

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

İLK DÖNEM EŞ'ÂRÎ KELÂMINDA İSTİDLÂL Bİ'Ş-
ŞAHİD ÂLE'L-ĞÂİB YÖNTEMİ

Hazırlayan
AHMET KICIK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN:
PROF. DR. KAMİL GÜNEŞ

KONYA-2023



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ahmet Kıcık		
	Numarası	18810601208		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / KELÂM		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	İlk Dönem Eş'ârî Kelâmında İstidlâl bi'ş-Şahid âle'l-Ğâib Yöntemi			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin Adı Soyadı
İmzası



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ahmet Kıcık		
	Numarası	18810601208		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / KELÂM		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Kamil Güneş		
Tezin Adı	İlk Dönem Eş'ârî Kelâmında İstidlâl bi's-Şahid âle'l-Ğâib Yöntemi			

İlk dönem kelâmında Tanrı'nın zâtı ve sıfatları hakkında yargıda bulunabilmenin imkânının kendisinde sağlandığı en önemli araç, istidlâl bi's-Şahid âle'l-Ğâib yöntemidir. Özellikle ilk dönem Eş'ârî kelâmcıları tevhid-tenzih çerçevesinde inşa ettikleri bilgi sistemleri ve ontolojileri ile yöntemi diğer ekollerden farklı bir şekilde ele alıp sistemleştirmiş, Tanrı'nın sıfatlarını ispat etme hususunda bu yöntemi sıklıkla kullanmışlardır. İlk dönem Eş'ârîleri diğer ekollerden farklı olarak yöntemi; illet, şart, delil ve hakikatte birlik olmak üzere dört farklı şekilde kullanmış ve her kullanım şeklinde bilgi sistemlerine uygun şartlar öne sürmüşlerdir. Böylelikle bir taraftan varlığı diğer taraftan da var edeni kuşatan külli bir istidlâl aracı ortaya koymaya gayret göstermişlerdir. Mezhep içerisinde ise yöntemin kullanımı tek bir biçimde gerçekleşmemiştir. İmam Eş'ârî, illet ve hakikât tespiti hususunda dilin tevkifiliğinden hareket ederken; Bakillânî ve İmam Cüveynî, ahval teorisinden hareket etmişlerdir. Özellikle İmam Cüveynî'nin ikinci döneminde kelâmî metodoloji hususunda yaptığı eleştiriler yöntemin daha sonraki dönemlerde kullanımı ve geçerliliğini etkilemiştir.

Anahtar Kelimeler: Eş'ârîlik, İstidlâl, Şahid, Ğâib,



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Ahmet Kıcık		
	Student Number	18810601208		
	Department	Temel İslam Bilimleri / KELÂM		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Prof. Dr. Kamil Güneş		
Title of the Thesis/Dissertation	The Istidlal bi'shahid alal-ghaib Method in Early Ash'ari Theology			

The most important tool for making judgments about God's essence and attributes in the early period of Islamic theology was the method of istidlal bi'shahid ale'l-ghayb (reasoning from the witness to the unseen). In particular, the early Ash'ari theologians developed and systematized this method in a unique way within the framework of tawhid (the oneness of God) and tanzih (divine transcendence), and frequently used it to prove God's attributes. Unlike other schools, the early Ash'aris used this method in four different ways: through causality, conditions, evidence, and unity of truth, each time specifying conditions appropriate to their knowledge systems. Thus, they sought to create a comprehensive tool of reasoning that would encompass both existence and its Creator. However, the use of this method within the Ash'ari school was not uniform. Imam Ash'ari relied on the linguistic construct of taqifi (imposed) causality in his identification of causality and truth, while Bakillani and Imam Juwayni derived their approach from theories of states. In particular, Imam Juwayni's critiques of theological methodology during his second period had a direct impact on the subsequent use of this method.

Keywords: Ash'ari theologians, İnferemce, Shadid, Absent

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
KISALTMALAR	iii
ÖNSÖZ	iv
GİRİŞ	1
1. Çalışmanın Konusu ve Amacı	1
2. Çalışmanın Yöntemi ve Sınırlılıkları:.....	2
3. Çalışmanın Kaynakları:	3
BİRİNCİ BÖLÜM	5
İLK DÖNEM EŞ'ÂRÎ MEZHEBİNİN EPİSTEMOLOJİSİNE GİRİŞ	5
1. Bilgi Tanımları.....	6
2. Bilginin Kısımları	9
2.1. Kadîm İlimler.....	11
2.2. Hâdis İlimler	11
2.2.1. Zarurî İlimler.....	12
2.2.2. Bedihî İlimler.....	13
2.2.3. Nazarî İlimler:.....	16
3. Bilgi Nesnesinin Kısımları.....	18
4. Düşünme Faaliyeti Olarak Nazar ve İstidlâl.....	21
4.1. Nazar	21
4.2. İstidlâl.....	24
İKİNCİ BÖLÜM	26
İSTİDLÂL Bİ'Ş-ŞÂHİD ÂLE'L-ĞÂİB YÖNTEMİ	26
1. İstidlâl bi'ş-Şâhid âle'l-Ğâib Yöntemi Açısından Ahvâl Teorisi.....	32
1.1. Nefsî Sıfat- Mânâ Sıfat	39
1.2. Mümaselet ve Muhalefet.....	41
2. İstidlâl bi'ş-Şâhid âle'l-Ğâib Yönteminin Kullanım Şekilleri	51
2.1. İllette Ortaklık	51
2.1.1. İlk Dönem Eş'ârîliğinde İletinin Ontolojik Boyutu	54
2.1.2. İletinin Taşınması Gereken Özellikler	60
2.1.3. İllette Ortaklığın Kullanımı.....	65
2.2. Şartta Ortaklık.....	69

2.3. Delilde Ortaklık.....	73
2.4. Hakikat ve Tanımda Ortaklık:.....	76
3. Mutlak Olarak Yöntemin Kullanımı	89
4. Yönteme Yöneltilen Eleştiriler	92
SONUÇ	102
BİBLİYOGRAFYA	105



KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı Geçen Eser
a.g.m.	: Adı Geçen Makale
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
h.	: Hicri
Haz.	: Hazırlayan
İFAV	: İlahiyat Fakültesi Vakfı
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
Ktp.	: Kütüphane
m.	: Miladi
No.	: Numara
Nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm
s.	: Sayfa
Sy.	: Sayı
Thk.	: Tahkik Eden
Tnt.	: Tanıtan
Trc.	: Tercüme
Yay.	: Yayınlayan

ÖNSÖZ

İçinde yaşadığımız âlem hem zâtı itibariyle belirli hususiyetlere sahip olması hem de Tanrı'nın zat ve sıfatlarına işaret etmesi sebebiyle kelâmcılar tarafından araştırma konusu edilmiştir. Bu açıdan kelâm ilmi hem var olan hem de var olana varlık veren hakkında konuşmanın imkânının kendisinde sağlandığı temel bir disiplindir. Özellikle Eş'ârîler, ilk dönemden itibaren ele aldıkları ilahiyat konuları, bu konuları açımlayan ontolojileri ve bilgi teorileriyle varlığı kuşatan külli bir bakış açısı inşa etmeyi başarmışlardır. Hiç şüphe yok ki külli bir bakış açısını temellendirecek en önemli husus, doğru bilgiye ulaştırılan araç ve yöntemlerdir. İşte istidlâl bi's-şahid âle'l-ğâib yöntemi hem bilinmeyene ulaştırması hem de denetlenebilir olmasıyla ilk dönem kelâmında Eş'ârîler ve farklı mezhepler tarafından kullanılmıştır. Bu araştırmamızda ilk dönemdeki yaygın kullanımına matuf olarak, Eş'ârî mezhebinin ortaya çıktığı hicri 4. Asrın başları ile hicri 5. Asrın sonlarını kapsayan mütekaddimun döneminde bu yöntemin kelâmi meselelere nasıl uygulandığını izah etmeye çalıştık.

Araştırma iki ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, Eş'ârî mezhebinin bilgi sistemi ayrıntılı bir şekilde ele alınıp yöntemin epistemik açıdan arka planı yansıtılmak istendi. Bu minvalde başta bilginin tanımı, kapsamı, ilim-malum ilişkisi olmak üzere mezhebin resmi görüşü izah edildi. Yer yer Mu'tezile mezhebi ile karşılaştırmalar yapılarak, uygulamada ortaya çıkan farklılıkların sebeplerine zemin hazırlandı. Çalışmanın kapsamı çerçevesinde ontoloji bahislerine temas edilerek bilgi ve bilgi nesnesi arasında nasıl bir ilişki tesis edildiği izah edildi. Yine ilk bölümde nazar ve istidlâl kavramları, bir istidlâl faaliyeti olan yöntemimiz bağlamında ele alınarak ana meseleye hazırlayıcı olarak açıklandı.

Çalışmanın ikinci bölümü ise istidlâl bi's-şahid âle'l-ğâib yöntemine tahsis edildi. Bu bölümde yöntemin tarihi süreci, tanımı ve kelâm ilmindeki yeri tesbit edilerek Eş'ârî âlimler arasındaki ihtilafa değinildi. “*İstidlâl bi's-Şahid âle'l-Ğâib Yöntemi Açısından Ahval Teorisi*” isimli ikinci bölümün ilk alt başlığında İmam Eş'ârî ve özellikle ilk döneminde Bakıllânî'nin taltif etmediği hâl konusunun, Cüveynî perspektifinden yönteme nasıl uygulandığı açıklandı. Bu başlık altında hâller ve yöntemin bir şekli olan hakikat ve tanım teorisi ile doğrudan ilgili olan nefsi sıfat-

mânâ sıfat ayırımına temas edilerek; Ebu Haşim ile Cüveynî'nin hâller konusundaki farklılığına değinildi. Daha sonra, “*İstidlâl bi’ş-Şahid âle’l Ğâib Yönteminin Kullanım Şekilleri*” başlığı altında yöntemin ilk dönemde nasıl kullanıldığı, ne gibi şartlar öne sürüldüğü, ortaya çıkan farklılıkların sebepleri, Mu’tezile mezhebinin görüşleriyle karşılaştırılarak incelendi. “*Mutlak Olarak Yöntemin Kullanımı*” başlığı altında yöntemin yanlış kullanımlarına atıf yapılarak, sunulan teorik çerçevenin, pratikte ne gibi sonuçlara yol açtığı Eş’ârîler perspektifinden ele alındı. “*Yönteme yöneltilen Eleştiriler*” başlığında ise yöntemin hem müteahhirun ulema hem de filozoflar arasında nasıl değerlendirildiği, yönetime yöneltilen eleştiriler çerçevesinde açıklandı. Böylece sonraki dönemin paradigmasına, eleştiriler penceresinden icmali de olsa temas edildi.

Çalışmamızda birçok kişinin emeği ve katkısı olmuştur. Başta tez sürecinde yönlendirmeleri ve değerlendirmeleri sebebiyle Prof. Dr. Süleyman Toprak’a ve danışman hocam Prof. Dr. Kamil Güneş’e teşekkür ederim. Yine eleştiri ve değerlendirmeleriyle katkıda bulunan; Doç. Dr. Ahmet Mekin Kandemir’e, Halil İbrahim Göçer’e, Cüveynî'nin kelâm sistemini anlamada kritik hususlarda yönlendirmeler yapan kıymetli Dr. Mehmet Aktaş’a, kendisinden ilmî anlamda geniş bir ufuk edindiğim Rıdvan Ciru hocama ve de bu kritik süreçte her an yanımda yer alan en güzel şahidim kıymetli eşime şükranlarımı sunarım.

Ahmet KICIK

Konya-2023

GİRİŞ

1. Çalışmanın Konusu ve Amacı

Kelâm ilminin en önemli meselelerinden bir tanesi Allah'ın zat ve sıfatları hususunda doğru bilgiye ulaşmak ve bunu akli açıdan temellendirebilmektir. İstidlâl bi'ş-şahid âle'l-ğâib yöntemi, şahidi yani içinde yaşadığımız varlık düzlemini kıyasta asıl kabul edip, gayba yani Tanrı'nın zat ve sıfatlarına dair hüküm verme aracıdır. Bu açıdan ilk dönem kelâmında ilahiyat bahislerinde kendisine sıkça başvurulmuştur. Müteahhirun döneminde ise ilk dönemdeki yaygınlığını koruyamamış belli açılardan yöntem eleştirilmiştir. Biz çalışmamızı, İmam Eş'ârî'den Cüveynî ve Gazzâlî'nin yöntem eleştirilerine kadar olan süre zarfı ile sınırladık. Yöntem birkaç kilit problem üzerine yoğunlaşır. Bunlardan ilki şahidin asıl kılındığı kıyas mekanizmasında, aslın bilgisi hangi kıstaslar baz alınarak tesbit edilecektir. İkincisi ise şahitte tespit edilen bu bilginin gayba yani Tanrı'nın zat ve sıfatlarına nasıl isnat edileceğidir. Her iki problemle bağlantılı olarak iki bakış açısı tesbit ettik. Bir tarafta dil teorileriyle şahitteki hükmü soyut bir mânâ olarak tespit eden ve bu mânâyı o hüküm için hakikat kılan İmam Eş'ârî, diğer tarafta ise varlık üstü bir konuma sahip olduğu düşünülen hâlleri yönteme uygulayan İmam Cüveynî vardır. Bir diğer problem ise hakikatleri farklı olan iki varlık statüsü aynı hükümde nasıl bir araya gelebilmektedir? İmam Cüveynî'nin ilk döneminde hâller teorisiyle çözmek istediği asıl sorun da bu olmuştur. Dolayısıyla yöntemin asıl gayesi Tanrı'nın zat ve sıfatları hakkında hataya düşmeden akli yargılarda bulunmaktır. Bu amaç çerçevesinde yöntem ilk dönemde dört farklı şekilde ele alınmıştır. Bunlar; illette ortaklık, şartta ortaklık, delâlette ortaklık, hakikat ve tanımda ortaklıktır. Bu dört farklı şekle getirilen şartlar mezheplerin yönteme bakış açısını belirlemiştir.

Modern felsefede özellikle Kant ile birlikte yaygınlaşan; metafiziğin elenmesi, aklın transandantal alana nüfuz edemeyeceği, apriori olarak isimlendirilen bilgilerin sadece fenomenler dünyasında geçerli olması gibi bazı iddialar günümüz dünyasının hâkim paradigmasını oluşturmuştur.¹ Bunun tam aksi istikametinde, ilk dönem kelâmında nesnelere dünyası Tanrı'nın zat ve sıfatlarına delil kılınp, metafizik

¹ Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş*, 8. bs., İstanbul, Say Yayınları, 2022, s. 55-59.

önergelerin aslı haline getirilmiştir. Tevhid-tenzih ekseninde aklî yargılarda hataya düşmeden bunu nasıl başardıklarını anlamak, bizleri bu yöntemi araştırmaya sevk etmiştir. İlk dönem Eş'ârî kelâmında fizik-metafizik bağının sistematik bir biçimde tesis edilip işlevsel hale getirdiklerini ortaya çıkarmak ve Cüveynî ile başlayan paradigma değişiminin yansımalarını bir sınır fenomen olarak gördüğümüz bu yöntem aracılığıyla ortaya koymak fizik-metafizik bağının ne gibi değişimlere uğradığını izini sürmek ilk gayemiz oldu. İkinci gayemiz ise; ilk dönem kelâmında neredeyse tüm ekoller tarafından kullanılan bu yöntemin, aynı konularda farklı sonuçlara ulaşılmasının sebeplerini izah etmektir.

2. Çalışmanın Yöntemi ve Sınırlılıkları:

Bu araştırmamızı, ilk dönem Eş'ârî kelâmının yaygın kullanılan bir yöntemine kayıtlamak bazı hususlara daha ayrıntılı bir şekilde temas etmemize engel teşkil etmiştir. Bilindiği üzere kelâm ilmi cevher-araz teorisi ve bilgi sistemleriyle bir bütündür. Yöntemimiz ise bu bütüncül sistemin daha çok bilgi teorilerinin merkezinde yer alıp, ilahiyat ve ontoloji bahisleriyle de yakından ilişkilidir. Bu minvalde çalışmamızda daha çok bilgi bahislerine yer verilip, ilahiyat alanında yöntemin nasıl kullanıldığını ortaya koymak hedeflenmiştir. İlk dönemde Eş'ârî mezhebinin cevher-araz üzerine inşa ettikleri ontolojilerine ise sadece açıklayıcı olması cihetinden temas edilmiştir. Yüksek lisans tezinin kapsamını aşması sebebiyle, bu yöntemi kullanan diğer ekollerin bilgi ve varlık sistemlerinin ayrıntısına girilmeyerek, genel bilgiler sunulmuştur.

Çalışmamızda, literatür taraması, yapı-söküm, betimleme ve kıyaslama yöntemleri esas alınmıştır. Birinci bölümde tasvir edilen kavramlar o dönemin hâkim paradigması esas alınarak izah edilmiştir. Tanımı yapılan kavramların daha net anlaşılması için örnekler verilmiş, o tanıma yöneltilen eleştiriler ifade edilmiştir. Aynı ekol içerisindeki farklı yaklaşımlar aktararak meselenin tarihsel boyutu yansıtılmıştır. Farklı mezheplere yönelik ithamların anlaşılır hale gelmesi için bazen metin içerisinde bazen de dipnotta o mezhebin görüşüne yer verilmiştir. Kaynaklardan tercüme edilerek aktarımı yapılan pasajlarda kapalı kalan hususlar izah edilmiş, örnek verilerek tahrir edilmiştir.

3. Çalışmanın Kaynakları:

Bu araştırmada Eş'ârî mezhebinin önemli kaynaklarından istifade etmeye gayret gösterilmiştir. İmam Eş'ârî'nin (ö. 324/935) *Kitabu'l-Lumâ*² ve *el-İbane ân Usûli'd-diyâne*³ eserleri ayrıntılı olmasa da yöntemin kullanımı ve İmam Eş'ârî'nin bakış açısını anlama hususunda bizlere bir ufuk sağladı. İmam Eş'ârî'nin ayrıntılı görüşlerine ise öğrencisi İbn Fûrek (ö. 406/1015) vasıtasıyla ulaşabildik. Onun *Mücerredü'l-Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'ârî*⁴ eseri imamın kelâmi görüşleri hakkında geniş bir perspektif sağladı. Yine mezhebin sistemleştiricisi olarak kabul edilen Bakillânî'nin (ö. 403/1013) *Temhîdü'l-Evâil ve Telhîsi'd-Delâil*⁵ eseri ile fıkıh usûlü eseri olmasına rağmen *Takrib ve'l-İrşad*⁶ kendisinden istifade ettiğimiz kaynaklardan birisi oldu. Mezhebin önemli alimlerinden birisi olan Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn* isimli eserine Ali Sami en-Neşşar'ın 1969 yılındaki tahkiki⁷ ile Richard M. Frank'ın 1981 yılındaki tahkiki⁸ tezimizde kaynak olarak kullanılmıştır. İlgili yerlerde Frank'ın tahkiki kullanılarak dipnotta belirtilmiştir. Ayrıca Cüveynî'nin *el-İrşad ilâ Kavâti'il-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*⁹ eseri başvuru kitaplarımızdan oldu. Aynı şekilde onun *Lumâ'tü'l-Edille* isimli kitabı, İmam Eş'ârî'nin *Lumâ'* adlı eserine şerh olması hasebiyle bir nebze de olsa kapalı ifadelerin açık hale gelmesinde yardımcı oldu. Bunun dışında Mu'tezile mezhebinin görüşlerine ayrıntılı olarak ulaştığımız Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*¹⁰ eseri ile *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhid ve'l Adl*¹¹ kendisine sıkça

² Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî, *el-Lüma' fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a': Eş'ârî Kelâmi*, çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

³ Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî, *el-İbane ân Usûli'd-Diyâne*, ed. Fugiye Hüseyin Mahmud, 2. bs, Mısır, Darü'l Kütübi'l Mısriyye, 1987.

⁴ Ebu Bekr İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'ârî*, thk. Daniel Gramet, Beyrut, Darü'l Maşrik, 1986.

⁵ Ebu Bekr Bakillânî, *Temhîdü'l-Evâil ve Telhîsi'd-Delâil*, thk. Ahmed Haydar, Beyrut, Müessesetü'l-kütübi's-sekâfe, 1987.

⁶ Ebu Bekr Bakillânî, *Takrib ve'l-İrşad*, 2. bs, Beyrut: Müessesetü'l-Resail, 1997.

⁷ İmamü'l-Harameyn Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-dîn*, thk. Ali Sami Neşşar, Sühey Muhammed Muhtar ve Faysal Bedir, İskenderiye, Münşeatü'l-Maarif, 1969.

⁸ İmamü'l-Harameyn Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, thk. Richard M. Frank, Tahran, Müessesetü'l-Mütâlaât-ı İslâmî Dânişgâhı McGill Şu'be-i Tahran, 1981.

⁹ İmamü'l-Harameyn Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşad İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. Komisyon, 3. bs, Ankara, TDV yayınları, 2010.

¹⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l Usuli'l Hamse - Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi, İstanbul, YEK Yayınları, 2013.

¹¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Âdl*, thk. İbrahim Medkûr, Tâhâ Hüseyin, 20 c. Kahire, 1965.

başvurduğumuz kaynaklardan oldu. Modern dönemde yazılan eserlerden; Ömer Türker'in *Eş'ârî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri*¹² adlı makalesi ile kıymetli Mehmet Aktaş'ın *Tanım veya Hakikat Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi*¹³ isimli eseri bize oldukça geniş bir ufuk sağladı.



¹² Ömer Türker, "Eş'ârî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı. 19.

¹³ Mehmet Aktaş, *Tanım veya Hakikat Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi*, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2021.

BİRİNCİ BÖLÜM

İLK DÖNEM EŞ'ÂRÎ MEZHEBİNİN EPİSTEMOLOJİSİNE GİRİŞ

Bilinmesi gerekir ki her disiplin, özellikle her kurucu disiplin gerisinde iddialarını tesis edecek, bu iddiaların doğruluk değerini değerlendirebilecek bir bilgi sistemine ihtiyaç duyar. Çünkü bilgi, bilgi nesnesiyle kurulan ilişkide sağlam temeller üzerinde hareket ettiği sürece değer kazanır. Bu durumun öneminin farkında olan kelâmcılar telifatlarının daha ilk kısmını bilgi ve bilginin hükümlerine ayırmışlar daha sonra ontoloji bahislerine yer vermişlerdir. Böylelikle bilgi ve bilgi nesnesi arasındaki ilişki, biri diğerinden bağımsız bir biçimde değil, birbirini tamamlayıcı bir şekilde sistematik hale getirilmiştir. Bu bakış açısının kendisinde tecessüm ettiği ekollerden biri de şüphesiz ilk dönem Eş'ârîliğidir. Onlar bilgi bahisleriyle şahid-ğâib düzlemi çerçevesinde varlığın her boyutunu kapsayacak bir epistemoloji oluşturmayı amaçlamışlardır. Bu amacı gerçekleştirirken cevher-araz teorisi üzerine oluşturdukları ontoloji sayesinde hem Tanrı'nın fiil ve sıfatlarının taalluklarını nazarî olarak ifade etmişler, hem de ontolojileri üzerine inşa ettikleri bilgi teorileriyle "varlığı" kuşatmaya çalışmışlardır. Böylelikle var olan ve var eden arasında karşılıklı bir ilişki tesis ederek, hakkında doğrudan bilgi sahibi olamadığımız Tanrı hakkında konuşma imkânını kapsayıcı bir şekilde tesis etmişlerdir.

Nitekim ilk dönem Eş'ârîliğinde bilginin hakikatini reddetmek, aynı zamanda duyulara konu olan her şeyi inkâr etmektir. Bu ise onlar açısından Tanrı hakkında konuşabilmenin imkânının sınırlandırılması anlamına gelecektir. Bu durumu İbn Fûrek veciz bir biçimde şöyle ifade eder: *Kim lisaniyla ilimlerin tamamını inkâr ederse o kimse münazaraya layık değildir. Çünkü o mahsus (idrak olunanı) inkârıyla duyulardan ğâib olanın beyanına sınır koymuştur ve hatta bu kimseyle konuşmaya dahi gerek yoktur.*¹⁴ Dolayısıyla onlar bilgi ile bilgi nesnesi arasında karşılıklı ilişki kurarak, oluşturdukları epistemoloji sayesinde Tanrı'nın fiil ve sıfatları hakkında kurulan yargıların anlamlı hale gelmesini amaçlamışlardır. Bu açıdan bilgi bahisleri varlıktan var edene doğru ilerleyen, nihai amacı Tanrı hakkında konuşabilmenin kendisinde temellendiği üst başlıktır. Yöntemimizle paralel olarak düşündüğümüzde,

¹⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Mâkâlât*, s. 16.

yöntemimiz bu gayenin bir aracı olması açısından bilgi bahislerinin alt başlığını oluşturmaktadır. Zira bu yöntem epistemik açıdan bilinmeyene (ğâib) ulaşma yollarından birisi olup, bu açıdan yöntemin anlaşılması, kendisinin neşet ettiği bilgi teorilerinin anlaşılmasından geçmektedir.

Bu genel çerçeve doğrultusunda ilk dönem Eş'ârîliği'nin bilgi anlayışlarını incelemek ilim babı altında ele aldıkları; bilginin tanımı, hakikati, bilginin kısımlarını, ilim-malum ilişkisini ve bilgiye ulaştırın yöntemleri incelemek demektir. Bu hususlar ise Tanrı hakkında konuşabilmenin ilkelerini tesis ederek, yöntemin üzerinde temellendiği alt yapının anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Biz isimlendirme hususunda ilk dönemden farklı bir şekilde, başlıklarda ve alıntılarda ilim yerine bilgi kavramının kullanımının uygun olduğuna karar kıldık. Cümlenin bağlamına göre, bazen de tercümenin anlaşılır olması açısından yer yer ilim lafzını kullanmayı uygun gördük.

1. Bilgi Tanımları

Kelâm ilmi açısından her tanım, tanımı yapılan şeyin hem sistem içerisindeki bir yansıması hem de tanımı yapılan şeyin diğer unsurlardan temyiz edilmesidir. İlk dönem kelâmında genel anlamda mahiyet düşüncesi olmadığı için, mahiyeti tümel bir unsur olarak kabul eden ve bunun üzerine tanım teorilerini geliştiren filozofların bakış açısı yoktur. Bunun yerine tanımı yapılan şeyi diğerlerinden temyiz eden bakış açısı hâkimdir. Sistematik bir tanım teorisi geliştirilememesi dolayısıyla tanım teorisi ve tanımı yapılan şey hususunda birbirinden farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu farklılığın ortaya çıkması ekollerin bilgi ve bilgi nesnesine yaklaşımlarının bir yansıması olarak kabul edilebilir. Bunun en açık örneği de bilgi tanımlarında ortaya çıkmaktadır. Nitekim ilk dönem açısından bilgi tanımlarına bakıldığında, bilgi bazen mâlumla olan ilişkisine göre bazen de insan nefsinin temel alan bir bakış açısına göre ele alınmıştır. Eş'ârîler, Mu'tezilî âlimlerin kullandığı; itikat, sükûn-u nefis gibi kavramları kullanmayıp, bunun yerine kişide âlimlik vasfını meydana getirecek ilim-mâlum ilişkisiyle ilgilenmişlerdir.¹⁵

¹⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhit bi't-Teklif*, thk. Ömer Seyyid Uzma Darü'l-Mısriyye, 1960, s. 14.

Ele almamız gereken ilk tanım mezhebin kurucusu İmam Eş'ârî'ye aittir. O, bilgiyi *âlimin mâlumu kendisiyle bildiği şey*¹⁶ olarak tanımlamış, bilgiyi sıfat anlayışına paralel olarak bulunduğu mahalde hükmü gerektirici bir vasıf olarak değerlendirmiştir. Buna göre ilim, kişinin bilgi nesnesiyle etkileşiminde, kişiye mâlumun bilgisini taşıyan ve bulunduğu mahalli âlim olarak niteleyen bir âraz olmaktadır. İmam Eş'ârî'nin bu tanımı, her ne kadar ilim ile âlimi birbirinden ayırt etse de ilim; his, idrak gibi bilme araçlarını da kapsamaktadır ki, bu durum aynı zamanda bilgiyi elde etme araçlarının bilginin kendisi olmasına yol açarak tanımın kapsamında olmayan şeyi tanıma dâhil etmek demektir.¹⁷

Bakillânî ise bilgiyi, *mâlum olduğu hâl üzere bilmek* olarak tanımlamıştır. Ona göre bu tanım bilgi nesnesini kuşatan, onda olmayan özelliği ona iliştmeyen, onda sabit olan hakikati de ortadan kaldırmayandır.¹⁸ Bu tanımda öne çıkan bazı hususlar vardır ki; bu hususlar bize ilk dönem Eş'ârîleri'nin bilgi sistemini anlamamız açısından önemli ipuçları vermektedir. Bunlardan ilki Bakillânî, Mûtezîle'nin *bir şeyi olduğu hâl üzere bilmek* tanımından uzaklaşıp mâlum kaydını ekleyerek, mâlumun hem yokluğa (âdem) hem de varlığa (vücuda) işaret ettiğini ifade etmesidir. Zira ona göre mâlum "şey" lafzından daha genel olup, "şey" yalnızca mevcudu kapsarken, mâlum lafzı hem *mevcudu* hem de *mâdumu* içine almaktadır.¹⁹ Yani malum kaydı Mûtezîle'nin mâdumun şeyiyyetini kabul eden tavrına yönelik de bir eleştiridir. Zira Eş'ârîlikte mâdum mutlak yokluktan ibaret olup varlık kendisinden nefyolunmuştur.²⁰ İkinci husus ise bu tanım, Eş'ârî mezhebinin bilginin genel kategorisini ortaya koymaktadır. Çünkü mâdumun her ne kadar ontolojik varlığı reddedilse de epistemik açıdan mâdumun, mâlumun kapsamında değerlendirilmesi mâdumun bilginin kapsamında olduğunu gösterir. Bu tanımda üzerinde durulması gereken üçüncü husus ise; bilgi nesnesi yani mâlûmdur. Bilgi nesnesinin olduğu hâl üzere bilinmesi demek, nesnede var olan hakikatin ortaya konulması demektir. Bu hakikat her ne kadar

¹⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Mâkâlât*, s. 11.

¹⁷ Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: YEK Yayınları, 2015, c. I, s. 167.

¹⁸ Bakillânî, *Temhîd*, s. 25.

¹⁹ Bakillânî, *Takrib ve'l-İrşad*, s. 177.

²⁰ Muhammet Ali Koca, "Müteahhirun Eş'ârîyye Kelâmında Mâ'dumun Şeyiyyeti ve Mahiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013), s. 113.

Tanrı'nın kudreti çerçevesinde değerlendirildiğinde, onun etkisine açık olsa da bilgiye konu olması açısından kendisinde süregelen bir devamlılığa işaret eder. Zira bilgi ancak hakikati olan bir şey üzerine inşa edilmelidir ki, bilgi nesnesi aracılığıyla ya da doğrudan bilgi nesnesi üzerine yapılan yargıların doğruluk değeri bir anlam ifade edebilsin.²¹ Nitekim kelâmın en temel unsurlarından biri olan nazar faaliyeti varlık âleminde kopuk, sabit bir hakikati olmayan şeyler üzerinde gerçekleşmez. Örnek vermek gerekirse; kudret, sahip olduğu hakikat sayesinde bulunduğu mahalde kadir olmayı gerektirir. Eğer kudret, herhangi bir hakikate sahip olmayan, bir sonraki ân ne olacağı belli olmayan bir şekilde düşünülseydi, kudreti delil olarak kabul edip, medlûlü hakkında verilen hükümlerin doğruluğunu konuşmamız abesle iştigal etmek anlamına gelecekti. Bu açıdan nazar faaliyetinin en önemli hususlarından birisi olan istidlâlin ise ancak gerçek anlamda hakikati sabit olan şeyler üzerinde gerçekleşmesi gerekir.

İfade edilmesi gereken dördüncü husus ise; Bakıllânî'nin bilgiyi doğruluk ile eş değer kabul etmesidir. Bir şeyin olduğu hâl üzere olması, kendisinde var olan durumların, ya da nesnenin bizatihi kendisinin olduğu gibi anlaşılmasıdır. Yani bilgi ile doğruluk arasında paralel bir ilişki vardır. Bunun aksi düşünüldüğünde ise, yani malûmatın olduğu hâl üzere bilinmemesi kelâmcılar açısından gerçek manada ilim ifade etmez. Nitekim bu hususta Cüveynî şunları aktarır: *Bir bilginin/ilmin başka bir ilimden daha açık olduğu tasavvur edilemez. Çünkü ilim mâlumun açığa çıkması, bilinmesi ve eksiksiz öğrenilmesidir.*²² Bu da demek oluyor ki, Eş'ârîlere göre ilim, yakın ve zannı galip ile eş değer olup, yanlış bilgi/cehl gerçek anlamda ilim meydana getirmez. Yine doğruluk değeri açısından iki yakınî bilgi arasında ilim ifade etmesi yönünde herhangi bir derece farkı yoktur.

Son olarak değinmemiz gereken husus ise Bakıllânî'nin tanımda inanç unsurlarına değinmemesidir. Nitekim Bakıllânî, Ebu'l Huzeyl'in ilmi inançla aynı düzleme getiren *bir şeye olduğu gibi inanmaktır*²³ tanımını kabul etmemiştir. Çünkü ona göre itikad (inanç) mu'tekid (inanana) vasfını gerektirmekteyken, bu tanımda âlim ile mu'tekid (inanana) birbirini gerektirecek şekilde kullanılmıştır. Bu durum hem

²¹ Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantiki Yapısı İlk Dönem Sünni Kelam Örneği*, İstanbul, İSAM, 2012, s. 25.

²² Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, 1969, s. 102.

²³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XII, s. 25.

vasıfların karışmasına hem de Allah'ın mu'tekid olarak isimlendirilmesine sebep olacaktır ki bu mümkün değildir.²⁴ Yani Eş'ârîler açısından ilim inançtan hem vasıf hem de içerik yönünden farklılaşmaktadır. Çünkü araştırma konusu olan nesne inançtan bağımsız bir hakikate sahiptir. Onlara göre bir şeyin araştırmaya konu olmasındaki amaç hakikate inanmak değil nesnede var olan hakikati ortaya çıkartmaktır. Zira mâlumun bilgisi elde edildiğinde, elde edilen bu bilgi yakın olduğu zaman mâlum kuşatır. Ama inanç malumu kuşatmadığı gibi onun hakikati hakkında bizlere bilgi de vermez.²⁵

Tüm bu açıklamalardan sonra ulaştığımız sonuç, bilginin tüm malumatı kapsayan, kişinin bilgi nesnesi ile girdiği ilişkide, değişikliğe yol açarak kişide âlim vasfını gerektiren, malumatı olduğu hâl üzere anlamamızı sağlayan unsur oluşudur. Peki, bilgi sadece görünen âlemlerle mi sınırlıdır yoksa insanın bilgi edinme araçlarıyla doğrudan elde edemediği mâlumlar da var mıdır? Eğer böyle bir mâlum varsa buna nasıl ulaşılabilecektir? Bu ve benzeri sorular şahid-ğâib düzleminde hareket eden ilk dönem kelâmcıların bilgisiyi nasıl sınıflandırdıklarını ortaya çıkaracağı gibi şahid-ğâib düzleminde istidlâlde buldukları yöntemin mahiyetinin anlaşılmasını da kolaylaştıracaktır.

2. Bilginin Kısımları

Bilgi tasnifi açısından ilk dönem Eş'ârîliğinde genel olarak bir bütünlük olduğu göze çarpmaktadır. Onlar ilmin kısımları başlığı altında bilgiyi önce ontolojik bir ayırma tabi tutmuşlar ardından da bu tasnife dayanarak ilim bahsini ayrıntılı olarak incelemişlerdir. Öncelikle ilk dönem Eş'ârîliğinde ontolojiye konu olması açısından varlık; kadîm ve hâdis olarak ikiye ayrılır. Kadîm terimi ile öncesiz olan Tanrı'nın, tevhid ve tenzih ilkeleri gereğince yarattıklarından farklı ve müstağni olduğu kastedilirken; hâdis terimi ile kendisini zamanın öncelediği, var olmak için kadîme muhtaç olan Tanrı dışındaki her şey kastedilir.²⁶ Böylelikle Eş'ârîlerin varlık

²⁴ Bakillânî, *Takrib ve'l-İrşad*, s. 179-181.

²⁵ İnanç ve bilgi arasındaki bu ayırım, mukallidin imanı hususunda yapılan tartışmalarda daha fazla mevzu bahis edilmiştir. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz: Saîd Fude, *Tehzibü Şerhi's-Senusi*, 6. bs, Amman, Asleyn li'Dirasat ve'n-Neşr, 2021, s. 35.

²⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz: Muhammet Yazıcı, "Sünni Kelâmcılara Göre Varlık Kategorileri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 28, 2007, s. 212-213.

görüşlerine paralel bir biçimde ilim kadîm ve hâdis olarak genel bir tasnife tabi tutularak, ilim sıfatının ontolojik olarak farklılığı en baştan tespit edilmiş olmaktadır. Zira hâdis olanlar nasıl ki var olmak ve varlığını devam ettirmek için kadîme ihtiyaç duyuyorsa aynı şekilde bir araz olan ilim de var olmak ve varlığını devam ettirmek için kadîme ihtiyaç duyar.²⁷

İfade edilmesi gerekir ki ilk dönemde bilgi bahislerinde kullanılan terim ve kavramlar hem İmam Eş'ârî'de hem de diğer imamlarda farklılık arz etmektedir. Özellikle bu husus zaruri bilgi ve onun nevilerine dair olan meselelerde daha çok ön plana çıkmaktadır. İmam Eş'ârî'nin bedihi bilgi kapsamında değerlendirdiği hususu Bakillânî salt zaruri bilgi kapsamında değerlendirirken, Cüveynî ilk döneminde akıl kapsamında değerlendirmiştir.²⁸ Bu farklılık bilginin türünün ne olduğu açısından önem taşıyor gibi gözükse de ilk dönem Eş'ârîliğinde uygulama pratiği açısından herhangi bir fark olmadığını açıkça ifade edebiliriz. Çünkü Eş'âriyer, zarurî olması açısından bilgiyi ele alırken, bilginin zaruri bilginin hangi kısmında olduğu hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bu da bilgiyi zarurî kapsamından çıkartmadığı için gerçek anlamda ihtilaf sayılmaz. Buna ek olarak ilk dönemlerde ıstıhlara farklı anlamlar yüklenmesi bilgi sisteminin her âlim tarafından yeniden inşa edildiği anlamına gelmemektedir. Zira her sistematik ekolde olduğu gibi Eş'ârîlikte de ıstıhlaların yerleşik hale gelip mezhep imamları tarafından aynı şekilde kullanılması, bütün eksikliklerin bir kişi tarafından halledilmesini gerektirir ki bu da mümkün değildir. Kaldı ki ilk dönemden yaşadığımız zamana kadar ilimler gelişim kaydetmekte ve bu gelişim süresince kavram, ıstıhlalar ve tasnifatta bazı farklılıklar ortaya çıkmaktadır.

Bu açıklamalardan sonra; Bakillânî hâdis ilimleri, zarurî, nazar ve istidlâl ilimleri olarak tasnif etmiş; bedihi ilimleri zarurî ilimlerin kapsamı altında, kesbî ilimleri ise nazar ve istidlâlî ilimler başlığı altında değerlendirmiştir.²⁹ Biz bilgi tasnifi

²⁷ Muhit Mert, "Kelâmcıların Bilgi Tanımlaması Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1, 2003, s. 62.

²⁸ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd İnanç Esasları Kılavuzu*, s. 34. Aklın zaruri bilgi ifade ettiğini İmam Eş'ârî'de de görmekteyiz. Bu çerçevede o akli önce bilgiyle eşitlemiş daha sonra iktisabi ve garazi olarak ikiye ayırmıştır. Ancak Cüveynî aklın sadece garazi olan kısmına ağırlık vermiş, akli iktisabi bilgi olarak değerlendirmemiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz: İbn Fûrek *Mücerredü'l-Mâkâlât*, s. 284.

²⁹ Bakillânî, *Temhid*, s. 34.

ve ıstılahı hususunda hem mütekaddimun döneminin son imamlarından olması hem de mezhebin sistemleşme sürecinin olgunluğa ermesi dolayısıyla İmam Cüveynî'nin ıstılah ve tasnifatını temel aldık. Nitekim o ilimleri kadîm ve hâdis ilim olarak tasnif etme hususunda seleflerine riayet ederken,³⁰ hâdis ilmi ise zarurî, bedihî ve kesbî olmak üzere üç başlık altında incelemiştir.³¹

2.1. Kadîm İlimler

Bu kısım, kelamcılarının kategorik olarak üzerinde ittifak ettikleri ve temelinde Allah'ın bir başkasına benzemediği ifade edildiği ayet-i kerimesi³² temel alınarak oluşturulan bilgi türüdür. Her ne kadar taâlluk ettiği nesnelere ve kadîm ilimin temelinde yer alan ilim sıfatının mahiyeti hususunda kelâmî mezhepler arasında farklı görüşler söz konusu olsa da Eş'ârî kelâmında Allah'ın zatıyla kaim, sonsuz sayıda bilinenle ilintili olan,³³ zarurî veya istidlâli olmayan,³⁴ bilgi türü anlaşılır. İster meânî bir sıfat ister zatî bir sıfat olarak düşünelim, kadîm ilim terkiibinden (ilmû-l kadîm) genelde ilk dönem kelâmında özel de ise Eş'ârî kelimasında, sonsuza taalluk eden, zarurî ve kesbî bilgilerden arınmış, bilinen ve bilinecek olan her şeyi kuşatan, sadece kendisine has olan, ilminde çeşitlilik olmayan bilgi türü anlaşılır. Bu açıdan onun ilmi birdir eşi ve benzeri yoktur. İfade edilen benzer olmama ilkesi ise, beşerin bilgisi (hâdis ilimler) ile Tanrı'nın bilgisinin sınırlarını belirlemiş ve aralarındaki farkı açık bir şekilde ortaya koymuştur. Böylece sistematik bir bütünlük içerisinde hâdis ilimlerin imkânı, kapsam ve sınırları kadîm ilim çerçevesinde ortaya çıkmıştır.

2.2. Hâdis İlimler

Bu bilgi türü kelâmî epistemoloji ve ontolojinin imkânını yansıtmaması açısından oldukça önemlidir. Her ne kadar kadîm ilim tenzih çerçevesinde kelâmî epistemolojinin konusu olsa da asıl mesele hâdis ilimlerin ne olduğu, imkânı ve bilgi nesnesi ile olan ilişkisidir. İlk dönemlerde hâdis ilim terkiibinin tam bir tanımını

³⁰ İmam Eş'ârî bilgiyi, kadîm ve hâdis olarak ikiye ayırmış, mezhebi sistemleştiren Bakillânî de bu tasnife riayet etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz: İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Mâkâlât*, s. 14; Bakillânî, *Temhid*, s. 26.

³¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd İnanç Esasları Kılavuzu*, s. 34.

³² Şûra 42/11

³³ Cüveynî, a.g.e., s. 32.

³⁴ Bakillânî, *Temhid*, s. 25.

yapılmasa da genel olarak insan, cin, melekler gibi mahlûk olanların kendisiyle bildiği ilim kastedilmiştir.³⁵ Aslında kadîm ilim hakkında ifade edilen nazara konu olmama, çeşitlilik göstermeme, tüm malumatı kuşatma, ilim sahibi olması açısından zamansal öncelik ve sonralığın olmaması gibi ifadeler³⁶ kadîm ilmin hâdis ilimlerden hangi açıdan farklılaştığını ifade etmektedir. Dolayısıyla hâdis ilimler; kadîm ilimden olumsuzlanan özelliklerden meydana gelmektedir. Beşere ait olması hasebiyle hâdis ilimler, bilginin kaynağına ve oluşumuna nispetle; zarurî, bedihî ve nazarî olarak üç kısımda değerlendirilmiştir.

2.2.1. Zarurî İlimler

İlk dönem Eş'ârîliğinde zarurî ilimler ile mahlûka gerekli olan, kendisinden ayrı olunması mümkün olmayan, taâlluk ettiği şeylerde şüphe ve zanna düşürmeyen bilgiler kastedilir. Bu bilgiler, bilgi sahibini zaruri olarak onları bilmeye zorlayandır. Zira ızdırarın lügatteki tanımı da mecbur bırakmak, zorlamak ve yük manalarına gelmektedir.³⁷ Bu açıdan zarurî ilimler, kulun kudreti dâhilinde olmayan bilgiler olup, ihtiyaç ve zararlı ilişkili olmakla beraber âdetullah gereği ortaya çıkan, kendisinden ayrı olunması mümkün olmayan ve hakkında şüpheye düşülmeyen bilgilerdir.³⁸ Burada kullanılan zaruret kavramı iktisap edilmesi sahih olan bir tür olup, ilkesel olarak bilginin temelini oluşturmaktadır. Yani burada zorunluluktan kastedilen, tabî/doğal bir zorunluluk olmayıp aklî bir zorunluluktur.³⁹ Buna göre zarurî bilgiler delillendirilmeye ihtiyaç olmayan, diğer bilgilerimizin de temelini oluşturan bilgilerdir. Bunu bir örnek ile açıklamak gerekirse; bir sayısının ikinin yarısı olduğunu bilmemiz zaruri bir bilgi olup, âdetullah gereği beşerin aksini iddia etmesi mümkün

³⁵ Bakillânî, *Temhid*, s. 26.

³⁶ Abdülkâhir Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Şemseddin, Beyrut: Dârü'l- Kütübü'l-İlmiyye, 2002, s. 18.

³⁷ Bakillânî, a.g.e., s. 30.

³⁸ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd İnanç Esasları Kılavuzu*, s. 33.

³⁹ Takiyüddîn el-Muktarah, *Şerhu'l-İrşâd fî Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Nezihe Ma'ric, Beyrut, Merkezi İmam Ebi'l-Hasen el-Eş'ârî, s. 157. Müellif burada bir ayrıma daha giderek zorunlu kavramından kastedilen manaları şöyle açıklar: Zaruret kavramı kelâmi açıdan dört farklı manada kullanılır: a) Hâdis kudretin makduru olmayan bilgiler. Bu durum sadece ilime has değildir. Bilakis "hareket zorunludur" denildiğinde, onun makdur olmadığı ifade edilir. b) Delilsiz olarak bilinen zaruriler. c) nazarın öncelenmediği zaruriler. Bu iki kısım ilimlere hasır. d) Kişiyi eza ve ihtiyaç iktiran olduğunda, kişinin durumunu ifade etmek için kullanılır. "Kıtlık hali ihtiyaç (zaruriyet) halidir." derken kastedilen zaruriyet bu gruba girer. Ayrıca son gruba Allah'ın ilminin dâhil edilmesi imkânsızken, diğerleri için Allah'ın ilmi dâhil edilir. Burada zaruriyetten kastedilen ihtiyaç ile kayıtlanan bilgidir.

olamayacağı hâdis bir bilgidir. Birin ikinin yarısı olduğunu bilmemiz aynı zamanda bu bilgi üzerinde neşet edecek olan diğer bilgilerimizin de temelini oluşturur. Nitekim şöyle bir soru sorulsa: Kırkın onda birinin çeyreği kaçtır? Şüphesiz bu soruya verilecek cevap bir olup, ancak birin ikinin yarısı olduğunu bilmemiz hasebiyle cevaplanabilir. Bu cevap ilk örnekten farklı olarak nazar ve teemmülü ihtiva eder. Peki, nazar ve teemmülü ihtiva etmeyen bilgi türleri sadece zarurî bilgilerle mi sınırlıdır yoksa başka bir bilgi türü daha var mıdır? Böyle bir bilgi türü var ise zarurî bilgiler ile aralarında nasıl bir ilişkisi kurulabilir? Hiç şüphesiz bu sorulara verilecek olan cevaplar hâdis bilginin bir diğer kısmı olan bedihî bilgiyi incelememizi gerektirmektedir.

2.2.2. Bedihî İlimler

Bedihî bilgi hususunda ilk dönemlerde açık ifadeler yer almasa da zarurî bilgi ile aralarında bazı farklılıklar zikredilmiştir. Nitekim İmam Eş'ârî bedihî bilgi hakkında şöyle söyler: *O ilimlerin ilkesi ve zaruriyatın çeşitlerindedir. Öyle ki içimizden âlim olan birisine nazar, tefekkür ve fikir olmaksızın aklın bedaheti vaki olur.*⁴⁰ Bu ifadeden anlaşılıyor ki, Eş'ârî'ye göre bedihi bilgiler zarurî bilgilerin bir çeşidi olmaktadır. Ona göre kendisinden ayrı olunması mümkün olmaması, kendisinde teemmül ve nazarı barındırmaması açısından zarurî ilimler ile ortaktır. Cüveynî'ye göre zarurî ilimler bedihî ilimlerden farklı olup, zarurî ilimler ihtiyaç ve zorda kalma ile ilişkiliyken, bedihi ilimlerin böyle olmadığını belirtmiştir.⁴¹ Yani insan duyu verisine ya da mütevatir bir habere ihtiyaç anında başvururken, bedihî bilgiler akılda yerleşik olarak vardır.⁴² Bu açıdan bedihî ilimler zarurî ilimlere göre daha özeldir. Zira

⁴⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Mâkâlât*, s. 15.

⁴¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd İnanç Esasları Kılavuzu*, s. 34.

⁴² Burada ifade edilmesini uygun bulduğumuz bir husus ise, akıl ile neyin kastedildiğidir. İlk dönem kelamında akıl müşterek olarak pek çok anlamda kullanılmıştır. Daha çok akıl ile kastedilen, zarurî bilgilerin bir türü olmasıdır. Nitekim bu hususta İmam Cüveynî şunları ifade eder: *"Akıl zarurî ilimlerdendir. Aklın bütün bilgilerden soyutlandığı varsayıldığında bu bilgilerin zorunlu bilgi olarak vasıflandırılmamasının imkânsızlığı bunun delilidir. Bizim amacımız, nazardan önce bulunmasını şart koştuğumuz bu bilgileri tespit etmektir. İşte bunları akıl olarak isimlendiriyoruz... Akıl nazarî ilimlerden değildir, zira nazara başlamanın ön şartı, aklın öncelenmesidir. Yine akıl, zarurî ilimlerin tamamı değildir. Nitekim âmâ ile duyu algısı bulunmayan kişi zarurî bilgilerin bazısından yoksun olsalar da akıllı olarak isimlendirilirler."* Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd*, s. 35. Bu ifadelerden anlaşılıyor ki akıl, düşünce faaliyetinin kendisiyle başladığı içerisinde verili bilgilerin olduğu bir unsurdur. Bu çerçevede akıl mahiyeti açısından tüm sağlıklı insanlar arasında ortaktır, burada iki akıl sahibinden birini diğerine tercih etmemizi sağlayan aklın kendisi değildir. Bu hususta Bakıllânî şunları ifade eder: *"Bir kimse görme idrakini kaybettiği zaman bu durum onu mükellef olmaktan çıkartmadığı gibi onu akılsız da kılmaz. Bu açıdan zaruri bilgilerin tamamı aklın kendisi değil onun*

bedahet tekellüf içermez ve akılda doğuştan var olup herhangi bir delile ihtiyaç duymaz. Kalbu'l-hakaik (hakikatlerin değişmesi), iki zıttın bir araya gelememesi, bir şeyin vücut bakımından aynı anda hem var hem yok olması gibi bilgiler de bedahet cihetinden kabul edilebilir.⁴³ Her ne kadar bu tür bilgiler filozofların zarurî bilgi taksimatında özdeşlik, çelişmezlik ilkesi olarak ifade edilse⁴⁴ de ilk dönem kelâmında bu isimlendirme kullanılmamıştır. Sonuç olarak ifade etmek gerekirse İmam Cüveynî'ye göre bedihî ilimler zarurî ilimlerin kasimi iken; İmam Eş'ârî'ye göre bedihî ilimler zarurî ilimlerin bir çeşididir.

Zarurî/bedihî ilimlerin ne olduğu hususunda bir başka tasnif Bakillânî tarafından geliştirilmiştir. O zarurî ilimleri idrake matuf olan ve idrake matuf olmayan şeklinde ikiye ayırmış ve şunları ifade etmiştir:

“İnsanın kendi varlığına ya da hastalığına, mutluluğuna, acısına dair bilgisi herhangi bir idrak gerektirmiyorken, mütevatir haberin bilgisini ya da korkaklığı çeşitli emareler ile bilmek duyusal verilere ihtiyaç duyar. Bu da bizde ortaya çıkan bir idrak ile mümkündür ki bunu yukarıda ifade etmiştik. Bu açıdan idrak sadece bir duyu verisi değil aynı zamanda âraz olarak Allah'ın onu yaratmasına bağlıdır. Her ne kadar âdetullah çerçevesinde herkes Çin'in varlığını kabul etse dahi bir kimse bu bilgiye götürülen işitme aracına sahip olmaksızın kendisinde yaratılan idrak ile Çin'in bilgisine sahip olabilir.”⁴⁵

Yine ona göre ilimler kudret sıfatı çerçevesinde kesb anlayışına paralel olarak şu şekilde taksim edilebilir: *“İlimleri Allah'ın yaratmasıyla kulun kesbine konu olanlar, Allah'ın makduratı olmasıyla kulun kesbine konu olmayan diye ikiye ayırabiliriz. Bir kimsenin mütevatir bir haberden bilgi elde etmesi ya da bir şeyi tattığında lezzet alabilmesi iktisabi bir bilgidir. Kulun kesbine konu olmayan bilgi ise,*

sadece bir kısımdır. Ayrıca akıl tek bir cins olması itibariyle, iki akıl sahibi arasında mahiyeti açısından daha çok akıl sahibi, akli daha kâmil gibi sıfatlar kullanılamaz.” Ayrıntılı bilgi için bkz: Bakillânî *Takrib ve'l-İrşad*, s. 198.

⁴³ Harun Çağlayan, “Klasik Kelâmın İlâhî Bilgi Anlayışına Eleştirel Bir Bakış”, *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5, sy. 1, 2017, s. 197.

⁴⁴ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1996, 1004b s. 20-30.

⁴⁵ Bakillânî, *Temhîd*, s. 31.

insanın korku halinde kızarması, utangaçlık halinde sararması gibi insanın kudreti dahilinde olmayan bilgilerdir."⁴⁶

Eş'ârîlerin bilginin kısımları ve içeriği üzerinde bu denli hassas olmalarının sebebi, bilgi kategorilerinden hareketle bilginin konusu olan mâlumu kuşatmak istemeleridir. Bu hususu Bakillânî şöyle diyerek vurgulamıştır: *Vasıflandırdığımız bu üç ilim, olduğu hal üzere malumun bilgi olarak öğrenilmesi açısından farklılık göstermez.*⁴⁷ Mâlumu kuşatma amacına matuf olarak genel hatlarıyla Eş'ârîler zaruri/bedihi bilgi çeşitlerini şöyle nakletmişlerdir:

*"İlim sahibinde malumun bilgisini ortaya çıkartacak olan altı yön vardır. Bunlardan beşi, beş duyu olup; görme, işitme, tatma, koklama ve dokunmadır. Burada beş duyu ile kastedilen göz, burun, kulak, ağız ve el olarak isimlendirdiğimiz suretlerden oluşan cisimler olmayıp, duylarda mevcut olan idraklerdir. Bu duylardan hâsıl olan bilgiler zaruri ilimlendendir. Kişiyeye zorunlu olarak gerekip, bu bilgilerle beraber idrak edilen hakkında, şüpheye düşülmesi mümkün değildir.*⁴⁸ *Bu yönlerden altıncısı ise duylardan bazısı olmaksızın insan nefsinde ibtidai olarak bulunan zaruri bilgilerdir. Bu bilgiler, insanın kendi nefsinde dair olan, sağlık, hastalık, lezzet, acı, keder, mutluluk, kudret, acziyet, irade gibi ihdas edilen bilgilerdir. Bunun dışında bir şeyin varlığı hakkında verilen haber ya doğrudur ya da yanlıştır, aynı anda hem doğru hem de yanlış olmasının mümkün olmaması zorunlu bilgidir... Ayrıca utanmak, korkaklık, cimrilik, cesaret, doğruluk gibi duyguları bilmek emarelerin müşahede edilmesiyle ortaya çıkar. Yüzü kızaran kimsenin utandığını anlamak bu çeşit bir bilgidir.*"⁴⁹

Sonuç olarak ifade edebiliriz ki hem zarurî bilgiler hem de bedihî bilgiler, kendilerinden şüphe duyulmaması ve aksini iddia edemememiz açısından, nazar faaliyetinin temelini oluşturmaktadır. Aynı zamanda bu bilgiler, hakkında bilgi sahibi olmadığımız hususların bilinme yolunun nasıl gerçekleştiğini de gösterir. Zira insan zaruri ya da bedihi bilgilere sahip olmasıyla aslında bir vecihten hakkında hiç bilgi sahibi olmadığı hususlara vakıf olur. Böylelikle felsefe tarihinde pek çok tartışmaya

⁴⁶ Bakillânî, *Takrib ve'l-İrşad*, s. 193.

⁴⁷ Bakillânî, *Temhîd*, s. 25.

⁴⁸ Bakillânî, a.g.e., s. 28.

⁴⁹ Bakillânî, a.g.e., s. 30.

sebeup olan Menon paradoksu da bu bakış açısıyla çözüme kavuşturulmuş gözükmektedir.⁵⁰ Kısaca ifade etmek gerekirse bilinmeyen (netice) zaruri bilgilerde (mukaddimelerde) içkin olarak yer aldığından, doğrudan bilgi sahibi olmadığımız husus mutlak olarak meçhul değildir. Bir kimsenin cisimleri bilip onun sonradan yaratılmış olduğunu bilmiyor oluşunu buna örnek olarak verebiliriz.⁵¹ Bu durum yani bilinmeyenin bir vecihten biliniyor olması özel anlamda istidlâl bi's-şahid âle'l-ğâib yönteminin, genel anlamda ise nazari ilimlerin imkânını ortaya koymaktadır.

2.2.3. Nazarî İlimler:

Nazarî ilim ifadesiyle, kendisine nazar edilenin durumu hakkında tefekkür, istidlâl akabinde ortaya çıkan bilgi türü kastedilir. Zaten her ne zaman ilimler mâlumun durumu hususunda fikri, teemmülü ve düşünmeyi öncelirse nazari ilim olarak vasıflanır.⁵² Dolayısıyla burada kastedilen nazar akabinde ortaya çıkan müktesep ilimdir. Bu yaklaşım Eş'ârîlerin kesb teorisine de uygundur. Zira ileride ele alınacağı üzere nazar, zorunlu şekilde ilmi tevellüd eden değil tefekkür ve istidlâl süreçlerinden sonra kulun kesbetmesi, Allah'ın da yaratmasıdır.⁵³

İfade edilmesi gerekir ki bir şeyin nazarî ilim kategorisine girmesi, yani gerisinde tekellüf ve tefekkürü barındırması, onun değersiz bir bilgi ifade ettiği anlamına gelmez. Zira zaruri bilgiler sınırlı olup, nazari ilimler ise böyle değildir. Nazari olarak ifade edilmesi, kategorik olarak gerisinde düşünsel bir çaba barındırması, kendisini şek ve şüphe takip etmesi dolayısıyladır. Bu hususta Cüveynî şunları nakleder: *“Kişinin kendisine dair olan bilgisi, iki zıttın bir araya gelememesi gibi şeyler zaruriyattandır. Bu hususlarda âdet devamlı olup, bu bilgi çeşidi, var olan âdetin aksine imkânsız meydana getirmez. Kişi gafletin ve afetlerin ortadan kalkması durumunda zaruri bilgileri nefsinde bulur. Nazarî ilimler ise böyle olmayıp onda âdet devam etmeyip, âdet ortadan kalkabildiği gibi şek ve şüphe onu takip edebilir. Böylece*

⁵⁰ Menon, hakkında bilgi sahibi olmadığımız hususların mutlak meçhul olduğunu, bilinmiyorsa hiçbir zaman da bilinemeyeceğini şu şekilde ifade eder: *İnsanın ne bildiği ne de bilmediği şey üzerinde araştırmada bulunması mümkündür. Zira bilinen şey üzerinde araştırma lüzumsuzdur, çünkü o şey zaten mâlumdur. Bilinmeyen şeye gelince, ne araştırılacağı bilinmediği için araştırma gerçekleşmez.* Eflatun, *Menon*, çev. Adnan Cemgil, Ankara, Maarif Matbaası, 1942, s. 26.

⁵¹ Hayrettin Nebi Güdekli, *“Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası”* Doktora Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2015, s. 111.

⁵² Bakillânî, *Temhîd*, s. 37.

⁵³ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Mâkâlât*, s. 33.

akıl sahibi, nazarını gözden geçirerek elde edilen sonucu reddetmeye çabalayabilir."⁵⁴

Her ne kadar âdetullah gereği nazar sonucunda elde edilen bilgide şüphe unsuru ihtimal dâhilinde olsa da sahih nazarla gerçekleştirildiği sürece düşünme faaliyeti yakın ifade eder.⁵⁵ Nitekim bir sanat eserini gördüğümüzde onu yapan bir failin olmasını bilmemiz, ya da bir kitap gördüğümüzde onu yazan bir yazarın olmasını düşünmemiz bu tür bilgilerdendir. Bir sanat eserini idrak etmemiz duyu verisine ihtiyaç duyar, sağlam duyulara sahip olunup ve engeller kaldırıldığı sürece bu bilgi, duyu verisine dayandığı için zaruri bilgi olup yakın ifade eder. Bu zarurî/yakin bilgiden hareketle onun bir failinin olduğunu düşünmemiz süreç açısından nazari bir faaliyet olsa da ulaşılan sonuç yakini bir bilgidir. Sonuç olarak her ne kadar nazari ilimler gerisinde teemmül, istidlâl gibi bazı akli faaliyetleri barındırsa da sahih nazarla tesis edilen mâlumun bilgisi ile zaruri bilgi arasında hüküm açısından fark yoktur. Bu durum zorunlu hareket ile iktisabi hareket arasındaki fark gibidir. Vücudun titreme anında ortaya çıkan zorunlu hareketi ile herhangi bir zorunluluğa sahip olmayan bir kimsenin titremesiyle ortaya çıkan hareket -süreçler farklı olsa da- hüküm açısından farklılık arz etmez.⁵⁶

Kaldı ki nazarî ilimler sadece zorunlu-nazarî açısından değil, başka bir nazar faaliyetine asıl olmasıyla da ilk dönem Eş'ârîleri tarafından ele alınmıştır. Buna göre nazar faaliyeti sonunda elde edilen bir bilgi, başka bir nazar faaliyetinin de temeli olmaktadır. Bu hususu Bakillânî şu şekilde örneklendirmektedir: Arazın hâdis olduğunu bilmek, arazın varlığının bilgisine ferdir. Arazın varlığını bilmek ise ârazın varlığı ve hâdisliği ile beraber idrak edilmediğinde mükteseptir. Aynı şekilde cevherin hâdisliğini bilmek, hâdis arazların cevherden ayrılmayacağını bilmeye bağlı olup bu da aynı şekilde mükteseptir.⁵⁷ Buna göre ârazın varlığının bilgisi ile cevherin hâdis olduğunun bilgisi hem mükteseptir hem de bunların üzerine başka bilgilerin inşa edilmesi açısından asıldır. Diğer bilgiler ise asıllar üzerine inşa edilen mükteseb/ferî bilgilerdir.

⁵⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-dîn*, 1969, s. 102.

⁵⁵ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd İnanç Esasları Kılavuzu*, s. 24.

⁵⁶ Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî, *el-Lumâ' fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, s. 90-92.

⁵⁷ Bakillânî, *Temhîd*, s. 38.

Tüm bu açıklamalardan sonra şunu rahatlıkla ifade edebiliriz ki, ilk dönem kelâmında daha işin başında şahid-ğâib dengesi gözümüze çarpmaktadır. Hem ilmin önce kadîm ve hâdis olması hususundaki yaklaşımları hem de ilim tanımındaki kuşatıcı bakış açıları, kelâmcıların tümel bir şekilde malumu bilgi konusu ettiğinin açık göstergesidir. Peki, yöntemin neşet ettiği mâlumların kapsam ve sınırı nedir? Hangi bilgi nesnesi bu yöntem için elverişlidir? Mâlum kategorilerinde ne gibi farklar vardır? Bu ve benzeri sorular, neticenin kendisi üzerine temelleneceği aslın bilgisinin nasıl tespit edileceği hususunda oldukça önemlidir.

3. Bilgi Nesnesinin Kısımları

İlk dönem kelâmcılarının şahid âlemde bilgi nesnesini oluşturan mevcudata yaklaşımları, Tanrı-âlem münasebeti göz önüne alınarak inşa edilmiştir. Buna göre mevcudatın hem bilgi değeri hem de imkânı, mevcudata varlık veren ile ilişkisi çerçevesinde değer kazanmış, bu çerçevede oluşturdukları cevher-âraz teorisi bir taraftan içinde yaşadıkları âlemin bilimsel düzeyde anlaşılmasını sağlarken; diğer taraftan var edenin fiil ve sıfatlarının anlaşılmasına katkı sağlamıştır. İlk dönem Eş'ârilerine göre, hakkında bilgi sahibi olduğumuz âlem mevcut olmasıyla Tanrı'ya delâlet etmekte, dolayısıyla âlemde ya da diğer bir ifadeyle şahitte var olanlar, kendileri aracılığıyla metafiziksel önermeler kurulabildiği sürece değerli hale gelmektedir. Bu gaye doğrultusunda mâlum yani bilgi nesnesine konu olan şey öyle bir taksim edilmelidir ki, bilgiye konu olması açısından hem şahidi hem de ğâibi kuşatılabilirsin. Bu çerçeve doğrultusunda Bakillânî mâlumu şu şekilde tasnif eder:

“Mâlumat (bilgi nesnelere) mâdum (yokluk) ve mevcut olmak üzere iki kısımdır. Mevcut, kevne (oluş) tabî olan ve varlığı sabit şeydir. Çünkü şeyin manası bize göre mevcut demektir. Lügat ehlinin görüşü de buna delâlet eder. Onlara göre “şey” nesnenin sübutu olup, “leyse bi-şey” (şey olmayan) ise varlığının nefyedilmesidir. “Zeyd'den hiçbir şey almadım” ya da “Ondan bir şey işitmedim” örneklerinde olduğu gibi. Bunun mukabili olan; bir şey aldım ya da bir şeyi gördüm ifadeleri, zikredilenin mevcut olduğunu gösterir. Buradan hareketle her “şey” mevcuttur her mevcut da “şey”dir. Mâdum ise mutlak yokluk olup “şey” olmayandır.”⁵⁸

⁵⁸ Bakillânî, *Temhid fi'r-Red âle'l-Mülhideti'l-Muâtilla*, thk. Mahmud Muhammed el-Hadirî, Beyrut, Darü'l Fikri'l Arabi, s. 40.

O Mûtezîle'nin *mâdumun şeyiyyeti* düşüncesine karşı çıkararak,⁵⁹ mâdumları en genel kategori yapmak yerine, mâlumları en genel kategori olarak kabul etmiştir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, mevcut mâlumların ontolojik varlığı olumlanırken; mâdumdan ise bu varlığın sübutunun nefyedilmesidir. Bu da gösterir ki mâdumlar ontolojik bir hakikate sahip olmasalar da bilgiye konu olması açısından bir hakikate sahiptir. Nitekim Bakıllânî bundan hareketle mâdumları çeşitli kısımlara ayırmıştır:

- a) Var olması imkânsız olan mâdumlar: Bunlar, geçmişte var olmamış, gelecekte de var olmayacak mâdumlardır. İki zıddın bir araya gelmesi, bir cismin aynı anda iki mekânda bulunması kabilinden, şu ana kadar gerçekleşmemiş gerçekleşmesi de aklen caiz olmayan şeylerdir.
- b) Var olması bir yönden imkânsız olan mâdumlar: Bunlar, Allah'ın gerçekleşmeyeceğini bildiği ve gerçekleştirilmeyeceğini haber verdiği şeylerdir. Âlemin benzerinin yaratılması, ahiret ehlinin dünyaya tekrar döndürülmesi kabilinden olanlar bu kısma girmektedir. Bu kısma giren mâdumlar aklen caiz görünse de nakil açısından caiz değildir.
- c) Şu an için var olması imkânsız olan mâdumlar: Bu kısımdakiler imkânsızlık açısından zamanla kayıtlanmış olup, içinde yaşadığımız zaman içerisinde gerçekleşmeyecek, ancak gelecekte gerçekleşmesi mümkün olanlardır. Hesap, ceza, mükâfat, kıyamet vakti gibi Allah'ın bildiği ve bizlere gelecekte olacağını haber verdiği şeyler bunlara örnektir.
- d) Geçmişte var olan mâdumlar: Bunlar ise zamansal açıdan geçmişte var olmuş, sona ermiş, şu an için mâdum olan tasarruflarımızdır. Oturmak, kalkmak, konuşmak gibi içinde bulunduğumuz zaman diliminin öncesinde yaptığımız eylemler bu sınıfa girer.
- e) Makdur ya da mümkün mâdumlar: Bunlar, gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini bilmediğimiz, var olması ne aklen ne de naklen imkânsız olan mâdumlardır. Bu sınıfa girenler gelecek açısından mümkün olup Allah'ın o şeyi yapip

⁵⁹ Eş'ârîler açısından şey olmak ile mevcut olmak arasında müsavat ilişkisi vardır. Buna göre vücut, şey olmaklığı gerektirirken, vücudun yokluğu ise şeyiyyetin nefyini gerektirmektedir. Bu hususta Cüveynî şunları ifade eder: “Her şey mevcuttur, her mevcut şeydir. Şey olmaklıkla vasıflanamayan mevcut değildir, vücut ile vasıflanamayan da şey değildir.” Ayrıntılı bilgi için bkz: *eş-Şâmil fi Usûli 'd-dîn*, 1969, s. 130.

yapmayacağını bilmediğimiz, onun kaderine matuf olan mâdumlardır. Bir cismin sakinken hareketli hale gelmesi ya da hareketliyken sakin hale gelmesi bu sınıfa girer.⁶⁰

Cüveynî, ise mâlumları üç kısımda inceler ve şunları ifade eder: *Açıktır ki mâlumlar üç kısma ayrılmaktadır. Bunlardan ilki vücud, ikincisi yokluk ve [niteliğin ya da vücudun] bulunmaması, üçüncüsü ise tek başına varlık veya yoklukla nitelenmeyen vücudun vasfı olup ona tabi olan hâllerdir.*⁶¹

Buna göre istidlâl bi's-şahid âle'l-ğâib yönteminin temelini oluşturan mâlumlar, mâdumlar dışında kalan mevcut kategorisindeki her şeydir. Mevcutlar, kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye ayrılır. Bu iki kısım varlık yüklemine kendisine yüklenmesi açısından ortaktır. Hâdisler ise cevher, araz ve bunların terkibinden oluşan cisimler olmak üzere üç kısımdan meydana gelir. Kadîm dar anlamıyla gayba karşılık gelirken, muhdes mevcutlar ise yöntemimizdeki şahide karşılık gelmektedir. Yöntemin üzerinde hareket ettiği asıl kısım da burasıdır. Muhdes mevcutları temel alan yöntemimiz, bir nazar faaliyeti olarak bazen zorunlu bilgiler temelinde, bazen de kesbi bilgiler üzerinden kâdime doğru dikey olarak hareket eder.

Asıl konuya giriş mahiyetinde bahsettiğimiz bilginin hakikati, ilim-mâlum ilişkisi, bilgi nesnesinin ontolojik konumu, bilgi kategorileri vs. gibi konular yöntemimizin epistemik değerinin anlaşılması açısından oldukça önemliydi. Üzerinde durmamız gereken bir diğer önemli mevzu ise ilk dönem kelâmcıları açısından nazar ve istidlâl mahiyetidir. Çünkü ilk dönem kelâmcıları açısından bilinenden bilinmeyene akıl yürütmenin kendisinde anlam kazandığı en genel düşünce faaliyeti nazar ve istidlâldir. Bu aynı zamanda kelâmî akıl yürütmelerin de omurgasını oluşturmaktadır. Biz de bu durumun önemini farkında olarak; öncelikle Eş'ârîlerin nazar ve istidlâl kavramına yaklaşımlarını, nazarın kısım ve hükümlerini açıkladıktan sonra nazar ve istidlâl faaliyetinin bir çeşidi olan istidlâl bi's-şahid âle'l-ğâib yöntemine giriş yapmayı, sistematik olma açısından uygun buluyoruz.

⁶⁰ Bakillânî, *Temhîd*, s. 34-36.

⁶¹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli 'd-dîn*, 1969, s. 640. Hâl teorisine ilerleyen bahislerde değinilecektir.

4. Düşünme Faaliyeti Olarak Nazar ve İstidlâl

4.1. Nazar

Nazar faaliyeti hem duyuşsal nesnelere bilinmeyen yönlerini hem de duyuş verisine ait olmayan, gözlemlenemeyen unsurları bilebilmenin ilk adımıdır. Bu açıdan nazar, kelâm ilminin en temel yapı taşıdır. Nitekim cevher-araz ontolojisi nesnelere gözlemlenen durumlarından hareketle sistemleştirilmiş, böylece hakkında önceden bilgi sahibi olunmayan bir ontoloji ortaya çıkmıştır. Aynı şekilde metafizik önermelerin nüveleri de nazar sayesinde ortaya konmuştur. Çünkü ne cevher-araz ontolojisi ne de Tanrı'nın varlığı hakkında konuşmak doğrudan zaruri bilgiler ile gerçekleşmez. Zira vahyin bilgisi Allah'ın varlığına, onun varlığını bilmek ise nazar faaliyetine bağlıdır. Dolayısıyla Allah'ın varlığının bilgisi devr ve teselsüle düşmeden ortaya konulacak akli ispatlara ihtiyaç duyar. Bu hususta Cüveynî'nin şu ifadeleri nazar faaliyetinin önemini göstermesi açısından önemlidir: *“Ümmet Allah'ın bilinmesinin vacip oluşu hususunda icma etmiştir: Allah'ın bilinmesinin yolunun nazar olduğu da aklen aşikârdır. Çünkü vacip olan şeyin bilinmesine sebep olanın kendisi de vaciptir.”*⁶²

Daha önceki kavram analizlerinde olduğu gibi âlimlerin üzerinde uzlaşa sağladığı tek bir nazar tanımı yoktur. Nazar kavramı bazen genel bir düşünme faaliyetini ifade edecek şekilde kullanılırken, bazen de istidlâl'e yakın bir anlam içeriğinde tanımlanmıştır. Biz lafzi ihtilafa takılmaksızın genel hatlarıyla bir çerçeve sunmaya çalışacağız.

Nazar; sözlükte bakmak, beklemek, düşünmek, tedebbür etmek, tefekkür etmek, istidlâl gibi manalara gelmektedir.⁶³ Nazar kavramı hususunda İmam Eş'ârî'den gelen iki tanım vardır. O tanımların ilkinde şunları ifade eder; *“Nazar, hakkında nazar edilenin durumunu, kendisi dışındakinin durumu göz önüne alınarak, hakkında nazar edilene döndürülmesi ile hükümde kendisine ortak olanın ve muhalif olanın bilinmesi için yapılan teemmül ve fikir faaliyetidir.”*⁶⁴ Diğer tanımda ise o şunları ifade eder: *“Nazara gelince o; fikir, teemmül, itibar ve ölçüt olup; duyuş*

⁶² Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd İnanç Esasları Kılavuzu*, s. 44.

⁶³ Salima Leyla Gürkan, *"Nazar"*, *DİA*, c. XXXII, s. 444.

⁶⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Mâkâlât*, s. 21.

verisinden ğâib olanı, illetteki birlik ve manadaki eşitlik sebebiyle bilinme imkânı olana döndürmektir.”⁶⁵ İmam Eş’ârî’nin bu tanımları göz önüne alındığında onun nazar ile kastettiğinin, belirli kurallara sahip sistematik düşünce faaliyeti olduğu anlaşılır. Her iki tanım da dikkat edilmesi gereken iki husus vardır. Bunlardan ilki nazarın düşünmeyi de içine alacak geniş bir şekilde ele alınmasıdır. İkincisi ise, araştırma konusu olan şeyin bilgisinin, aralarındaki ortaklık sebebiyle bir başka şeye nispetle elde edilmesidir. Bu husus bilinenden bilinmeyene hareket etmeyi ifade ederken aynı zamanda kıyası da çağrıştırmaktadır. Öyle ki onun ikinci tanımı tezimizin konusu olan istidlâl bi’ş-şahid âle’l-ğâib yöntemini ifade etmektedir.

Kâdî Abdülcebbar da bu yaklaşıma benzer bir tutum sergilemektedir. Nitekim o nazarı; marifetullaha ulaştırın gerçek deliller üzerinde akıl yürütmek olarak tanımlamıştır.⁶⁶ Buna göre nazar, gerisinde fikir, teemmül ve tefekkürü barındıran düşünmenin en genel kategorisi olmaktadır. Cüveynî ise nazarı sadece ğâib açısından değil tüm düşünme faaliyetlerini içerecek şekilde tanımlamıştır. Ona göre nazar, *kişinin bilgi ve zann-ı galibe ulaşmasını sağlayan fikirdir.*⁶⁷ Bu tanıma göre nazar, bilgi anlayışına paralel olarak sahih bilgi ile özdeşleştirilmiş hem süreci hem de sürecin sonunda elde edilecek matlubu içine alacak şekilde kapsamı genişletilmiştir.

İlk dönem kelâmcıları nazar faaliyeti sonucunda doğru bilgi edinme gayesinde olsalar da doğru düşünme kurallarının kendisinde anlam kazandığı mantık ilmi henüz kabul görmediğinden, nazar faaliyetinin sistematik kuralları, onlar tarafından tafsilatlı bir şekilde incelenmemiştir. Her ne kadar yüzeysellik taşısa da nazar faaliyetinin içeriğine dair en sistematik yaklaşım, tespit edebildiğimiz kadarıyla Cüveynî’ye aittir. O genel hatlarıyla nazarı sahih ve fasit olmak üzere ikiye ayırmış daha sonra nazar faaliyetinde olması gereken bazı hususlara değinmiştir. Ona göre sahih nazar, kurallarına uyulduğu ve bilginin oluşmasına bir engel olmadığı sürece, nazar süreci tamamlandığında, nazar edilen hakkında (manzurun fih) bilginin hâsıl olmasıdır.⁶⁸

⁶⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü’l-Mâkâlât*, s. 17.

⁶⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l Usuli’l Hamse - Mu’tezile’nin Beş İlkesi*, s. 70.

⁶⁷ Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd İnanç Esasları Kılavuzu*, s. 25.

⁶⁸ Takiyüddîn el-Muktarah, *Şerhu’l-İrşâd*, s. 123. Eş’ârilere göre sahih nazar vasıtasıyla bilginin ortaya çıkması, mu’tezilenin iddia ettiği gibi sahih nazarın bilgiyi zorunlu olarak tevliid etmesi değildir. Çünkü Eş’âriiler, tevliid yoluyla kudreti aşan fiillerin varlığını kabul etmezler. Eş’âriiliğın ontolojisinde bir arazın başka bir arazla kaim olması mümkün değildir. Bu açıdan nazar, araz olması hasebiyle zorunlu olarak ilmi gerektirmez. Nazarın illet, bilginin ise mâlul olarak kabul edilip ilmi zorunlu bir şekilde

Fasit nazar ise delilin kuralları dışına çıkılması ya da başlangıçta doğru bir temel üzerine hareket etmesine rağmen harici bir unsurun araya girmesidir.⁶⁹ Peki, hangi kurallara uyulduğu takdirde ilim meydana gelecek ya da hangi kurallar ihlâl edildiğinde matluba ulaştırmayacak?

Bir zaruretin reddedilmesine yol açan her nazar batıldır.⁷⁰ Buna göre nazar faaliyeti sonucunda elde edilen bilginin zarurî bilgilerle çelişmemesi gerekir. Daha önce ifade edildiği gibi, zarurî/bedihî bilgiler duyu verisiyle elde edilen ya da tefekküre ihtiyaç duymaksızın, insan nefsinde yerleşik olarak bulunan bilgilerdir. Zarurî bilgilerin ortadan kalkması muhal olduğu için hakkında şüpheye düşülmez. Dolayısıyla nazar sonunda elde edilen bilgi; üzerinde temellendiği herhangi zarurî bir bilginin ortadan kalkmasına sebep olmaması gerekir.

Nazarın sıhhati hakkında ifade edilmesi gereken bir diğer husus ise; nazarın, hakkında nazar edilenden farklılık arz etmek zorunda olmasıdır. Nitekim Cüveynî bunu şöyle ifade etmektedir: *Nazarın, hakkında nazar edilen ile aynı olması bilginin kesinliği ile çelişir; çünkü elde edilen şeyin peşinden koşulmaz.*⁷¹ Bu durumda nazar faaliyeti daha sürecin ilk başında bilgi ile eş değer olur ki bu da hâsılın tahsili olacağından bilinenden bilinene bir akıl yürütme olur ve bu nazar faaliyetini anlamsız kılar.

Peki, nazar işleyişi bakımından herhangi bir kısımlandırmaya tabi tutulabilir mi? Bu hususta Cüveynî'den gelen nakillerde bazı muhakkiklerin nazarı celî ve hafî olmak üzere ikiye ayırdıkları ifade edilmiştir. Buna göre nazar, tek bir öncüle dayanıyorsa bu celî, iki zaruri önermeye dayanıyorsa bu diğerinden daha gizli olduğu için hafî olarak isimlendirilmiştir. Burada kastedilen ulaşılan sonucun doğruluğunun derecelendirilmesi değil, matluba ulaşma sürecinde meydana gelen farklılıktır. Çünkü Eş'ârîlere göre bir şeyin hakikatine işaret eden nazar faaliyeti, sonucu bakımından

meydana getirmesi de onlar açısından mümkün değildir. Sahih nazar sonucunda ilmin ortaya çıkması ancak âdetullah gereğince Allah'ın yaratmasıyla olur. Bu hususu İmam Eş'ârî şöyle ifade eder: *Mahsus bir nazardan ilmin zorunlu olarak ortaya çıkması caiz değildir. Çünkü hem nazar hem de ilim, ortaya çıkması bakımından Allah'ın yaratmasıyla olur.* Ayrıntılı bilgi için bkz: İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Mâkâlât*, s. 33.

⁶⁹ İbn Fûrek, a.g.e., s. 25.

⁷⁰ İbn Fûrek, a.g.e., s. 26.

⁷¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd İnanç Esasları Kılavuzu*, 27.

diğerinden daha doğru diye isimlendirilemez. Nasıl ki yürüyen bir adam yolda maksadının durumuna göre hareket ederse nazar faaliyetinde bulunan kimse de böyledir.⁷²

Sonuç olarak şunları ifade edebiliriz: Hakkında bilgi sahibi olmadığımız şeye daha önce bildiklerimizden hareketle yeni bir bilgi elde etme durumunu, ancak doğrulanabilir ve yanlışlanabilir şeyler üzerinde elde ederiz ki bu nazar faaliyetidir. Yoksa kelâmcılara göre mutlak anlamda zihnimize tasarladığımız ve hakkında düşündüğümüz elimizdeki kalem, masadaki bardak nazar faaliyeti olmamaktadır. Onların nazar ile kastettikleri, nesnelere yüklenilebilen vasıflar ya da bu nesnelere hareketle elde edilen delillerden medlûllere doğru işleyen düşünce faaliyetidir. Bu nesnenin gerçek faili kimdir? Diğer nesnelere olan benzerlik yönü nedir? Nesnenin yapısal (cevher-araz) özellikleri nelerdir? Gibi sorulara cevap aranarak bilinenden bilinmeyene doğru bir süreç başlar ki bunun en genel ifadesi nazardır.

4.2. İstidlâl

İstidlâl delle (دل) fiilinin istifâl babına aktarımıyla türetilen istedelle (استَدَل) fiilinin mastarıdır. Lügatte “delil talep etmek/araştırmak” manasına gelen istidlâl kelimesi, ıstilahî olarak ise herhangi bir önerme hakkında diğer önermelerden hareketle, kanıt öne sürme işlemlerinin tümünü kapsayan bir kavram olarak tanımlanır.⁷³ İstidlâl kavramı sadece kelâm literatüründe değil nahiv, fıkıh, tefsir gibi diğer ilimlerde de kullanılmıştır.

Nazar ile istidlâl arasında keskin ayrımlar olmayıp istidlâl bazen genel bir düşünce, bazen nazar manasında kullanılmıştır. Ama genel olarak ifade edilebilir ki, istidlâl nazar faaliyeti sonucunda elde edilen delillerin tertip ve sistematize edilmesidir.⁷⁴ Bu yaklaşıma göre genel anlamıyla nazar, istidlâle mâlûmat sağlamaktadır. Özel anlamıyla ise deliller üzerinde teemmül etmektir. Bu hususta Eş'âri şunları ifade eder: *İstidlâl eden kimse istidlâl faaliyetiyle bilmediği şeyi, bilinene irca ederek ve bilinendeki hükmü istinbat ederek hakkında bilgi sahibi olmadığı şeyi*

⁷² Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-dîn*, 1969, s. 105.

⁷³ *El-Mevsu'âtul-Felsefiyye el-Arabiyye, Ma'hedu'l-İnma'l-Arabi*, Beyrut, Daru't-Talia, 1997, 1/56.

⁷⁴ Davut İltaş, *Kelâmcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı*, İstanbul: İSAM, 2020, s. 50.

*ulaşmak ister.*⁷⁵ Buna göre istidlâlin de iki anlamı vardır. Bu anlamlardan ilki delaleti çıkarma, ikincisi ise delaleti talep etmedir. Bunlardan ilki delaleti istinbat etmek olup kişide bulunan nazar ve tefekkür halidir. Diğeri ise delaleti talep eden ve delaleti talep edilmiş olan olmak üzere iki unsuru gerektirir.⁷⁶ Biz birinci kullanımını temel alarak bu başlık altında incelememiz gereken diğer önemli bir meseleye işaret etmek istiyoruz.

İlk dönemde istidlâl çeşitlerine göz attığımızda kelâmcıların bilgi ve ontoloji bahislerinde gösterdikleri hassasiyeti istidlâl yöntemlerinin işleyişinde göstermedikleri fark edilir. Buna göre yöntemlerin genel olarak tanımı yapılmış, işleyişi üzerinde genel bilgiler verilmiştir. Biz yöntemlerin işleyişi hususunda bazı ayrıntıları uygulamada görmekteyiz. Yani yöntemin gerekliliklerini, âlimin murızını ilzam ederken ya da bir şeyin hakikatini ortaya koyarken tespit edebilmekteyiz. İlk dönemde bilinmeyene ulaşma ya da bilineni takrir etmek amacıyla ortaya konulan yöntemlerin bazıları şunlardır: Sebr ve taksim, bir şeyin sıhhatini ya da butlanını benzerine delil olarak getirmek, dil ehlinin tevkifiyle (icma) istidlâl, mucize ile istidlâl ve istidlâl bi'ř-şahid le'l-ġibtir.⁷⁷ Bu yöntemlerin kimisi belli bir konuya has bir şekilde, kimisi ise pek çok meselede kullanılmıştır. Örneğin mucize ile istidlâl belli bir konuya mahsus olarak nübüvvetin ispatı dolayısıyla vahyin doğruluğu için kullanılırken,⁷⁸ sebr ve taksim bazen bilinmeyene ulaşmada bazen muarızı ilzam etmek amacıyla bazen de illeti tespit etmek amacıyla kullanılmıştır.⁷⁹

Bu yöntemlerin hiçbirisi ilk dönemde hem kapsamı hem de kullanımı açısından istidlâl bi'ř-şahid le'l-ġib yönteminin konumunu elde edememiştir. Verilen bu bilgiler ışığında bundan sonraki bölümde yöntemin başta tanımı, kapsamı, şartları ve yöntem üzerine getirilen eleştiriler olmak üzere doğrudan yöntemle alakalı meselelere temas etmeye gayret edeceğiz.

⁷⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Mklt*, s. 287.

⁷⁶ İbn Fûrek, a.g.e., s. 286.

⁷⁷ Bakillânî, *Temhîd*, s. 32-38.

⁷⁸ Bakillânî, *Temhîd*, s. 41.

⁷⁹ mer Türker, "Eş'r Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", s. 7-8.

İKİNCİ BÖLÜM

İSTİDLÂL Bİ'Ş-ŞÂHİD ÂLE'L-ĞÂİB YÖNTEMİ

Kelâmi akıl yürütmenin omurgasını oluşturan, metafiziksel önermelerin kendisinde anlam kazandığı istidlâl bi'ş-şahid âle'l-ğâib yöntemi; ilk dönem kelâmında hem Mu'tezile hem de Eş'ârîler tarafından titizlikle kullanılmıştır. Nitekim her iki ekol ihtilafa düştüğü pek çok meselede bu yöneme başvururken, sistemsel açıdan Tanrı hakkında konuşabilmenin imkânını da bu yöntem sayesinde elde etmişlerdir. Eş'ârî kelâmcıları cevher-âraz teorisiyle oluşturdukları ontoloji sayesinde eşyadaki nitelikleri ve değişimi açıklama imkânı bulmuşlardır. Böylelikle insanlık tarihi kadar eskiye giden değişimin ilkesi nedir? Sorusuna Tanrı-âlem münasebeti çerçevesinde rasyonel deliller üretebilmişlerdir.⁸⁰ Yani Tanrı'nın zat ve sıfatları hem fiziksel hem de epistemolojik alanda bu sıfatların taalluk ettiği nesnelere karşılık bulmuştur. Çünkü bir kelâmcı açısından epistemolojik ya da ontolojik bir unsur, ancak yaratıcıyla bağı kurulabildiği sürece değer kazanır. Bu durum *şahit* olarak kategorize ettikleri içinde yaşadığımız âlemin Tanrı ile bağının kurulması açısından önemliken, aynı zamanda şahitten hareketle *ğâibin* yani Tanrı'nın zat ve sıfatlarının açıklanması açısından önemlidir. Böylelikle şahitte zorunlu bilgilerden hareketle nesne ve kişiler hakkında verdiğimiz hükümler, değişmez ve kendisinden ayrı olunamaz bir şekilde metafizik bir karaktere bürünerek *ğâibte* karşılığını bulacaktır. Çünkü ilk dönem kelâmı açısından hakikatler, şahit ve *ğâibte* farklılık arz etmez.⁸¹

Yöntemimiz kelâm tarihi açısından incelendiğinde aslında ilk nüvelerini fıkıh usulünde ve nahiv ilminde bulur. Hem icmalî deliller üzerinde yapılan tartışmalar hem de Arap dilinin belirli sistematiğe ulaşması kıyas işlemi sayesinde gerçekleşmiştir. Ancak kıyas başlığı altında ele alınan tüm hususlarda her disiplin kendi dinamikleri açısından kıyas konusuna yaklaşmıştır. Örneğin fıkıh usulünde ele alınan illet kıyası, delâlet kıyası, şebek kıyası istidlâl bi'ş-şahid âle'l-ğâib yöntemini anımsatsa da içerik

⁸⁰ Bu bakış açısının en bariz göstergesini kelâmcıların kullandığı imkân delilinde görmekteyiz. Nitekim onlar âlemde var olan değişim olgusu üzerine kurdukları bu delil ile bir taraftan hem Tanrı'nın varlığına ulaşmışlar, diğer taraftan ise Tanrı-âlem münasebetini tesis ederek yöntemimizin kullanımına kapı aralamışlardır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Metin Yıldız, *Kelâm Kozmolojisi Mu'tezile'nin Âlem Anlayışı*, İstanbul, Endülüs yay., 2020, s. 30.

⁸¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XIV, s. 13.

açısından bazı farklar vardır.⁸² Bu farklılıkların olması da ilimlerin metodolojisi açısından doğaldır. Çünkü her disiplin kendi mevzusuna nispetle oluşturduğu metodolojisiyle bilgi nesnesine yaklaşmaktadır.

Kelâm tarihi açısından bu yöntemin kullanımı Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857)'ye kadar gitmektedir. Nitekim o şöyle söylemektedir:

*“Akıl delili, delil de akli barındırır. Delili ortaya çıkartan şey ise akıldır. Hem doğru haber hem de duyulara apaçık olan şey yani âyan, delillendirmede asıldır, dolayısıyla da illettir. Asıl varken ferin olmaması veya fer’ varken aslın olmaması durumunda istidlâlde bulunmak mümkün değildir. Ğâib olana delâlet eden şey, şahid olup ğâib ve asıl olmadan fere/ğâibe delâlet yapılamaz.”*⁸³ Bu ifadeler hem akıl hususunda Eş’ârî mezhebinin anlayışına uygundur hem de yöntemi oldukça veciz bir şekilde özetlemektedir. Nitekim asıl-fer’ hususunda kurduğu ilişki aslında yöntemin hakikat ortaklığından hareket eden şeklini tefsir etmektedir.

Bu yöntem pek çok isimle ifade edilmiştir. Bunların en meşhurları şunlardır: İstidlal bi’ş-şahid âle’l-ğâib, kıyas-ı ğâib âle’ş-şahid, ilhâkî ğâib bi’ş-şahid, reddü’l-ğâib âle’ş-şahid şeklindedir.⁸⁴ Her ne kadar isimlendirme farklı olsa da mefhum olarak kastettikleri aynıdır. Yani şahidi asıl kabul edip, ğâibe (fer’e) ulaşma çabasıdır.⁸⁵ Biz hem yaygın kullanımı hem de istidlâl çeşitlerinin bir türü olması hasebiyle “istidlal bi’ş-şahid âle’l-ğâib” terkinini kullanmayı daha uygun bulduk.

Yöntemimizin anlaşılması için ortaya konulması gereken ve tanımını yapmakta lüzum gördüğümüz kavram ikilisi şahit ve ğâibtir. *Şahit ile kastedilen duyularla ya da zorunlu olarak bilinendir. Ğâib ise duyusal alana girmeyen, doğrudan zaruriyyat ve duyu idrakiyle bilinme yolu olmayandır.*⁸⁶ Şahid ve ğâib terimlerine bu şekilde yaklaşmanın epistemik, ontolojik ve de metafizik boyutları vardır. Şöyle ki; duyu verisinin ve zaruri bilgilerin kendisinde yer aldığı, hakkında şüpheye düşülmesi kelâmcılar açısından muhal olan şahide karşılık gelirken, ğâib bunun tam aksidir.

⁸² Muhammed Abid el- Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli İstanbul, Mana yay., 2020, s. 210-213.

⁸³ Hâris el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, İrbid: Dârü’l-Kindî, s. 232-233.

⁸⁴ Abdülaziz Abdüllatif Mürşidi, *Kıyasu’l Ğâib âle’ş-Şahid fi Fikri’l İslami*, s. 27.

⁸⁵ Nasîrüddîn Tûsî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*, thk. Süleyman Dünyâ, Beyrut, Müessesetü’n-Numân, 1993, c. III, s. 472.

⁸⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü’l-Mâkâlât*, s. 14.

Dolayısıyla bilen özne açısından şahadet ilim, müşahede ise mâlum olmaktadır. Bu ifadeler şahidin ve ğâibin epistemolojik boyutudur. Ontolojik olarak ise şahid ile kastedilen insan ve diğer canlı türlerinin kendisinde vücut bulduğu, içinde yaşadığımız âlem olmaktadır, ğâib ise; Tanrı, melek, cin, şeytan vs. gibi doğaüstü mevcutlara işaret eder.⁸⁷ Şahitte elde edilen bilgilerin, varlık ve yaratıcıyla olan bağlantısı düşünüldüğünde şahit-ğâib kavram ikilisinin metafiziksel boyutu ortaya çıkmış olacaktır. Çünkü bir kelâmcı açısından Tanrı hakkındaki bilgilerimizin temelini, nazar faaliyeti ve bu faaliyet sonucunda ulaştığımız bilgilerin belirli formlara aktarılması oluşturmaktadır. Yani Tanrı hakkında konuşmanın imkânı, önce içinde yaşadığımız mümkün âlemin bir müessire ihtiyacı olduğunu bilmemizden geçmektedir.⁸⁸ Kısaca şahid ve ğâib kavramları yöntemimiz açısından iki açıdan değerlendirilebilir. Bunlardan ilki içinde yaşadığımız âlemde yatay düzlemde bilinenden bilinmeyene hareket etmektir.⁸⁹ İkincisi ise yöntemimizin de kapsamını ifade edecek olan ve ilk dönemde kelâmcıların üzerinde ısrarla durdukları şahitte elde ettiğimiz bilgilerin, dikey bir şekilde Tanrı hakkında yani onun zat ve sıfatları hakkında kullanılmasıdır. Bu da yöntemimizin metafizik boyutunu ifade eder.

Şahid-ğâib dengesi üzerinden yöntemin kapsayıcılığını İbn Fûrek şu şekilde özetler: *Şahit ve ğâib terimleriyle kastedilen [sırasıyla] şunlardır: asıl-fer, hakkında nazar edilen-nazar edilenin hükmünün kendisine döndüğü şey, malum-malumdan bilgisi talep edilip hakkında şüphe duyulan şeydir.*⁹⁰ Bu açıklamaya göre şahit terimi; kıyasta asıl, nazar faaliyetinde hakkında nazar edilen, bilgi nesnesi açısından hakkında şüphe olmayan yakini bilgi olmaktadır. Ğâib ise kıyasta fer, nazar faaliyetinde ortak vasıf sebebiyle nazar edilenin hükmünün kendisine döndürüldüğü matlub, bilgi nesnesi açısından doğrudan bilgisine ulaşamadığımız unsur olmaktadır.

İstidlâl bi’ş-şahid âle’l ğâib ilk dönem kelâmcıları tarafından çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Bu tanımların bir kısmı doğrudan yöntemin işleyişini tasvir ederken,

⁸⁷ Nail Karagöz, “Mâturîdî’de Şâhidin Gâibe Delâleti Metodu”, *Kader Dergisi*, sy. 2, 2019, s. 325.

⁸⁸ Fahreddin er-Razi, *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş, İstanbul, Klasik Yayınları, 2019, s. 38.

⁸⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü’l-Mâkâlât*, s. 287.

⁹⁰ İbn Fûrek, a.g.e., s. 310.

bir kısmı ise kurucu unsurları göz önüne alınarak yapılmıştır. Genel olarak bu yöntem ortak bir vasıf sebebiyle, bir fer'i asla ilhak etmekten ibarettir.⁹¹

Bakillânî ise yöntemi işleyişi açısından şu şekilde tasvir etmektedir: *Şahitte bir şeye hüküm ve vasıf vermek herhangi bir illet sebebiyle gerçekleşir. Ğâibte de bu sıfatla vasıflanana aynı hüküm gerekmektedir. Ğâibin bu hükme layık olması, şahitte bir şeyin bu sıfata layık olmasında olduğu gibi bir illet sebebiyle gerçekleşir. Herhangi bir gerektirici olmaksızın bir sıfatla vasıflanması layık olmayana delilin ikame edilmesi imkânsız bir duruma işaret eder.*⁹² Her ne kadar Bakillânî açık bir şekilde istidlâl bi's-şahid âle'l-ğâib yöntemini lafzen zikretmese de ilerleyen satırlarda verdiği örnekler bu yöntem hakkında konuştuğunu göstermektedir. Nitekim ona göre bir kimsenin âlim ya da kâdir olarak vasıflanması kendisinde bu sıfatı ortaya çıkartacak bir illet sayesinde.⁹³ Bu örnekte Bakillânî şahitte hükmü gerektiren illetin Ğâibte de bu hükmü gerektireceğine vurgu yaparak yöntemin illet üzerinden hareket eden şekline atıf yapmaktadır. Bunu daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse; "Biz şahitte kendisinden fiil ortaya çıkan kimseye fâil olma hükmünü/sıfatını vermekteyiz, Tanrı'nın bu âlemi yaratması bir fiildir. O halde Tanrı fâildir." Böylelikle fiilin ortaya çıkması illet olarak hem şahitte hem de Ğâibte fail hükmünü gerektirmektedir.

Cüveynî, Bakillânî'nin illetin işlevselliği üzerinden yaptığı bu tasviri, yöntemin diğer şekillerini de içerecek bir yaklaşımla şu şekilde ifade eder: *Câmi'(münasebet) sebebiyle, şahitteki hükümle gâibe hükmetmektir.*⁹⁴ Aslında bu tanımda geçen, cami' bir usul terimi olarak; asıl (*makisun aleyh*) ile fer' (*makis*) arasındaki müşterek illet olmaktadır.⁹⁵ Ancak Cüveynî bu tanımda cami terimini; illet, şart, delil ve hakikat gibi yöntemin üzerinde hareket ettiği ve şekil/vecih olarak isimlendirdiğimiz hususları içine alacak şekilde genişletmiştir.⁹⁶ Hem Bakillânî'nin hem de Cüveynî'nin yönetime dair yaptıkları tanımlar her ne kadar tam bir tanım ifade etmese de illet, şart, hakikat vs. gibi hususları zikretmeleri bu yöntemi diğer

⁹¹ Ebu Hamid el-Gazzâlî, *Esasu'l-Kiyas*, çev. Hasan Hacak, İstanbul, YEK Yayınları, 2019, s. 46.

⁹² Bakillânî, *Temhîd*, s. 32.

⁹³ Bakillânî, a.g.e., s. 32.

⁹⁴ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd İnanç Esasları Kılavuzu*, s. 84.

⁹⁵ Hulusi Kılıç, "CÂMÎ", *DİA*, 1993, c. VII, s. 93.

⁹⁶ İmamü'l-Harameyn Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-dîn*, ed. Richard M. Frank, Tahran: Müesses-e-i Mütâlaât-ı İslâmî Dânişgâhı McGill Şu'be-i Tahran, 1981, s. 65.

yöntemlerden temyiz ettiklerini göstermektedir. Nitekim sayılan bu vecihlerin hiçbirisi diğer istidlâl yöntemlerinde zikredilmemiştir.⁹⁷

Mu'tezilî âlimler ise her ne kadar yöntemin taşınması gereken şartlar hususunda Eş'ârîlerden farklı düşünceler de yöneme metafizik ve epistemolojik açıdan yaklaşımları aynıdır. Nitekim varlığı kuşatma ve varlık hakkında şahit ve ğâib ilişkisi çerçevesinde tümel bir bakışla hakikate ulaşma isteği her iki kelâm ekolü açısından ortaktır.⁹⁸ Bu durum ise Tanrı hakkında konuşmanın imkânını kendisinde bulduğumuz yöntemin aslında ilk dönem kelâmının ortak bir ürünü olduğunu göstermektedir. Kâdî Abdülcebbar bu yöneme seleflerinin şu şekilde yaklaştıklarını ifade etmektedir: *Ebu Hâşim Cübbai istidlâl bi's-şahit âle'l ğâib hususunda iki vecih olduğunu ifade etti: Bunlardan ilki delâlette ortaklık, ikincisi ise illette ortaklıktır. Ebu Hâşim bu yöntemi bilinenden bilinmeyene istidlâl olarak kabul etti. Ancak bu bakış açısı tüm istidlâllerin, istidlâl bi's-şahit âle'l-ğâib olmasını gerekli kılar. Çünkü delil bilinen, medlûl ise bilinmeyendir. Şüphe yoktur ki âlimler bazı vecihleri olmaksızın yöntemi bazı vecihlere has kıldılar.*⁹⁹ Bu ifadeler göstermektedir ki Ebu Hâşim, İbn Fûrek gibi yöntemin bilinenden bilinmeyene ulaşmada genel bir istidlâl faaliyeti olduğunu düşünmektedir. Kâdî Abdülcebbar ise yöntemin sadece ğâib hakkında yani metafiziksel anlamda kurulan önermelerde geçerli olduğunu düşünmektedir.

Tüm bu açıklamalardan elde ettiğimiz sonuca göre yöntem bir aslın fer'e ilhakından ibarettir. Buna göre asıl olarak nitelenen, şahitte ulaştığımız bedihî, zarurî ve nazari bilgiler olurken, fer' ise bilinmeyen olup kendisine ulaşmak maksadında olduğumuz matlub olmaktadır.¹⁰⁰ İfade etmemiz gerekir ki, asıldan fere bu ilhak Mücessime ve Müşebbihe'nin yaptığı gibi tekdüze bir şekilde değil, belirli şartlar ve şekil/vecihler üzerinde gerçekleşmelidir.¹⁰¹ Yani yöntemimizde şahit olarak isimlendirdiğimiz ve kıyas işleminde asıl olarak kabul ettiğimiz unsura hüküm verilirken belirli vecihler takip edilir. Yöntemimiz, bu vecihler sayesinde ulaştığımız aslın/şahidin hükmünü, fer'e/ğâibe aktarmaktan ibarettir ki; Cüveynî bu vecihlerin

⁹⁷ Bakillânî, Temhîd, s. 35.

⁹⁸ Hayrettin Nebi Güdekli, "Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası", s. 65.

⁹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhit bi't-Teklif*, s. 167.

¹⁰⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Mâkâlât*, s. 310

¹⁰¹ İbn Fûrek, a.g.e., s. 289.

illet, şart, delil ve hakikat olduğunu ifade etmiş her bir vecih üzerinde ise farklı şartlar olması gerektiğini ortaya koymuştur. Kâdî Abdülcebbar ise delâlette ortaklık, illette ortaklık, illet yerine geçen şeyde ortaklık, illet ve illet yerine geçen bir şey olmadığı halde şahitteki hükmün taalluk ettiği ğâibte bundan daha açık olan bir şeye ulaşmamız yoluyla şahitteki hükmü ğâibe vermek olarak dört vecihten bahseder.¹⁰² Her ne kadar yöntemin şekilleri/vecihleri hususunda bu tasnifi Cüveynî'nin ifadelerini anımsatsa da -ileriki bahislerde ifade edileceği üzere- içerik açısından aralarında pek çok fark bulunmaktadır.

Yöntemimizin uygulamadaki farklılığını ortaya koymak için değinmemiz gereken en başat unsur hâl veya ahval teorisidir. Hâl teorisini kabul ve ret bağlamında kelâmcıların ortaya koydukları fikirler, onların yöneme yaklaşımını etkilemiştir. Bu teorinin bu başlık altında zikredilmesinin birkaç sebebi vardır; bu sebeplerden bir tanesi, yöntemin işlevi için olmazsa olmaz olan illet ve hakikat konusu âlimlerin ahval teorisine yaklaşımına göre farklılık arz etmiştir. Ahval teorisini kabul edenlerin yanında illet, aklî ve tümel bir unsur olurken, reddedenlerin yanında ortak vasıflardan bir vasıf olmaktadır. Bu da yöntemin benzerlik ilkesiyle mi yoksa tümel bir illetle mi hükmü gerektirdiği hususunda önem taşır. Cüveynî ilk dönemlerinde bu hususa o kadar önem verir ki, ona göre câmi' olması hususunda zikredilen dört şekil (vecih) olmasa dahi ahval teorisi ile şahid ve ğâib arasındaki ilişkiyi kurabiliriz. O bu hususta şunları ifade etmektedir: *Münasebet (câmi')* hususunda dört şart zikretmişlerse de bu şartların tamamı tek bir hususa döner.¹⁰³

Ahval teorisinin yöntemle ilişkili olduğu bir diğer husus eşyanın hakikatının tespitinde kendisini göstermektedir. Hâl teorisini kabul edenlerin yanında eşyanın zatında var olan sıfatlar (*ehassu's-sıfat*) hâl oldukları için varlık üstü bir konuma sahiptir, reddedenlerin yanında ise lügat ehlinin bir şeyin *ehassu's-sıfatı* hususunda ittifak etmesi yani tikel özelliklerden ibaret olmasıdır.¹⁰⁴ İlk yaklaşıma göre nesnenin hakikati nesnenin kendisinde mündemiç ve bu akli olarak belirlenirken, ikinci yaklaşıma göre nesnenin sahip olduğu hakikat harici bir unsur olan dilsel belirlenimle

¹⁰² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhit bi't-Teklif*, s. 167-168.

¹⁰³ İmamü'l-Harameyn Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-dîn*, thk. Richard M. Frank, s. 65.

¹⁰⁴ Mehmet Aktaş, "İlâhî Sıfatların Ontik Değeri Konusunda Fahreddîn er-Râzî'nin Mu'tezilî Eğilimi", *Kader Dergisi*, c. 20, sy. 1, 2022, s. 48-49.

vuzuha kavuşur. Cüveynî ve ikinci döneminde Bakıllânî bu tip meseleleri ahvâl teorisiyle çözmeye çalışmış, yöntemin ancak hâl teorisinin kabul edilmesiyle geçerlilik kazanacağını ifade etmişlerdir. Biz de yöntemin ahval teorisi çerçevesinde değerlendirilmesini uygun bulmaktayız.

1. İstidlâl bi’ş-Şâhid âle’l-Ğâib Yöntemi Açısından Ahvâl Teorisi

Cüveynî açısından illetlerin hükümleri ve tertibi ancak hallerin bilinmesi vasıtasıyla ortaya konabilir.¹⁰⁵ Bu açıdan ahvâl teorisini kabul edenler yanında yöntemin yeter-gerek şartları ancak haller teorisinin kabul edilmesiyle ortaya konulabilecektir. Bu teori yöntemimiz açısından bir yandan illet ve mâlûl ilişkisinin temelini oluştururken; bir yandan da nesnelere verilen hükümlerin doğruluk değerinin ortaya konulmasını hatta şeyin bilinme keyfiyetinin anlaşılması için oldukça önemlidir. Nitekim bu hususta Cüveynî şunları ifade etmektedir: *Hallerin varlığı bizim yanımızda oldukça kuvvetlidir. Bu meselenin kıymeti büyük olup, delillerin usulü ve hakikatlerin tespiti ona dayanır.*¹⁰⁶ Ontolojik olarak nedenselliği reddeden Eş’ârîler açısından nesnede var olan vasıf ve niteliklerin anlaşılması ve bunların akli açıdan değişmez bir hakikate sahip olup, önerme düzleminde doğru yargıların kurulabilmesi ahvâl teorisi sayesinde ortaya konulabilir. Yine şahid ve ğâibin aynı yüklemde bir araya getirilebilmesi de bu teoriyle mümkün olmaktadır.

Haller teorisi, nesne hakkında elde ettiğimiz bilginin mahiyetine dair yapılan tartışmalar sonucunda Ebu Hâşim tarafından ortaya konulmuştur. Teori bir taraftan varlık düzleminde nesneye hamledilen sıfat ve vasıfların içeriğini konu edinirken diğer taraftan da Tanrı’nın zat ve sıfatlarının anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Bu hususta Bağdadî, Mu’tezile’den Ebu Hâşim ve Muammer b. Abbad arasında geçen şu tartışmayı nakletmektedir. “*Zeyd’in ilmi, Amr’a değil de kendisine, bilginin zâtından dolayı mı, yoksa bir mânadan dolayı mı yahut ne bilginin zâtından ne de bir mânadan dolayı mı hâs olmuştur? Eğer Zeyd, bilginin zâtından dolayı bu bilgiyi kendisinde bulunduruyor (muhtas) olsaydı, bu durumda bütün bilgilerin bilgi oldukları için Zeyd’de bulunmaları gerekirdi. Şayet Zeyd, bilginin kendisinden dolayı değil de bir mânadan dolayı bu bilgiye sahip olsaydı, o zaman Muammer’in ‘Her mâna sonsuza*

¹⁰⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli’l-Dîn*, 1969. s. 629.

¹⁰⁶ Cüveynî, a.g.e., s. 631.

kadar başka bir mânaya bağlıdır' şeklindeki sözü doğru olurdu. Eğer ne bilginin zâtından ne de bir mânadan dolayı Zeyd bu bilgiye sahip olsaydı, bu durumda, söz konusu bilginin Zeyd'de bulunması başka birinde bulunmasından daha uygun olmazdı. Ebû Hâşim bilginin, ancak bir hâlden dolayı Zeyd'de bulunduğunu söyleyerek haller (ahvâl) görüşünü ortaya koymaktadır."¹⁰⁷

Yukarıda ifade edildiği üzere Zeyd'in bilgisi onun âlim veya cahil olduğunun bilgisini gerektirmeyecektir. "Zeyd âlimdir" önermesi ilk bildiğimiz bilgiden farklı bir şey ifade etmektedir ki, bu bilgi Zeyd'in zatına zaid bir unsurdur. Bu zaid unsur Muammer açısından mânâ olmaktadır, Ebu Hâşim açısından hâl olmaktadır. Zira Muammer'e göre Zeyd'in âlim olması, Zeyd'in zatına zait olan bir mânâ sayesinde. Muammer'e neden Ali'nin değil de Zeyd'in âlim olduğu sorulduğunda, bunun da bir mânâ sayesinde gerçekleştiğini söyleyecektir. Buna bir üçüncü şahıs eklendiğinde ikincisindeki cevabını yineleyecektir. Bu da teselsüle sebebiyet verecektir. Ahvâl teorisinin ortaya çıkmasındaki temel soru nesnelere yüklenen unsurlar, nesnenin zatını mı işaret eder? Yoksa zatından başka bir şeye mi? Ahvâl teorisini kabul edenlerin yanında Zeyd'in âlimliği, Zeyd'in zatına ek olarak ortaya çıkan bir bilgidir. Zira ben Zeyd'i bildiğimde, onun âlim ya da cahil olduğu hususu, daha önce bildiğimden başka bir bilgiye işaret etmektedir. Dolayısıyla hâl teorisi zata zait olan bilginin mahiyetini ortaya koyar.¹⁰⁸

Bu teorinin çözmeye çalıştığı bir diğer mesele ise, iki farklı varlık statüsüne, aynı şeyi hamlediyor olmamızdır. Zira "âlimdir" yüklemine hem şahitte hem de ğâibte bir mevzuya yüklem yapabilmekteyiz. Öyleyse burada iki farklı varlık statüsünü bir noktada birleştirecek varlık üstü bir konumu olan akli bir gerektiriciye ihtiyaç vardır.¹⁰⁹ Sonuç olarak bazı kelâmcılar arazların şeylerde ortaya çıkardığı değişim ve

¹⁰⁷ Abdülkâhir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 205; Hayrettin Nebi Güdekli, "Ebu Hâşim el-Cübbâî'nin Zat-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı: Hâller Teorisi" Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008, s. 19.

¹⁰⁸ Orhan Şener Koloğlu, "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 16, sy. 2, 2007, s. 205.

¹⁰⁹ Hâller ne var olmak ile ne de yok olmakla nitelenen itibari unsurlardır. Bu husus bir şeyin aynı anda hem var hem de yok olduğunu ifade etmemize sebep olması açısından zaruri bilgilerimizle çelişiyor gözükmemektedir. Ancak ahval teorisini kabul edenler hâllerin var ile yok arasında üçüncü bir unsur olarak nitelenmesinin onun mevcut ya da mâdum arasında yeni bir kategori olduğunu kabul etmemişlerdir. Onların var ile yok arasında kastettikleri hâllerin nefy ve isbat arasında varlık üstü bir konumda

farklılığı, akli bir illet olarak kabul ettikleri hâl sayesinde ortaya koydular. Böylelikle hem yüklemelerin niteliğini hem de kendisine yüklem yapılan öznenin niteliğini elde etmek istediler. İkinci aşamada ise bu bağı sağlayacak özne ve yüklem arasındaki ilişkiyi her varlık konumunda geçerliliğini sağlayacak tümel önermelere ulaşma amacıyla tesis ettiler. Bu açıdan hâl ya da ahval ilk dönem kelâmında yüklemleme teorisinin başka bir adıdır.¹¹⁰

Bu meselenin ilk dönemden itibaren Eş'ârî kelâmcıları tarafından kabul edildiği ve uygulandığı hususu tartışmalıdır. Nitekim İmam Eş'ârî bir taraftan ahvâl savunucularını eleştirirken diğer taraftan akli illetin varlığını kabul etmiş ve bunun bazı şartlarını ifade etmiştir. Nitekim Bakıllânî'nin de elimize ulaşan eserlerinde bir taraftan ahvâl karşıtı görüşler serdederken, diğer taraftan ahvâlin varlığını savunan görüşler kendisinden nakledilmektedir.¹¹¹

Cüveynî ise ahvâlin kesinlikle kabul edilmesi gerektiğini, bu teorinin aslında kendisinden önceki imamlar tarafından da kullanıldığını ifade etmiştir. Bu hususta Bakıllânî'den farklı görüşler geldiğini ifade ederek; Bakıllânî'nin *el-Hidaye* adlı eserinde Cübbâî'nin ahval hususundaki görüşlerini eleştirdiğini ve mezhebin hâller hususundaki resmi görüşüne uygun olarak kabul cihetinden yaklaşımlar serdettiğini ifade etmiştir.¹¹² Ahval hususunda Cüveynî şunları ifade etmektedir: “*Biz bir şeyi vücud ile vasıflandırdığımızda, o şeye vücud vasfından sonra cevherin yer kaplaması ya da ilim, irade, kudret arazları gibi sıfatları ispat ettiğimizde, bu sıfatlar vücuda zaid olup, ahvâli kabul edenlerin yanında haldir. Ahvâli inkâr edenlerin yanında [nesnenin bu özellikleri] ise âyanların ve zatların kendisidir. Cevherin yer kaplaması nefye konu*

olmasıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Fahreddin er-Razi, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe el-Muhassal*, s. 52-53.

¹¹⁰ Hayrettin Nebi Güdekli, “*Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*”, s. 206.

¹¹¹ Bu hususta açık ifadelerle Bakıllânî şunları söylemiştir: “*Biz [ahvali] inkâr ettik. Çünkü haller ya malûmdur ya da malûm değildir. Eğer ki malûm değilse zaten bunu bilmeye, ona delalet etmeye, Amr olmaksızın Zeyd'teki bir hal sebebiyle bilinmesine bir yol yoktur. Çünkü malûm olmayana delilin ikame edilmesi doğru değildir.*” Ayrıntılı bilgi için bkz: Bakıllânî, *Temhîd*, s. 230. Cüveynî'nin öğrencisi Kiyâ el-Herrâsi Bakıllânî'nin şöyle dediği ifade etmektedir. *Hâlleri Şeyh Ebu'l-Hasan kabul etmedi ve ben kabul ettim diye neden üstüme geliyorsunuz. Bu bir yanlıdır. Ebu'l-Hasan hâlleri kullanırdı ve onun kitapları hâllerle doludur. Çünkü o, bir şey bir yönüyle bilinir, başka bir yönüyle de bilinmeyebilir." Derdi. İşte bu, hâl anlayışının kabulüdür. Sadece o bunlara yön (vecih) derdi. Biz ise hâl demekteyiz.* Ayrıntılı bilgi için bkz: Kiyâ el-Herrâsi, *Usûlü'd-din*, 116b; Mehmet Aktaş, *Tanım veya Hakikat Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi*, s. 171.

¹¹² Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-dîn*, 1969, s. 630

olmayan bir vasıf olup, bu vasfın bilgisine sahip olmamakla birlikte cevherin varlığının bilgisinden hali olunamaz. Buna göre cevherin yer kaplaması kesinlikle bir hâldir."¹¹³ Bu açıklamalara göre cevherin kendindelğini bildiğimizde ona ilişkin nitelikleri bilemeyebiliriz yani bizim cevherin varlığını bilmemiz ona ilişkin vasıfları bilmemizi gerektirmez. Ancak cevhere ilişkin vasıfları bilmem cevherin varlığına bağlıdır. O halde ben cevherin varlık bilgisini ve cevherdeki bir özelliği bildiğimde iki farklı şeyi bilmiş oluyorum. Bunlardan cevherin bilgisi onun varlığına ya da kendindelğine dair bir bilgi olurken, cevherin tahayyüz etmesi onun niteliğine dair bir bilgi olup, bu iki bilgi birbiri üzerinde gerçekleşse de birbirlerinden farklı şeyleri ifade ederler.

Daha açık bir ifadeyle, "kalem sarıdır" önermesini ele aldığımızda burada iki farklı bilgi vardır. Birinci bilgi kalemin varlığının bilgisi olup ilk dönem açısından tartışmaya açık değildir. Ancak kalem üzerine arız olan sarılığın bilgisinin durumu tartışmaya açıktır. Eğer bu sarılığın zata zaid ikinci bir bilgi olduğu iddia ediliyorsa o halde bu zatın kendisi midir yoksa ona eklenen harici bir bilgi midir? Eğer harici bir bilgi ise bu bilgiyi zatın üzerine zaid bir şekilde bilmemizi sağlayan unsur nedir? Ahvâl teorisini kabul etmeyenler açısından sarı olmak zata ilişkin ve zata işaret eden bir bilgidir. Ancak ahvali kabul edenler açısından bu imkânsız bir durumu ifade eder. Zira sarı, renk olarak bir şeye iliştiğinde eğer zata ifade ediyorsa bu durumda "sarı sarıdır ya da kalem kalemdir" önermesine ulaşmamız gerekecektir. Bu da iki farklı bilginin aynı şeye işaret etmesi anlamına gelmektedir. Bu aynı zamanda Arapçanın dil kuralları açısından da muhal bir duruma işaret eder. Nitekim "kalem sarıdır" (القلم أصفر); mübteda ve haberden oluşan iki kelimedir. Mübteda ve haber birbirlerinden farklı olmalıdır ki söylenen ifade anlam bulsun, eğer kalem ile sarılık zat bakımından aynı bilgiyi gerektirseydi bu kalem kalemdir dememizi gerekli kılardı. Bu durum ise dil kuralları açısından da muhal bir duruma işaret eder. Bu durum Cüveynî ve ahval teorisini kabul edenler yanında bir şeyin varlığının ve ona ilişkin sıfatların o zattan farklı bir şey olmasına yani hâl olmasına işaret etmektedir.

¹¹³ Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli 'd-dîn*, 1969, s. 630.

Hallerin illetler hususunda etkisine gelince ifade etmemiz gerekir ki; Eş'ârîlerin ontolojisinde bilindiği üzere şeylere nitelik kazandıran, o şeye ilişen arazlardır. A cevherine ilim arazı iliştiğinde bu araz, A cevherine âlim olma niteliğini kazandırmaktadır. A cevheri ve ilim arazı arasındaki ilişki, herhangi bir zorunluluk ifade etmeyip, âdetullah içerisinde gerçekleşebilir de gerçekleşmeyebilir de. Ama “A cevheri ilim arazına sahiptir” önermesini kurduğumuzda burada ortaya çıkan durum, *A cevherinin âlim olmasının gerekliliğidir* ki bu önerme Eş'ârîler açısından ancak ilk önerme sayesinde ortaya konabilir. İşte burada ilim aklî bir illet olmaktadır.¹¹⁴ İlmin âlimliği gerektirmesinin aklî illet olmasında ne İmam Eş'ârî ne de Cüveynî arasında herhangi bir ihtilaf yoktur. Ancak ihtilaf akli illetin niteliği ve tespit edilmesi hususundadır.

“Ehli hak illetlere sarıldı ve delilleri illetler sayesinde tesis ettiler. Onlardan yeteri kadar sadır olan şey şudur ki; sıfatların ispatı illet yoluyla olup, illetlerin ittirad¹¹⁵ edilmesiyledir. Ayrıca muhakkiklerden hiç kimse illetlerin iptali hususunda ısrarcı olmadı. Bize en başta düşen illeti savunup da ahvâli reddedenlerin görüşlerini açıklamaktır. Ve biz deriz ki; ilim âlimin, âlim olmasının illetidir. Bu durumda âlimlik mucib bir illetle mâlûl olmuş olur. Mucib illet [ilim] hakkındaki söz de şunlardan hâli olmaz: Ya o hâldir ya da ilmin kendisinde kaim olduğu zattır. Bir mahallin âlim olarak isimlendirilmesine sebep olan duruma gelince [yani mucib olan ilim ifadesine]; bu ahval olup ifade ettiğimiz ve talep ettiğimiz şey budur. [Eğer ki zat ise], ilim mahallinin mâlûlu olur ki bu muhakkikler yanında imkânsızdır. Çünkü zat ilimle illetlendirilemez. Şayet onunla illetlendirilirse ilmi önceleyemez.”¹¹⁶

Bu açıdan Cüveynî'ye göre hâllerin reddiyle birlikte illetlerin kullanılmasının anlamı yoktur. Çünkü hâlleri reddedenler nesnelere arız olan niteliklerin başlı başına bir zat olduğunu ifade etmiş aynı zamanda bunların, iliştikleri zatlari ontolojik olarak öncelediklerini ifade etmişlerdir. Böyle yaparak hem illet-mâlûl ilişkisinin

¹¹⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Mâkâlât*, s. 305.

¹¹⁵ Burada ittirad ile kastedilen illetin sübutu ile mâlûlun sübutu arasında telâzum/gereklilik ilişkisinin kurulmasıdır. Yani illetin varlığının devamlı şekilde mâlûlünü gerektirmesidir. Bu terim tanım hususunda kullanıldığında, tanımlananda olmayan hususların dışarıda bırakılması (mâni) kastedilir. Bu terimin mukabili olan in'ikas ise illetin yokluğu ile hükmün yok olmasıdır. Tanım hususunda düşünülünce tanımlananın kapsamına giren bütün fertleri içermesidir (câmî). Ayrıntılı bilgi için bkz: Ahmed Cevdet Paşa, *Mi'yar-ı Sedat*, s. 37

¹¹⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, 1969, s. 631.

gerekliliklerini yok saymışlar hem de kendi içlerinde çelişkiye düşmüşlerdir. Çünkü bu kabul edilmezse, ilim hem illet hem de zat olarak kabul edileceğinden, ilim olması bakımından zorunlu olarak mâlûlu olan âlimliği öncelemek durumunda kalacaktır. Bu da âlimliğin ya kendi içerisinde illeti taşıdığını ifade etmelerine sebep olacak ya da ikinci bir şık olarak ilim âlimlikten farklı olacaktır. Eğer ilk durum kabul edilirse ilim bir zat, âlim ise başka bir zat olacak ve her ikisi arasında illet-mâlûl ilişkisi olacaktır ki; bu illetin kuralları gereği imkânsızdır. Zira illet malulünü hem zaman hem de mahal bakımından öncelenmesi gerekir. İkinci şık da Cüveynî açısından imkânsızdır zira ona göre; ilim olarak zat mevcut olmasıyla bir mahalle ihtiyaç duyacak, bu mahal ise âlim olmağın zatı olacağından bir şey hem kendi sebebiyle illet hem de başkası sebebiyle mâlûl olacaktır ki bu da Cüveynî'nin ilzamına göre imkânsız duruma düşmektir.¹¹⁷ Sonuç olarak geriye tek bir şık kalmaktadır ki, o da *ilimin* aklî bir illet olarak hâl olmasıdır.

Peki, aklî illetleri reddedilmesi durumunda, ahvâl teorisine de başvurmadan nesneye ilişkin nitelikler açıklanabilir mi? Cüveynî bu soruya da açık bir şekilde hayır cevabını verecektir. Çünkü ona göre aklî illetleri reddedenlerin yanında sıfatlar bir mahalle kaim olan şeydir. Bu onun hem şahitte hem de ğâibte ittirad edilmesini gerektirmesinden ötürü, Tanrı'nın âlimliğinden söz ederken de ilmin bir mahâle ihtiyaç duyması gerekecektir. Bu durum ise ilim sıfatına sahip olan Tanrı'yı hâdislere mahal yapacaktır.¹¹⁸

*“Ahvâl teorisini reddedenlerin yanında da âlim olmak ilmi gerektirir. Burada onların iki hareket noktası vardır. Birincisi lügatte âlimliğin ilimden müştak olması, ikincisi ise şahitte her ilim sahibinin âlim olarak nitelenmesidir. Ancak şahitte ilim bir arazdır ve mahâle ihtiyaç duyar. Bunun gayb hakkında düşünülmesi, onu hâdislere mahal yapar ki bu imkânsız kabul etmek demektir. Eğer ki zata kaim olan bu niteliğin hakikati şahitte farklı, ğâibte farklı olduğu iddia edilirse bu durumda, onun zatına kaim bir manayla renk, tat gibi hâllerin ona yüklenmesinin önünde hiçbir engel yoktur.”*¹¹⁹ Cüveynî yaptığı bu ilzamları şu şekilde ifade etmektedir: Eğer şahit ve ğâibte

¹¹⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, 1969, s. 632.

¹¹⁸ Cüveynî, a.g.e., s. 632.

¹¹⁹ Cüveynî, a.g.e., s. 602.

hakikat farklılığı kabul edilirse -ki böyle bir durumda eşyanın hakikati ortadan kalkar-gayba hamledilmesi mümkün olmayan şeyler Tanrı'ya hamledilebilecektir. Bu ise imkânsıza sebep olması açısından mümkün değildir. Ancak ahvâli kabul edenler açısından ilim hali varlıksal bir statüye sahip olmadığı için aklî illet olarak kullanıldığında gayba hamledilmesi herhangi bir imkânsız durumu ortaya çıkartmadığı gibi Tanrı'nın kemâlinden olmayan şeylerin ona hamledilmesinin önüne de geçer.

Bu noktada akla şöyle bir soru gelebilir; ahval teorisi ile kadîm olanla hâdis olanın ilişkisi nasıl kurulmaktadır? Bu sorunun cevabı ahval teorisini kabul edenlere göre, hâl zata zaid olup zatın kendisi değildir. Hâlin iliştiği her şey o nesnenin varlığından başka bir şeydir. Buna göre Tanrı'nın âlimliği ilim arazına sahip olmasından değil ilimlik hâlinden kaynaklanmaktadır. Çünkü hâl *yaratmanın konusu olmadığı gibi mevcut olarak varlık kategorisine de dâhil değildir.*¹²⁰ Bu da aynı illete sahip olanın hükmünün şahid ve ğâibte farklılaşmayacağını göstermektedir. Bu hususta şu ifadeler dikkat çekicidir: “*Zira biz zihnimizde âlim olmanın ilimden kaynaklandığı, kadim varlığın âlim olduğu ve O'nun da ilminin var olduğu sabittir. Dolayısıyla burada ğâib ve şahid ayrımı yoktur. Aksine senin ğâibin şahidin ve şahidin de ğâibindir. İşte yakîn olan budur. Bunu bir örneğe dönüştürelim. Bütün A'lar B ve bütün B'lerin de C olduğu bana sabit olduğunda A'ların C olduğu da sabit olmuş olur.*”¹²¹

Öyle ise hâller reddedilip bunun yerine sıfatların zatı salt isimlendirilmesi olarak (tesmiye) kabul edilebilir mi?¹²² Bu soru aynı zamanda yöntemimizin bir şekli olan hakikatte ortaklık hususunda ahval teorisinin etkisini göstermesi açısından önemlidir. Sıfatların zatı sadece isimlendirmesi olarak kabul edilmesi ahvali kabul edenler açısından dilsel bir gönderim olmaktan öteye gidemeyecek ve sıfatların hükümleri sadece dilde ortaya çıkacak varlık alanında bir ifadesini bulamayacaktır. Bu da nesnede var olan hakikatin değişmesine sebep olacaktır.¹²³ Bunu bir örnek

¹²⁰ Fahreddin er-Razi, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe el-Muhassal*, s. 51.

¹²¹ Kiya el-Harrasi, “*Usûli'd-Dîn*”, Dar'ül Kütübi'l Mısriyye, Kelâm Kısmı, 22b; Mehmet Aktaş, *Tanım veya Hakikat Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi*, s. 202.

¹²² Tesmiye teorisi, İbn Fûrek'e ait olup, o sıfatların zatları salt isimlendirmesi olarak görür. Onun açısından mahallin âlim olması sadece isimlendirmeden ibarettir. Bu yaklaşıma göre akli illet müessir olması ve hükmü gerektirme özelliğini kaybedecek, dolayısıyla hükümler dil ehlinin muvazâsı/uzlaşımı ile sağlanacaktır. İbn Fûrek, *Mücerredü'l Mâkâlât*, s. 32.

¹²³ Cüveynî, *es-Şâmil fi Usûli'd-dîn*, 1969, s. 632

üzerinden ifade etmemiz gerekirse; cevherin arazları kabul etme özelliği ahvali kabul edenlere göre cevherin nefsi bir sıfatı olup, illetsiz halidir. Bu illetsiz hal cevherin bir hakikatine işaret eder. Ancak hâl teorisi reddedilip tesmiye teorisi kabul edildiğinde cevherin arazları kabulü sadece dilsel bir gönderim olacaktır. Bunun sonucunda başka dillerde hatta aynı dilde tesmiye teorisini kabul etmeyenler tarafından cevherin hakikati olan arazları kabul etme rahatlıkla reddedilebilecektir. Bu reddetme faaliyeti ise hakikatlerin değişmesine dolayısıyla şahit ve gâib arasında hakikatte ortaklıktan hareketle kurulan metafiziksel önermelerin kolayca reddedilebilmesine sebep olacaktır.

Buraya kadar sunulan çerçevede ahval teorisini kabul edenlerin bu teoriye yaklaşımı hem onlara yöneltilen eleştiriler hem de kendilerinin neden bu teoriye yöneldikleri özet olarak verilmiştir. Sonuç olarak ifade edilebilir ki ahval teorisinin kabulü onlar açısından iki önemli mesele üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bunlardan ilki şahid-gâib düzleminde var olarak kabul ettiğimiz sıfatların, farklı varlık statülerine aynı hakikati ifade edecek şekilde nasıl yüklem yapılacağıdır. İkincisi ise nesnede var olan hakikatin yani o nesneyi bir başkası değil de o yapan unsurların nesnenin hakikatine zarar vermeden nasıl elde edileceğidir. Bu iki unsur yöntemimizin şekillerinden olan illet ve hakikatte ortaklığın nasıl gerçekleşeceğine dair hâl teorisi çerçevesinde bir bakış açısı sunmasının yanında ahval teorisinin nesneye ilişkin sıfatlar açısından nasıl taksim edildiğine dair bize ipuçları vermektedir. Zira illetlerin ve hakikatlerin tespiti birçok farklılık ve değişiklik arz eden nesnelere dünyasında nasıl gerçekleşmektedir? Nesne var olduğundan beri onun varlığına eşlik eden sıfatlar var mıdır? Bir şey hem hakikati hem de o şeyin illetini ifade edebilir mi? Bu ve benzeri sorulara verilecek cevaplar bir sonraki başlıkta ele alacağımız nefsi ve mana sıfat ikilisinden, dolayısıyla illetli ve illetsiz hâllerin anlaşılmasından geçmektedir.

1.1. Nefsî Sıfat- Mânâ Sıfat

Haller illetli ve illetsiz olmak üzere iki kısımdır. İletli hâller zatlarda kaim olan mânalar olup zatlarda sabittir. İletsiz haller ise bir mahâl ve mânayla mâlul olmayandır.¹²⁴ Bu açıdan illetli haller, zata arız olan, bulunduğu mahâlde daha önce

¹²⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-dîn*, 1969, s. 630.

olmayan bir nitelik ortaya çıkartan mânâ sıfattır. Yani zatın bekasıyla beraber yokluğu düşünülebilen her şeydir. Âlim, kâdir olmak bu vecihtendir.¹²⁵ Mânâ sıfat, hâl teorisini kabul edenler yanında arazları da içine alacak şekilde kapsamı genişletilmiştir. Yani mânâ deyince kendisiyle hükmü gerektiren şey anlaşılır.¹²⁶ İlletsiz hâller ise nesnenin kurucu unsuru olarak nesnenin varlığıyla birlikte ortaya çıkıp o nesnenin varlığı kendisine bağlı olandır. Buna göre illetsiz hâller nefsi sıfatlara karşılık gelmektedir. Nefsî sıfatlar zata zaid mânâlar olmayıp, zatın kendisine döner. Bu açıdan cevherin cevherliği, onun bir mekânı işgal etmesi, şey ve zat olması, arazları kabul etmesi, hâdis olması nefsi sıfat kapsamındadır. Yani zatın devamlılığı kendisine bağlı olan her şey nefsi sıfattır.¹²⁷

Eş'ârîlere göre ilim manasına sahip olmak zata zaid bir unsur olup, bu aynı zamanda illetli bir hâl ya da mânâ sıfat olmaktadır. Mânâ sıfatın bu şekilde zata zaid olması hem şahid hem de ğâib düzleminde aynıdır. Peki, bu durumda ilmin kadîm olmasının anlamı nedir? “Allah âlimdir” önermesini ele alalım. Âlim olmanın varlığı ve yokluğu zatın varlığını etkilemiyorsa yani bir mânâ sıfat/illetli hâl ise, bu durum bizim onun ezelde ilim sahibi olmadığını iddia etmemizi gerektirecektir. Bu tehlikenin farkında olan Cüveynî'ye göre Allah'ın ilim sahibi olmasının ezeliyeti mânâ sıfatın kendisine değil, Allah'ın ehassu's-sıfatı¹²⁸ olan bekaya racidir.¹²⁹ Bu durumda Cüveynî'ye göre mânâ sıfatlar cevherin cevher olması gibi bir şey olmayıp zata zaid olan, zattan ayrı kalması şahitte düşünülebilen sıfatlardır.

Mu'tezile nefsi sıfatlara ek olarak üç tane daha sıfat türü zikretmişler ve şu açıklamaları yapmışlardır: “Üçüncüsü ise failin var etmesiyle ortaya çıkan sıfatlardır. Bu sıfat onlara göre nefsi sıfat değildir. Buna göre muhdes olma vasfı failin var etmesiyle (ihdas) sübut bulup, failim ortadan kaldırmasıyla ortadan kalkar. Dördüncü

¹²⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-dîn*, 1969, s. 308.

¹²⁶ Mehmet Aktaş, *Tanım veya Hakikat Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi*, s. 316.

¹²⁷ Cüveynî, a.g.e., s. 308.

¹²⁸ Ehassu's-sıfat ya da ehassu'l-avsâf tabiri Mu'tezile'den Ebu Haşim'e ait olup, en özel vasıf anlamına gelmektedir. Ebu Haşim'e göre ehassu's-sıfat zat sıfatı olup illetsiz hâller içerisinde en önemli unsurdur. Bir şeyin diğerlerinden farklılaşması (muhalefet) ancak bu vasıf sayesinde gerçekleşir. Örneğin ona göre Tanrı'nın en özel vasfı “zati” olup âlim, kâdir gibi sıfatlara sahip olması zati itibarıyla gerçekleşir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Mehmet Aktaş, “Kelâm Atomculuğunun Tümel Modeli: Cüveynî Örneğinde Hâller Teorisi”, *Nazariyat Dergisi*, c. 15, sayı, 7. s. 66.

¹²⁹ A.g.e., s. 308.

kısım ise hudusa tabi olan sıfatlardır. Bu kısma giren sıfatlar da iki kısma ayrılır. Bunlardan ilki iradeye bağlı olup emredicinin bir şeyi yap demesi gibidir. Burada emir bizatihi emir olmayıp, emredicinin iradesi sebebiyle onu ortaya çıkartması anlamındadır. Dördüncü kısma giren bir diğer sıfat ise, irade veya kudretin etkisi olmaksızın hudusta arazın cevheri kabul etmesi kabilinden olan şeylerdir. Aynı şekilde hudusta cevherin tahayyüz etmesi de bu kabildendir.”¹³⁰ Bu ayrımla Mu'tezilî ulema Tanrı'nın illetlendirmeye ihtiyaç duymadan bazı sıfatlara sahip olduğunu ifade ettikleri gibi, kendisinde ittirad ve in'ikâsı şart koştukları irade sıfatına yer açmışlar. Böylelikle illetlendirmeye ihtiyaç duyan ilim, kudret vs. gibi meâni sıfatlar caiz kategorisinde görülmüş, gayba taşınmamıştır.

Ele almamız gereken bir diğer konu ise şahitten gâibe geçişte Eş'ârîlerin şahitteki hükümlerin/vasıfların tenzih ilkesine zeval vermeden gâibe nasıl hamlettikleridir. Zira mahiyet açısından farklılaşan iki özne/mevzu ifade edilen mâna sıfatları çerçevesinde aynı yükleme/vasfa aynı şekilde sahip olacaktır. Yani hem Tanrı'nın tenzihinden hareket edilecek hem de münezzehe olduğu ifade edilen Tanrı şahitte var olması caiz olan sıfatlara/hükümlere sahip olacaktır. Bu durum ya Mûtezile'nin iddia ettiği gibi kadîmlerin çokluğuna¹³¹ yol açacak ya da tenzih ilkesi bağlamında Tanrı'nın mâna sıfatlara sahip olması makul bir düzeyde açıklanacaktır. Bu kritik mesele bir taraftan şahitte/asılda bulunan nesnelere benzer veya farklı yönlerini ne açıdan ele aldıklarını anlamamızı sağlayacak, bir taraftan da yöntemimizde fer' olarak nitelendirilen gâibin şahitteki hükümleri kendisine hamledebilmemizin kıstaslarını ortaya koyacaktır.

1.2. Mümaselet ve Muhalefet

Misleyin ya da mümaselet, iki şeyden her birinin caiz ve vacip sıfatlarda birinin diğerinin yerine geçmesidir.¹³² Muhalefet ise caiz ve vacip sıfatlarda şeylerin birbirinden farklılaşması anlamına gelmektedir. Nesnelere arasında kurulan misl olma

¹³⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-dîn*, 1969, s. 309-311.

¹³¹ Mu'tezilî âlimler Tanrı'nın âlim, kâdir, semi, basîr gibi ismi fâil vezninden gelen sıfatlara bizatihi sahip olduğunu, bu sıfatların mastarları olan; ilim, kudret gibi mana sıfatlara sahip olmanın kadîmlerin çokluğuna yol açacağını ifade etmişlerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l Usuli'l Hamse - Mûtezile'nin Beş İlkesi*, s. 212.

¹³² Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, 1969, s. 292.

ya da muhalif olma ilişkisi nesnede baştan beri var olan zati sıfatlardan ya da daha sonra nesneye arız olan mâna sıfatlardan kaynaklanır.¹³³ Türkçede benzeşim veya farklılık olarak ifade edeceğimiz bu teorinin özünü iki farklı varlık kategorisini, ya da aynı varlık düzleminde iki farklı nesneyi ortak bir vasıfta ya da ortak bir kümede nasıl bir araya getirebiliyoruz? Sorusu oluşturmaktadır. Buna göre aynı varlık düzleminde yer alan, şekil veya suret açısından farklı olan A ve B nesnelerini ele alalım. Bu nesnelere her ne kadar A olmaklık ve B olmaklık açısından birbirlerinden farklı olsalar dahi bazı ortak hükümlerde bir araya gelebilmektedirler. Misliyet teorisine göre bu ortaklık sayesinde, A nesnesinin “mümkün” olması B nesnesinin de “mümkün” olmasını gerektirecektir. Ya da birisinin imkânsız olması diğersinin de imkânsız olmasını gerektirecektir. Eğer bu iki nesne “mümkün olma” vasfında bir araya gelemiyorsa bir engel sebebiyledir ki, bu da o iki nesnenin birbirlerine muhalif olduğunu gösterir. Misleyin ya da muhalif olma ilişkisi şahitten gâibe doğru kurulan dikey önermeler düzleminde düşünüldüğünde meselenin önemi daha çok ortaya çıkar. Çünkü ilk dönem kelâmcılarından gerek Eş’ârî gerekse Mu’tezilî alimlerin temel amacı Tanrı hakkında kurulan önermelerde onu diğer varlıklardan tenzih etmek, onu diğer varlıklara benzetmemektir. Yani yaratıcıyı hâdislerden ve hâdislere delâlet eden tüm sıfatlardan arındırmaktır.¹³⁴ Yaratıcıyı hâdislere benzetmek, tevhid-tenzih dengesi üzerinde ilerleyen istidlâl bi’ş-şahid âle’l-gâib yönteminin hatta tüm sistemin alt-üst olması demektir. İşte bu başlık altında hâl teorisini kabul edenler açısından bunun nasıl tesis edildiği, ekoller arasında ne gibi farklar olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Mümaselet ve muhalefet ilişkisi şeylerin yapısal olarak aynı olmasından ziyade ortak hükümleri alabilmesiyle ilgilidir. Aslında ilk dönem kelâmcıları bu tasnifi yaparken amaçları felsefecilerin yaptıkları gibi varlık düzleminde soyutlama yoluyla mahiyete dayalı kategori oluşturmak, tümelleri elde etmek, dolayısıyla türsel mahiyetler altında nesnelere sınıflandırmak değildir. Asıl amaçları, şahit âlemde cevher ve arazla sınırlı kalarak elde edilen hakikatin tespitiyle; özelde hükümlerin elde edilmesi, genelde ise istidlâl bi’ş-şahid âle’l-gâib yöntemini işlevsel hale

¹³³ Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli’ d-dîn*, 1969, s. 310.

¹³⁴ Cüveynî, a.g.e., s. 318.

getirebilmektir. Meselenin daha iyi anlaşılması için Cüveynî'nin öğrencisi Kiyâ el-Herrâsi'nin şu ifadeleri özet mahiyetindedir:

“Kuşkusuz her cevherin nefse ait bir hükmü olduğunu ve bu hükmü de kendi dışındaki bir şeyden almadığını açıkladık. Bütün cevherlerin misl olması cevhere ait hükümlerden biridir. Bizim misl ve mütecanis olmayla kastettiğimiz zekâta dair fıkıhçıların, danalar ve mandalar aynı cinstir; dilcilerin insanlar bir tür hayvanlar da başka bir türdür sözüyle kastettikleri değildir. Kelâmcılar, apayrı bir şey kasteder. Şöyle ki: Hâlleri savunanlar, aynı olanlar [tüm] nefsi sıfatlarda müşterektir derlerken; hâlleri kabul etmeyenler için ise nefse ait bir sıfat olmadığından ayrışmayı sağlayan bir şey de yoktur derler. Böylece deriz ki: Aynı olanlar zorunlu, câiz ve imkânsız sıfatlarında ortaklardır. Cevher için zorunlu sıfat, yer kaplamadır. Her cevher yer kaplayandır ve bu ona gereklidir. Cevher için imkânsız olan sıfatlar onun yer kaplayamaması, başka bir cevher tarafından taşınması ve araza dönüşmesidir. Bunda da cevherler ortakdır.”¹³⁵

Yukarıdaki pasajda da ifade edildiği üzere mümaselet ve muhalefet ilişkisi kelâmî anlamda nesnelere arasında bir ayırım yapmanın imkânıdır. Burada ifade edilen cevher; cevher olmaklık, bir mekânda bulunma, arazları kabul etme, hâdis olma gibi bazı nefsi sıfatlara sahiptir. Cevher kendisine ilişen arazla ontolojik olarak bir ilişki kurarken aynı zamanda; önerme bazında bizim bu ilişkiyi ifade etmemize de imkân sağlamaktadır. Diğer bir ifade ile cevher-araz ontolojisiyle nesnede var kabul edilen hakikatler, epistemik olarak önerme düzeyinde karşılığını bulmaktadır. Bu açıdan mümaselet ve muhalefet ilişkisi sadece cevherler üzerinde değil arazlar üzerinde de meydana gelmektedir. Böylelikle şeylerin benzer (mümasil) ya da farklı (muhalif) olması önermenin hem mevzusunu hem de yüklemine kapsamaktadır.

Mümaselet ve muhalefet konusuna yaklaşımı ekollerin sistemleri açısından farklılaşmış, hatta aynı ekol içerisinde farklı görüşler serdedilmiştir. Ahvali kabul edenler, hangi sıfatların mümaseleti hangilerinin muhalefeti sağlayacağı hususunda farklılaşırken; ahvâli kabul etmeyenlerin ise mevcut-mâdum düzleminde meseleye yaklaşımları farklılık göstermiştir. Bu farklılık şeylerin benzerlik ve farklılık

¹³⁵ Kiyâ el-Harrâsi, “Usûli'd-Dîn”, 45a, Mehmet Aktaş, *Tanım veya Hakikat Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi*, s. 158.

ilişkinin kendisiyle kurulduğu nefsi sifatlara yaklaşımını da doğal olarak etkilemiştir.¹³⁶ Hallerin varlığını kabul edenlere göre nesnelere benzerlik ve farklılıkları, illetsiz hâl olarak kabul edilen nefsi sifatlardan kaynaklanmaktadır. Halleri kabul etmeyenlere göre ise benzeşme ve farklılaşma nesnenin kendi zatından kaynaklanmaktadır.¹³⁷

Cüveynî açısından mütemasil olmak tek bir cümleye racidir ki o da nefsi sifatta eşit olmaktır.¹³⁸ Yani iki şeyin tüm nefsi sifatlarda eşit olmasıdır. Mu'tezile'den Ebu Ali el-Cübbâî (ö.303/916) ise tüm nefsi sifatlarda değil, tek bir nefsi sifatta şeylerin ortak olmasını iki şey arasında misil olmak için şart koşmuştur. Ancak onun bu anlayışı sifatlara taksimatına dayanır. Nitekim ona göre siyahın nefsi sıfatı siyahlıktır. Bunun dışındaki renk olmayı, araz olmayı şey olmayı nefsi sıfat olarak kabul etmez.¹³⁹ Yani onun açısından nefsi sıfat, en özel vasıf olarak adlandırılan *ehassu's-sıfatla* eş değerdir. Mu'tezileden özellikle Ebu Haşim ve büyük çoğunluğa göre *ehassu's-sıfatla* ortak olmak diğer tüm sifatlarda ortak olmayı gerektirir.¹⁴⁰ Aralarındaki farkı şöyle izah edebiliriz: Ebu Ali'ye göre siyah yalnızca siyahlık *ehassu's-sıfatla* sahip olanlar ile misildir bunun dışındakilerden farklıdır. Ebu Haşim'e göre ise siyah, siyahlık *ehassu's-sıfatla* sahip olmasıyla, araz olmak, hâdis olmak gibi nefsi sifatlara gerekli kılar böylece hükümde onlarla misil olur. Her ne kadar aralarında bu hususta farklılık olsa da her iki âlim de bu özel sifatlara hem mâdumda hem de mevcutta zata gerekli olan bir sıfat olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁴¹

Mu'tezile'nin hâkim bakış açısı olarak kabul edilen *ehassu's-sıfatla* bir olmanın diğer tüm sifatlarda bir olmayı gerektirmesi, Eş'âriiler tarafından oldukça eleştirilmiştir. Çünkü Mu'tezile'ye göre cevherin cevher olması onun *ehassu's-sıfatla* olmasıyla, diğer nefsi sifatlardaki ortaklık bu en özel ilkedeki kaynaklanıyor. Bundan ötürü bu sifata sahip olan şey diğer nefsi sifatlara da beraberinde getirdiği için, hüküm bakımından onlarla ortak olacaktır. Dolayısıyla en özel sifata sahip olmayan nesnelere birbirlerinden de farklılaşacaktır.

¹³⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, 1969, s. 320.

¹³⁷ Hüseyin Kahraman, *Cüveynî'de İlliyet Teorisi*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2021, s. 166.

¹³⁸ Cüveynî, a.g.e., s. 292.

¹³⁹ Cüveynî, a.g.e., s. 293.

¹⁴⁰ Cüveynî, a.g.e., s. 293.

¹⁴¹ Cüveynî, a.g.e., s. 294.

Bu anlayışın temelinde meânî sıfatların reddedilmesi yatmaktadır. Çünkü onlara göre Tanrı'nın *ehassu's-sıfatı* kıdemdir. Dolayısıyla kıdem ehassına sahip olmayanın taşıdığı hükümlerin tanrıya atfedilmesi mümkün olmadığı gibi, kıdem sıfatına sahip olanın hükümlerini de bu özel vasfa sahip olmayana atfetmek doğru olmayacaktır. Örnek vermek gerekirse: “A cevheri ilim arazına sahip olduğundan âlimdir” önermesini ele alalım. Burada A cevheri, A cevherinin sahip olduğu cevherlik (*ehassu's-sıfatı*), cevherin arazı kabul etmesi (nefsi sıfatı) ve ilim arazı olmak üzere dört unsur bulunmaktadır.¹⁴² Cevherlik, cevherin *ehassu's-sıfatı* olup bu sığata sahip her şey kendisine ilişkin tüm sıfatlarda ortak olmayı gerektirir. Cevherlerin arazları kabulü ise nefsi sıfat olup aynı zamanda illetsiz hâldir. Yani arazları kabul etme nefsi sıfatına ise cevher olmaklıkla erişmiştir. İlim arazı ise şahit âlemde aklı illet olup bulunduğu mahalde âlim olmaklığı gerektiren unsurdur. Bundan ötürü; “x cevheri+ona ilişkin ilim arazı= x cevheri âlimdir” sonucunu elde ederiz. Ancak Mu'tezile'den büyük çoğunluğa göre bu yalnızca şahitte geçerliliği olan bir husustur. Çünkü Tanrı en özel vasfı olan kıdeme sahip olmasıyla, cevher de en özel vasfı olan cevherliğe sahip olması hasebiyle, birbirlerinden ayrışır (muhalefet). Böylece sıfatlar hususunda şahitten ğâibe ortak illetler üzerinden ilerlemek onlar açısından pek mümkün görünmemektedir. Peki, bu durumda Tanrı hakkında illetler üzerinde kurulan önermelerin onlar açısından bir anlamı olmayacak mıdır? Sorusu akla gelebilir. Ebu Hâşim'in bu tutumuna göre, Tanrı hakkında konuşmanın imkânı, onun zatının gereklilikleri üzerinden ilerler. Bu da aslında istidlâl bi's-şahid âle'l-ğâib yöntemine nasıl yaklaştıklarını göstermektedir. Ebu Hâşim'e göre Tanrı'nın âlim olmasının ispatı illetteki ortaklıkla değil, illet yerine geçen şey de ortaklık ile gerçekleşir.¹⁴³ Buna göre şahitte ilim âlim olmanın illetidir ve âlim olma hükmünü zorunlu olarak gerektirecektir. Ama bu illet, Tanrı kıdem ehassına sahip olduğu için kullanılamaz. Ondaki âlimlik hükmü zatından kaynaklanmıştır. Böylece biz illetlendirme yapmadan Tanrı'nın âlim olduğuna hükmedebilmekteyiz. Çünkü âlim olmanın hakikati şahid ve ğâibte değişmeyecektir. Böylece tâlil Tanrı'dan selbedilmiş, kıdem ehassına sahip olmasından hareketle tevhide zarar verecek durumlar Tanrı'dan olumsuzlanmıştır.

¹⁴² Bir cevherin, hâdis olması, bir mekânda yer kaplaması gibi nefsi sıfatları da vardır ama burada sadece arazları kabul etmesine yer verilmiştir.

¹⁴³ Kâdî Abdülcebâr, *Muhit bi't-Teklif*, s. 167.

Cüveynî ve Bakıllânî'ye göre ise *ehassu's-sıfatta* birleşen şeyler, diğer sıfatlarda farklılaşabilmektedir. Dolayısıyla mümaselet/benzeşme ancak ve ancak tüm nefsi sıfatlarda ortak bulunduğu durumlarda gerçekleşir.¹⁴⁴ Onların bu hususta Mu'tezile'ye yaptıkları eleştiride iki husus ön plana çıkar. Bunlardan birincisi, *ehassu's-sıfatın* diğer nefsi sıfatları da gerektireceği iddiası ve Mu'tezile'nin bu konuda kendi görüşleriyle çelişip çelişmediği. İkincisi ise *ehassu's-sıfatta* misil olmayanların, başka sıfatlarda farklı olmalarının gerekip gerekmeyeceğidir. Bu hususta Cüveynî şunları ifade etmektedir:

*“Siz ehassta (en özel vasıfta) bir olmanın diğer sıfatlarda bir (ictima') olmasını gerektirdiğini ifade ettiniz. Biz sizin bu hususta çeliştiğinizi, buna muhalefet ettiğinizi görmekteyiz. Siz mâdum cevherlerin mevcut cevherler gibi olduğunu iddia etmektesiniz. Hâlbuki bu ikisi birbirinden farklıdır. Çünkü mevcut cevherin tahayyüz etmesi (yer kaplaması) gerekirken bu mâdumda imkânsızdır. Aynı şekilde cevherin arazları kabul etmesi de bu vecihtendir. Nitekim size göre Allah Teâlâ'nın iradesi bizdeki iradeye, taalluk ettiğinde misildir. Ancak size göre bizdeki irade mahalsiz, Allah'taki iradenin ise bir mahalde var olması (ikame) imkânsızdır. Bu durum -sizin asıllarınıza göre- ehassta bir olunmasına rağmen bazı vasıflarda farklı olmayı gerektirmektedir.”*¹⁴⁵

Cüveynî mâdumda cevherin tahayyüz etmesini imkânsız olarak nitelemektedir. Ancak varlığa gelmeksizin yer kaplaması Ebu Hâşim'de kabul etmeyecektir. Çünkü onlara göre cevherin yer kaplaması ya da arazları kabul etmesi gibi nefsi sıfatlara mâdumda, bilfiil değil bil-kuvve sahiptir.¹⁴⁶ Yani mâdum onlar açısından yaratmanın konusu olmadığı için bu durum tıpkı cevherin cevherliğinin mâdumken var olması gibidir.¹⁴⁷ Cüveynî'nin irade hususunda söyledikleri ise Mu'tezile'nin asıllarıyla çeliştiğini göstermektedir. Nitekim onlar açısından irade, diğer meâni sıfatlardan farklı olarak Tanrı'da mahalsiz bulunmaktadır.¹⁴⁸ İrade sıfatına ise şahitte gözlemlenen olgulardan hareketle ulaşımlardır. Hâlbuki onlar açısından iki varlık statüsü

¹⁴⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, 1969, s. 281.

¹⁴⁵ Cüveynî, a.g.e., s. 300.

¹⁴⁶ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 168.

¹⁴⁷ Mûtezile'nin mâdumun şeyiyyeti ve filozofların mahiyet düşüncesi hususunda karşılaştırma için bkz: Veysel Kaya, *İbn Sina'nın Kelâma Etkisi*, Ankara, Otto Yayınları, s. 115-119.

¹⁴⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l Usûli'l Hamse - Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, s. 238.

birbirinden tamamen farklı oldukları (muhalif) için, mahalsiz bir şekilde Tanrı'nın iradesinden bahsetmemizin bir anlamı olmaması gerekirdi. Çünkü şahitteki nesnelere ile Tanrı'nın *ehassu's-sıfatı* birbirinden farklıdır. Her ne kadar onlar iradeyi hâdis sıfatlar kategorisinde kabul edip; irade, nesnesine taâlluk ettiği zaman mahalsiz bir irade ortaya çıkar deseler de bu *ehassu's-sıfatta* ayrışan iki şeyin, farklılıklarına rağmen bir araya gelmeleri anlamına gelmektedir.

Eş'ârîlerin bu hususta çekinceleri mümaseletin sadece *ehassu's-sıfatta* olduğunu iddia etmek şahitte cevhere yüklenen şeylerin ğâibte de yüklenmesinin önüne geçeceğidir. *Bir şey, farklı olduğu (ihtilaf) bir başka şeye umumi sıfatlarda ortak olabilir. Meselâ siyah, beyazdan farklı ise de ikisi varlık olmaları ve birer renk olmaları, araz olmaları hususunda ortaktır.*¹⁴⁹ Buna göre *ehassu's-sıfatta* farklı olmaları onların tüm sıfatlarda farklı olmalarını gerektirmez. Yani Ebu Hâşim'in aksine *ehassu's-sıfatta* farklılaşan şeyler başka hükümlerde bir araya gelebilmektedir. Bu da bir başka açıdan benzerlik ilkesinin ancak tüm nefsi sıfatlarda ortak olmayı gerektirdiğini ifade etmektedir. Bu yüzden şu örnek *ehassu's-sıfatta* bir olmanın diğer tüm sıfatlarda bir olmayı gerektireceğinin yanlış olduğunu ortaya koymaktadır. Ahmet bir cevherin A arazına sahip olduğunun bilgisine şahitte ulaşsın ve bu bilgidен dolayı Ahmet'in âlim olduğunu kabul edelim, aynı cevherin A arazına sahip olduğunun bilgisini Tanrı'nın bilememesi düşünülemez. Dolayısıyla Tanrı da aynı bilgiye sahip olarak âlimdir; Bunun sonucunda karşımıza şahit ve ğâib düzleminde iki önerme çıkmaktadır: Ahmet âlimdir, Tanrı âlimdir. Mu'tezile açısından âlimin *ehassu's-sıfatı* âlimliktir, araz olma, hûdusa konu olma gibi nefsi sıfatlara âlimlik *ehassu's-sıfatı* ile erişmiştir. Ancak Tanrı'ya atfettiğimiz "âlimdir" vasfı, şahitte sahip olduğu âraz olma, hûdusa konu olma gibi nefsi sıfatlara sahip olduğu düşünülemez. Çünkü onlara göre Tanrı'nın âlim olması Tanrı'nın sahip olduğu kıdem sıfatının bir gerekliliği olarak zati bir sıfattır. Buna göre Mu'tezile açısından bir şey hem *ehassu's-sıfatta* benzer olmuş hem de bu sıfatla birbirinden ayrışmış olmaktadır. Bu da hakikatlerin şahitte ve ğâibte değişmesi demektir ki Cüveynî'nin karşı çıktığı mesele budur. Cüveynî'ye göre hâdis ve kadîm olmak üzere iki bilgi (âlimlik) ortaya çıkmış, bunlar *ehassu's-sıfatta* bir olmalarına rağmen daha genel sıfatlarda birbirlerinden

¹⁴⁹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd İnanç Esasları Kılavuzu*, s. 51.

ayrışmışlardır. Yani bir şeyin *ehassu's-sıfatta* misl/benzer olması onun tüm nefsî sıfatlarda ortak olduğunu gerektirmemektedir. Sonuç olarak Tanrı ve insan aynı ilim hakikatine sahip olmuşlar ama Tanrı kıdem, bekâ gibi nefsî sıfatlara sahip olmakla şahitteki cevherlerden farklılaşmıştır.

Cüveynî başka bir pasajda ise mânâ sıfatlar hususunda Mu'tezile'nin yaklaşımına şu itirazı yapmaktadır. *Sizin asıllarınıza göre şeyin mümasil (benzer) olması tek bir vasıfla olurken, muhalefet etmesi (farklı olması) de tek bir vasıfla olmaktadır. Bu durum sabit olduğuna göre o halde ilim ve kudret hakkında size; ilim, ilim olması (fi kevnihî ilmen) bakımından kudretten farklı mıdır yoksa farklı değil midir? Diye sorulsa; ilmin, ilim olması açısından kudretten farklı olduğunu iddia ederseniz bu durum sizin asıl önermenizin ilzamını gerektirir. Çünkü ilim, ilim olması bakımından sadece ilme mümasildir [bundan başkasına değil].*¹⁵⁰ Bu durumda ilmin kudretten farklı olduğunu sağlayacak başka bir vasıf lazımdır ki Mu'tezile sadece benzer olmanın ilkelerini ifade etmiştir. Buna göre Mu'tezile'nin bu bakış açısı, bir şeyin farklı olduğu şeyle aynı olması gibi çelişkiye sebep olacaktır. Cüveynî açısından ilim zata zaid bir unsur olarak hâldir. Hâl olması bakımından ise hükmünü zorunlu olarak, hamledildiği unsurda açığa çıkartması gerekmektedir. Bunun kabul edilmemesi durumunda ahvâl ve şahitte illetlendirmeden bahsetmenin herhangi bir anlamı yoktur. Zira ilim gibi mânâ sıfatlar nefsî sıfatlardan farklı olarak zata zaid unsurlardır. Bunun reddedilmesi, mânâ sıfatları anlamsız hale getireceği gibi, bu yöntem düzleminde Tanrı'nın âlim olmasının ispatını da ortadan kaldıracaktır. Bundan dolayı Cüveynî ve Bakillânî hem metafiziksel önermeler kurmak hem de kadîm ile hâdis arasındaki farklılığı ifade etmek için, mümasileti *ehassu's-sıfatta* değil, tüm nefsî sıfatlarda olduğunu ifade etmişlerdir.

Son olarak ifade etmemiz gerekir ki mevcutlar arasında muhalefet ilişkisi iki şeyden yalnızca birine ait olan *ehassu's-sıfatla* sağlanır. Buna göre ihtilafın gerçekleşmesi için genel sıfatların tamamında bir ayrılık şart koşulmaz.¹⁵¹ Her ne kadar bazı nesnelere vücut, hudûs gibi umum sıfatlarda müşterek olsalar da durum değişmez. Buna örnek vermek gerekirse, siyah ve beyaz muhaliftir (birbirlerinden

¹⁵⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, 1969, s. 299.

¹⁵¹ Cüveynî, a.g.e., 1969, s. 299.

farklıdır). Bu farklılığı sağlayan siyahta var olan siyahlık, beyazda var olan beyazlıktır. Her ne kadar renk olmak, hudûsa konu olmak, mevcut olmak gibi nefsi sıfatlarda ortak olsalar da özel vasıftaki farklılık bu iki şeyin muhtelif olduğuna hükmetmemize imkân sağlar.¹⁵²

Bu durumda farklılık/ihtilaf *ehassu's-sıfatta*, mümaselet ise tüm nefsi sıfatlarda ortak olmakla sağlanmıştır. Nesnelere dünyasında bunun anlamı şudur: Cevher arazdan farklıdır, ilim, renkten farklıdır. Bunlar birbirleri ile mümaselet ilişkisi kurulamayan şeylerdir. Çünkü ehastaki farklılık, şeylerin birbirlerinden farklı olmasını gerektirmektedir. Burada Cüveynî, Cübbâî'nin ileri sürdüğü ehastaki ortaklığın tüm diğer sıfatlarda bir olmayı gerektireceği düşüncesini, alt üst etmiş onun mümaselette kurduğu ilişkiyi, bir vecihten muhalefette tesis etmiştir. Böylelikle *ehassu's-sıfatta* birbirlerinden farklılaşan şeyler, vücut, hudûs gibi genel sıfatlarda bir araya gelebilmektedir.¹⁵³ Cüveynî nesnelere dünyasında farklı olan şeylerin varlık, hudûs gibi genel yüklemeleri almasına kapı aralamak için bu hususu ortaya koymuş gibidir. Dolayısıyla şeyler birbirlerinden tikel olarak farklılaşsa da genel hükümlerde bir araya gelebilmektedir. Tanrı ve insan mutlak olarak birbirlerinden farklı olduklarına ve benzer olmadıklarına göre ortak bir düzlemde aynı hükümleri nasıl alabilmektedir?

Her ne kadar ifadeler kapalı olsa da Cüveynî bunu iştirak kavramıyla açıklamıştır. Ona göre mümaselet veya muhalefetten bahsetmemiz için bir vecihten ortaklığın söz konusu olması gerekir ki bu ona göre vücuttur. Bu durumu o şu şekilde izah etmektedir: *Varlığın hakikati ister görünen (şahit) isterse görünmeyen (ğâib) âlemde olsun tek bir tarzda gerçekleşir. Zira çakışma kendisinde ortaklık bulunan şeyde olur, başkasında olmaz.*¹⁵⁴ Buna göre mutlak olarak vücut/varlık şahid ve ğâib düzleminde insan ve Tanrı arasında ortaktır. Ancak bu ortaklık mümaseleti gerektirmeyecektir. Çünkü mümaselet olmak tüm zatî sıfatlarda aynı olmakla gerçekleşir. Burada dikkat edilmesi gereken husus; mutlak mânâda birbirlerinden farklı (muhalif) olan iki varlık statüsünün aynı hükümleri alabilme yönteminin, ortak bir yüklem (varlık) vasıtasıyla tezahür etmesidir. Yoksa yüklem/hüküm/sıfatın

¹⁵² Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, 1969, s. 292.

¹⁵³ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd İnanç Esasları Kılavuzu*, s. 50.

¹⁵⁴ Cüveynî, a.g.e., s. 52.

şahitteki tüm sıfatlarıyla ğâibe aktarılması değildir. İfade edildiği üzere ilim şahitte araz olma, hûdûsa konu olma gibi nefsî sıfatlara sahiptir ve bunların aynıyla Tanrı hakkında düşünülmesi onu yarattıklarıyla misl/benzer yapacaktır ki bu tevhid-tenzih dengesini bozduğu için kabul edilemez. Hükümleri alabilme yöntemi ile kastettiğimiz ise, ilmin illetli hâl ya da mânâ sıfat olarak varlık üstü konumu sayesinde, zatı itibariyle farklı olan şahid ve ğâibte, aklî bir illet olarak âlim olma hükmünü meydana getirebilmesidir. Kısaca ahvâl teorisini kabul eden Cüveynî ve Bakillânî'ye göre iki varlık statüsü aklî illetin kendisinde çakışma olan iki varlık kategorisinde hükmünü ortaya çıkartabilmesidir.¹⁵⁵

Ahvali kabul etmeyenler yanında ise mütemasil (benzeşen) olanların tâlili bir vecihten mümkün değildir. Çünkü mütemasil olanlar nefisleri sebebiyle mütemasil olup zatlarına zait olan bir vasfa dönmeyip, onlar aynıyla misildir.¹⁵⁶ Onlara göre nefsî sıfat ya da herhangi bir vasıfla illetlenmek bir şeyin aynı zamanda kendisiyle illetlenmesi olacağından, farklılık ya da benzer olma hususunda herhangi bir etkisi yoktur. Buna göre mevcutların farklılaşması ancak dil vecihlerinden mümkün olacaktır. Zira İmam Eş'ârî lügavi lafızları manâlara tayin edenin Allah olduğunu ifade ederek dilin tevkifiliğini vurgulamıştır.¹⁵⁷ Böylelikle İmam Eş'ârî nesnede var olan hakikatin karşısına vaz edilen anlam ile o nesne arasında ayrılmaz bir ilişki kurmuştur. Yani o nesnenin tanımını/hakikatini bildiğimiz anda o nesnenin lazimi sıfatları zorunlu olarak ortaya çıkacaktır. Bu durum ise nesnenin aklî illeti olarak bulunduğu her varlık düzeyinde hükmünü gerektirecektir.¹⁵⁸

Bu bölümde nesnelere farklı ve benzerlik ilişkisinin hükümleri elde etme açısından ne açıdan farklılık gösterdiğini, yine iki farklı varlık düzleminin aynı hükümde bir araya nasıl geldiklerini ilk dönem Eş'ârîliğinde ahval teorisi ve bunu reddedenler özelinde ifade etmeye çalıştık. Bir giriş mahiyetinde ifade ettiğimiz bu hususlardan sonra yöntemin kelâmî meselelerde nasıl kullanıldığına, taşınması gereken

¹⁵⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, 1969, s. 295.

¹⁵⁶ Cüveynî, a.g.e., s. 294.

¹⁵⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Mâkâlât*, s. 292.; Musa Alak, "Meşihat Müsteşarı Eğinli İbrahim Hakkı Efendi'nin Vaz' İlmine Dair Risalesinin Tahkiki ve Tahlili", *İÜİFD Dergisi*, sy. 25, 2011, s. 50.

¹⁵⁸ Ömer Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Ğâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yöneltiği Eleştiriler", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 18, 2007, s. 10.

şartlara, mezhepler arasında yöntemin işleyişi hususunda meydana gelen farklılıklara temas edebiliriz.

2. İstidlâl bi’ş-Şâhid âle’l-Ğâib Yönteminin Kullanım Şekilleri

İlk dönem Eş’ârî kelâmında istidlâl bi’ş-şahid âle’l-ğâib yönteminin alelade bir şekilde değil, belirli şart ve şekillere bağlı kalınarak kullanıldığını giriş bölümünde ifade etmiştik. Bu başlıkta ifade edilen “kullanım şekilleri” ile kastedilen, klasik mantıkta kıyas formunda karşımıza çıkan orta terimin önermede konu ya da yüklem olarak gelmesi olmayıp,¹⁵⁹ bilinen ile bilinmeyen arasındaki ortaklığın (cami’) ne açıdan tesis edildiğidir.¹⁶⁰ Bu ortaklık kıyas formunda illet olup, Eş’ârîler açısından câmi’ terimiyle ifade edilmiştir.¹⁶¹ Burada bizi ilgilendiren *câmi’* olmaktan kastedilenin ne olduğudur. Yani kıyas işleminde illet yerine geçecek olan hususun ne olacağıdır. *Câmi’* olmayı dört başlık çerçevesinde şu şekilde özetleyebiliriz: Birinci yol: İlette birlik olup, bir hüküm şahitte illetle malul olursa, onun üzerine delil ikame edilir ve illetin mâlûl ile olan irtibatı, ğâibe de bu hükmü vermeyi gerektirir. İkinci Yol: Şartta birlik olup, şahitte hükmün bir şart ile meşrut olduğu ortaya çıkarsa, bu hükmün benzeri ğâibte de sabit kılınır. Üçüncü yol: Hakikatte birlik olup, şahidin hakikati sabit kılındığında aynıyla hakikat ğâibte de böyle olur. Dördüncü yol ise delâlet birliği olup, hâdis olanın muhdise delâleti etmesi gibidir.¹⁶² Bu durumda karşımıza illet, şart, delil, tanım ve hakikat olmak üzere dört farklı şekil çıkmaktadır.

2.1. İlette Ortaklık

Yöntemimizin temel omurgasını oluşturan illet, sadece kelâm ilmi açısından değil, tüm ilimler açısından merkezi bir konumdadır. Bilinmelidir ki her ilim kendi yöntemi ve mesaili çerçevesinde illet konusuna yaklaşım göstermiştir.¹⁶³ Kelâm ilmi

¹⁵⁹ Abdullah Yezdi, *Şerhu’l-Tehzib*, Karaçi, Mektebetü’l-Büşra, 2014, s. 154.

¹⁶⁰ Yunus Cengiz, “Şehadete dayanarak Gaybın Çıkarılması Yönteminin Kelâm İlmindeki İşleyişi” Yüksek Lisans Tezi, Van, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, s. 84.

¹⁶¹ Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd İnanç Esasları Kılavuzu*, s. 84.

¹⁶² Cüveynî, a.g.e., s. 85.

¹⁶³ Örneğin İslam filozofları varlık âleminde illeti maddi, surî, fail ve gâi olarak ele almışlar hem varlık hakkında hem de Tanrı-âlem münasebetinde meseleleri nedensellik bağlamında illet üzerinden açıklamışlardır. Ayrıca illet üzerine inşa ettikleri burhani kıyas sayesinde bilinenden hareketle bilinmeyi kuşatma gayesinde olmuşlardır. Daha sonraki dönemlerde bu illet anlayışı mantığın İslami ilimlerde alet olarak kullanılmaya başlamasıyla beraber epistemolojik olarak kelâmcılar tarafından da kullanılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Ömer Türker, *İbn Sina’da Metafizik Bilginin İmkânı*, 2. bs,

açısından illette ortaklık şartının anlaşılması, kelâm disiplininde illetin konumu ve âlimlerin bu konuya yaklaşımdan geçmektedir. Bu başlık altında illetin ilk dönem Eş'âriliği açısından kapsamlı bir çerçevesi sunulacak, daha sonra ekoller arasında farklılığın ortaya çıktığı hususlara atıf yapılarak, illetin şartları ve yöntemimiz açısından yeri ortaya konmaya çalışılacaktır.

İlletin islami ilimlerde bu öneme haiz olmasının sebebi, mantıkta orta terimin gördüğü işlevi görüp, hem bir şeye ait olan hükmün başka bir şeye taşınması, hem de bilinenden bilinmeyene ulaşma faaliyetinde en temel unsur olması dolayısıyla. İlet, kelâm ilmi açısından sadece epistemolojik bir unsur olmayıp; bunun yanı sıra ontolojik ve metafiziksel bir karaktere de sahiptir. Nitekim bilinenden bilinmeyene giden yolda iki bilgi nesnesinin aldığı hükümler arasında kurduğu ortaklık, illetin epistemolojik yönünü ortaya koyarken, tanrı-âlem ilişkisinde zatın mı illet yoksa sıfatlarının mı illet olduğu tartışmaları metafiziksel boyutunu, nesnelere arasındaki ilişki ise illetin ontolojik yönünü ortaya koymaktadır. İlletin bu önemine rağmen ilk dönem Eş'ârî kelimelerinde illet üzerine yapılan açıklamalar tespit edebildiğimiz kadarıyla Cüveynî dışında müstakil olarak değil de daha çok, belli başlı konularda satır aralarına serpiştirilerek ele alınmıştır. Nitekim mezhebin sistemleştiricisi Bakillânî illet hususunda müstakil bir bâb açmazken, İbn Fûrek illet hususunda İmam Eş'ârî'den ayrıntılı olarak verdiği pasajları "*Cedelin Ahkâmı ve Âdabı Kısmında İmam Eş'ârî'nin Görüşlerinin Açıklanması...*" başlığında anlatmaktadır.¹⁶⁴ İmam Cüveynî ise illet hususunda müstakil bir bâb açarak, illetin hüküm ve şartlarını kelâm disiplini çerçevesinde ele almıştır.¹⁶⁵ İlet, Cüveynî'ye kadar olan süreçte kelâm kitaplarında ayrıntılı bir biçimde işlenmemesinin birkaç sebebi olabilir. Bunlardan ilki, mezheplerin illet hususunu tevliid-mütevellid, itimâd, Allah'ın fiillerinin bir amaca matuf olmaması gibi spesifik başlıklar altında ele almış olmalarıdır. Örneğin Bakillânî "*Allah'ın yaratmasında bir amaca matuf olmaması*" başlığında Allah'ın fiillerinin zorunlu bir illet aracılığıyla değil, cevaz yoluyla meydana geleceğini ifade ederken, illet konusuna değinmiş ve illetin taşınması gereken bazı şartları ifade etmiştir.¹⁶⁶

İstanbul, İSAM, 2019, s. 327-355. Vd. Ebu Hâmid el-Gazzâlî, *Mi'yaru'l-İlim*, İstanbul, YEK Yayınları, 2013, s. 374-384.

¹⁶⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Mâkâlât*, s. 292.

¹⁶⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, 1969, s. 601.

¹⁶⁶ Bakillânî, *Temhîd*, s. 50.

İkincisi ise tercüme hareketleri sonrasında klasik felsefenin epistemolojisi başta olmak üzere ontoloji ve metafizik görüşlerinin İslâm dünyasında yankı bulup, kelâmîcılar tarafından muhatap kabul edilmesinin nispeten daha geç bir döneme rast gelmesidir. İşte Cüveynî döneminde ise artık kelâm ilmi gelişim sürecinde bir olgunluğa erişmiş, filozofların metinleri hem Eş'ârî hem de Mu'tezilî âlimler tarafından ilk elden okunmaya, reddiyeler yapılmaya başlanmıştır. Örneğin o *Telhîs fî Usûli'l-Fıkh* kitabında fikhî kıyas ile mantıkçıların kıyas anlayışını karşılaştırmış bazı farklar ortaya koymuştur.¹⁶⁷

Sözlükte hastalık, sıkıntı, manalarına gelen illet; istilâhî olarak asılda mevcut olan vasıf olup, asılda bulunmasından dolayı, bu vasfı taşıyan fer'e de hükmü gerektirir.¹⁶⁸ Cüveynî ise illeti şöyle tanımlamaktadır: İlet hükmü gerekli kılan mucip sıfattır.¹⁶⁹ Buna göre mâlûl, illetin gerekli kıldığı şey olmaktadır. Burada gereklilik ile kastedilen biri var olmaksızın diğerinin var olabilmesinin imkânsızlığıdır.¹⁷⁰ İmam Eş'ârî ise illeti aklî ve şer'î olmak üzere ikiye ayırarak, şer'î illetin hükmü zorunlu olarak gerektirdiği ilkesini kabul etmez. Ona göre şer'î illet gerçekte illet olmayıp hükmün varlığına delâlet eden emare ve işaretir. Şer'î illet olmasa dahi hükmün varlığını devam ettirmesi mümkündür. Yani şarabın haramlığını belirleyen şer'î illet olmayıp nassın bunu vaz etmesidir; sarhoşluk ise bunun varlığına bir delil ve işaretir. Aklî illet ise asıl illet olup hükmü gerektirici ve hükme müessir olandır.¹⁷¹ Burada telâzum/gereklilik ilişkisiyle kastedilen ontolojik bağlamda bir sebep-sonuç ilişkisi değil, akli açıdan birbirini gerektirme ilişkisidir. Nitekim İmam Cüveynî mezhebin resmi görüşü olarak ontolojik illetin zatıyla müessir olmadığını, bu tesirin Allah'ın yaratmasıyla olduğunu söylemektedir.¹⁷²

¹⁶⁷ İmâmü'l-Harameyn Cüveynî, *Telhîs fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Hasen İsmail, Beyrut, Darü'l Kütübi'l-İlmiyye, 2003, s. 420-427.

¹⁶⁸ Seyyid Şerif el-Cürcanî, *Kitabu'l-Tarîfat*, Lübnan, Daru'l-Nefas, 2018, s. 232.

¹⁶⁹ Cüveynî, a.g.e., s. 636.

¹⁷⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-dîn*, thk: Richard M. Frank, 1981, s. 28.

¹⁷¹ Eş'ârî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyane*, s. 44. İmam Eş'ârî'nin şeri illetleri kabul etmemesinin sebebi, akli illette şart koştukları münâkis olmanın, şeri illette kullanılamaması sebebiyledir. Ona göre; Aklî illet hükmü zorunlu olarak gerektirir ve illetin hükmünü tebdil etmek doğru olmaz. Şeriattaki illet ise, emare ve işaret olup hakiki anlamda illet olmayıp delâletten ibarettir. Bu yüzden şeriatta aks yerine tard ve cereyan şart koşulur. Ayrıntılı bilgi için bkz: İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makalat*, s. 368.

¹⁷² Cüveynî, *el-Burhan fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdülazim ed-Dib, Katar, Camiâtü'l-Katar, 1978, s. 258.

Öyleyse akli illetlerin var olmasıyla beraber hükümlerinin ortadan kalkması caiz değildir. Dikkat edilmesi gerekir ki akli illet, iki farklı nesne arasındaki sebep-sonuç ilişkisi olmayıp, bunun çok daha ötesinde hükmü bir mahalde zorunlu olarak gerektiren bir unsurdur. Yani Eş'ârîler bu ayrımla bir taraftan ontolojik illetin zatiyla müessir olmadığını bu tesirin Allah'ın yaratmasıyla gerçekleştiğini, diğer taraftan da akli illetin zorunlu olarak hükmünü gerektirdiğini ifade etmişlerdir. Bu yaklaşım bir çelişki izlenimi verse de illetin ontolojik bağlamda nasıl değerlendirildiğini tesbit etmek akli illetin konumunu pekiştirecek ve dolayısıyla yöntemimizde hüküm gerektirici bir vasıf olan illetin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

2.1.1. İlk Dönem Eş'ârîliğinde İletin Ontolojik Boyutu

İlk dönem Eş'ârî kelâmında ontolojik anlamda illet; evreni determinist bir şekilde sebep-sonuç içerisinde açıklayan tabiatçılar ve yer yer onların görüşlerine iştirak eden Mu'tezile'nin aksine, nesnelere arasındaki ilişkilerin nedensel bir bağ üzerine zorunlu olarak birbirini gerektirmesi olarak değil, âdetullah çerçevesinde birbirine ittifak eden hadiseler insan zihninin iktiran etmesi olarak anlaşılmıştır.¹⁷³ Eş'ârî kelâmcıları açısından illetin nesnelere dünyasında nedensel bir zorunlulukla ele alınması; nesnelere hükümleri veren âraziların bilfiil nesnede etken olmasıyla kalmayacak, aynı zamanda “dilediğinde evrene müdahalede bulunan” Tanrı tasavvurunun zedelenmesine yol açacaktır.

Tabiatçılar nesnelere yapısal sürekliliği sağlamak ve nesnelere gözlemlenen durumların sürekliliğinden hareketle, evrende var olan düzenin determinize bir şekilde okumasını yaparak tabiatların varlığını kabul etmişlerdir.¹⁷⁴ Bu bakış açısının nispeten bir benzerini Mu'tezile kelâmcıları ortaya koymuştur. Onlar her ne kadar tabiatçı filozoflar kadar evrenin tümünden determinize bir halde olduğunu kabul etmeseler de nesnelere gözlemlenen sürekli durumları; kümün-zuhur¹⁷⁵

¹⁷³ Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî, *Kitabü'l-Luma' fi'r-Reddi ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bidâ'*, s. 54.

¹⁷⁴ Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik, İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, 1. bs, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015, s. 99.

¹⁷⁵ Kümün-zuhur ilişkisi ilk dönem kelâmında nesnenin tabiatına atıfta bulunan yaklaşımlardan bir tanesidir. Kısaca cisimde potansiyel olarak bulunan (kümün) tabiatın bilfiil (zuhur) hale gelmesinden ibarettir. Nazzam ile özdeşleşen bu düşünceye göre ilk yaratma anında nesnelere bazı tabiatlar verilmiş ve bil-kuvve olarak nesnede gizlenmiştir. Ne zaman kendisini gerçekleştireceği bir durum ortaya çıktı, bu durumda bilfiil hale gelmektedir. Zeytinde yağın bulunması, ateşin yakıldığında dumanın ortaya

tevellüd,¹⁷⁶ itimâd,¹⁷⁷ tafra vb. teorilerin bir kısmını nedensellik üzerine bir kısmını ise tabiat fikrine yer vererek açıklamışlardır. Her iki grup da ateşin yakıcılığı, içki içildiğinde sarhoşluğun meydana gelmesi, yemek yenildiğinde doyulması ya da su içildiğinde susuzluğun gitmesi gibi durumların Tanrı'nın bir müdahalesi olmaksızın sebep-sonuç ilişkisi içerisinde zorunlu olarak gerçekleştiğini ifade etmişlerdir. Bu bakış açısında asıl amaç evrendeki nesnelere sürekliliği açıklayabilmek, nesnedeki süreklilikten hareketle *sabitesi* olan bilgi teorisi oluşturmaktır. Zira onlar açısından evrende var olan ve her an gözlemlenen düzenin; sebepleri değişen, başka bir anda ne olacağı belli olmayan bir hale dönüşmesi, bilginin öznesi olan insanda bilinmezliğe yol açacak, dolayısıyla nesnelere dünyasına dair aklî yargılarda bulunmak, bu yargılardan hareketle metafiziksel önermeler kurmak imkânsız hale gelecektir.

Evrende gözlemlenen nedensellik üzerine hareket eden bu yaklaşım, ilk dönem Eş'ârîleri tarafından cevher-araz üzerine inşa edilen ontolojileri sayesinde reddedilmiştir. Çünkü onlar açısından; kendi başına kaim olan ve arazlara mahal olan

çıkması gibi durumlar buna örnek olarak verilebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezile Kelâmında Tabiatın Yapısı ve İşleyişi* s. 130-136.

¹⁷⁶ Mu'tezile insan fiillerini iki kısımda incelemiştir; insan tarafından meydana gelen bazı fiillerin doğrudan (mübaşir) bazılarının ise dolaylı yoldan (mütevellid) meydana geldiğini ifade etmişlerdir. Buna göre mütevellid fiil, kısaca bir fiilin başka bir fiile sebep olması, başka bir fiili tevhit etmesi anlamına gelir. Meydana gelen fiiller mütevellid, meydana getiren ise müvelliddir. Mütevellid fiillerde sebepler zincirinin başında o fiili ilk yapan/fail vardır. Örneğin bir ok atıldığında ölme durumunun ortaya çıkmasının faili dolaylı yoldan da olsa insandır. İnsanın o oku atması sebebiyle ölme fiili meydana gelmektedir. Mütevellid fiiller hususunda Mu'tezile yeknesak tek bir görüşe sahip değildir. Kimi bu fiilleri bizzat insana nispet ederken kimi hem Allah'ın yaratmasına hem de insanın o fiili işlemesine nispet eder. Ayrıntılı bilgi için bkz: Hüseyin Kahraman, *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi*, s. 40. Bu tür fiillerin insana nispeti konusunda ise Eş'ârîler, yukarıda izahı yapılan açıklamalara uygun olarak bu fiillerin insana aidiyetini kesin bir dille reddederler. Nitekim Cüveynî bu hususta şunları ifade etmektedir: "*Yaratılmış kudret yalnızca kendi mahallinde işlevseldir. Kendi mahalli dışında meydana gelen bir şeyin faili yalnızca Allah'tır. Kulların bunda bir müdahalesi söz konusu değildir. Ehl-i hakka göre kulun itmesiyle taşın yuvarlanması kulun kudreti dâhilinde değildir.*" Çünkü hâdis kudretin makduruna taalluku tek başına yeterli olması mümkün değildir. Bu düşünceye göre mütevellid fiillerin kabulü, "*Allah'ın makdur olan her şeye kadirdir.*" önermesinin anlamsız hale gelmesine sebep olacaktır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd*, s. 192.

¹⁷⁷ Cisimlerdeki potansiyel hareket eğilimi ya da itki manasına gelen itimâd, cismin bulunduğu mekâna güç ve direnç uygulamasıdır. Hareketten başka araz kabul etmeyen Nazzam'ın cevher-araz görüşüne göre sistemleştirilen bu teoriye göre, cismin yer değiştirmesi de dâhil olmak üzere tüm ekvanların (oluşların) sebebi cisimlerde bulunan itimâdlardır. Buna göre ağır bir cismi elimize koyduğumuzda, uyguladığı basınç, sükûn halindeyken bile onda bir tür hareket meydana getirmektedir. Basit bir cismin bir ucundan öteki ucuna doğru bir karıncanın hareket ettiğini düşünelim. Karınca cismin öteki ucuna varınca, biliriz ki karınca bir baştan bir başa geçerek cismin basit cüzlerini geride bırakmıştır. Eğer ki Nazzam'ın iddia ettiği gibi cismin cüzleri sonsuz sayıda olsaydı karıncanın bu cisimde bir uçtan başka bir uca ulaşmasından bahsedilemezdi. Ayrıntılı bilgi için bkz: Cüveynî *eş-Şâmil fî Usûli'd-dîn*, s. 144. Vd. Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s. 213-248.

cevher her an Tanrı'nın yaratmasına ve üzerinde etkide bulunmasına açıktır.¹⁷⁸ Zira arazlar tek başlarına kaim olamadıkları gibi, ortaya çıktıkları anda devamlılıklarını sağlaması bile Tanrı'nın onlarda beka sıfatını yaratmasına bağlıdır.¹⁷⁹ Nitekim arazlar buldukları mahalde etkide bulunmaları için, yaratıcının o mahalde arazları var etmesi gerekir. O mahalde meydana getirecekleri değişiklik ancak Tanrı'nın iradesine bağlı olarak gerçekleşecektir. Bu durumun aksi düşünüldüğünde; hayy, murid ve kudret sahibi olmayan arazlar bizatihi eylem sahibi olacak dolayısıyla Tanrı'nın kudreti âtil kalacak, Tanrı-evren arasındaki münasebet kesintiye uğrayacaktır. Bu açıdan evrende görülen ve birbirine sebep olan hadiseler Eş'ârî kelâmcıları tarafından kudret sıfatıyla ilişki kurularak âdet teorisi çerçevesinde değerlendirilmiştir.¹⁸⁰

İster nesnede bulunan tabiatın kabulü olsun, ister evrende meydana gelen hadiselerin illet-mâlûl ilişkisi çerçevesinde birbirini gerektirmesinin kabulü olsun, nesnelere bir şekilde sebep-sonuç zincirine yani nedensellik bağına sokacak her türlü bakış açısı ilk dönem Eş'ârî kelâmcıları tarafından kesin bir dille reddedilmiştir. Bakıllânî'nin şu ifadeleri hem tabiat fikrinin reddedilmesi hem de ontolojik bağlamda nedensellik fikrinin niçin Eş'ârîler tarafından kabul edilmediği hususunda oldukça açıktır:

"Tabiatlar ya mevcuttur ya da "hiçbir şey" olmayan mâdumdur. Eğer mâdum olursa bir şey yapmaları caiz olmadığı gibi, bir şeyin kendisinde olması [kevn] ya da bir şeyin kendisine nispet edilmesi de caiz olmaz. Şayet bu durum caiz olsaydı, mâdumların [mahza yok olanın] tamamından hâdislerin varlığa gelmesi caiz olurdu. Çünkü bu ismin [mâdumun] kendisinde ortaya çıktığı şey zat olmadığı gibi [bu zat üzerinde ortaya çıkacak olan] sıfatların ve hükümlerin bazıları kendisine tahsis

¹⁷⁸ Abdülkâhir Bağdâdî, *Usûli 'd-dîn*, s. 66.

¹⁷⁹ Abdülkâhir Bağdâdî, a.g.e., s. 70.

¹⁸⁰ Âdet teorisi, ilk dönemden itibaren Eş'ârî kelâmcılarının tamamının atfı yaptığı bir teoridir. Daha sonraki dönemde özellikle Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'sinde illiyeti savunan filozofların görüşlerine alternatif olarak savunulmuştur. Allah'ın mutlak kudreti ve iradesiyle evrendeki mevcut işleyişe sürekli müdahil olduğu ve mucizelerin oluşumuna imkân veren bir tabiat düzenini açıklayan metafizik bir teoridir. Evrende var olduğu düşünülen sebep-sonuç ilişkileri birbirini gerektiren değil de Allah'ın sebebi bir vesile kılmasıyla olayların birbirlerine iktiranından ibarettir. Yani sebep her ne zaman meydana gelirse Allah o sebeple beraber sonucu da yaratır. Ateş ve pamuk örneğinde olduğu gibi ateşin pamuğu yakmasının sebebi pamuktaki yanıcılık ve ateşteki yakıcılık tabiatından değil de Allah'ın pamukta yanma fiili yaratmasıyla. Ömer Türker, *İslâm Düşüncesinde Teoriler-Metafizik* İstanbul, Ketebe Yayınları, 2021, c. III., s. 1152.

edilemez. Soruyu soranın (sail) âlemin hûdûsu hususunda nispet ettiği ve hûdûsla bağ kurduğu tabiatlar mevcut olsaydı, [onlara göre] âlemin hûdûsunda mucib olan tabiatların ya kadîm ya da hâdis olması gerekirdi. Şayet kadîm olsaydı tabiatlardan meydana gelen hâdislerin de kadîm olması gerekirdi ki, bu durum âlemin de bu tabiatlarla birlikte kadîm olmasını gerektirirdi. Çünkü onlara göre bu tabiatlar sebebiyle zorunlu kılınmış hâdislerin varlığına engel olmayan tabiatlar ezelden beri mevcuttur. Bu da hâdislerle beraber tıpkı içkinin sarhoşluk vermesi, ateşin yakması gibi ateş ve içki de zorunlu olarak ezelde var olacaktı. Bu ise âlemin kadîm olmasını gerektirecekti. Her ne kadar [onlara göre] var edici (müessir) tabiatların varlığıyla beraber, âlem hadis olsa bile, [bu tabiatların] varlığının ortaya çıkmasında herhangi bir engel yoktur... Eğer bu tabiatlar sonradan var oldukları halde âlemi var etseydi kendisini önceleyen başka bir tabiata ihtiyaç duyardı, eğer ki [bu tabiatı] gerekli kılan tabiat onu [birinci tabiatı] var etseydi, bu durumda birinci tabiatı var eden tabiatı da var edecek başka bir tabiata ihtiyaç duyardı. Bu da sonsuz bir şekilde tabiatın başka bir tabiatı var etmesi görüşüne sevk edecekti. Açıktır ki böyle bir düşünce âlemin varlığını imkânsız kılacaktır. Çünkü âlem sonlu olmayana bağlıdır. Öyleyse sabit olmuştur ki sonsuz olmayanın varlığa getirmesinin imkânsızlığı, bir mekânın aynı anda hareketli ve sakin olması gibidir.”¹⁸¹

Bakillânî bu pasajda tabiatları nedensel bir ilişki bağlamında değerlendirerek eleştirilerine öncelikle tabiatların varlıksal statüleri ile başlamıştır. Bilindiği üzere bir şey ya vardır ya da yoktur. Bu kelâmcılar açısından bedihî bir önerme olup bu ikisi arasında herhangi bir varlıksal statü yoktur. Tabiatlar eğer hiçbir şey olmayan mâdumsa, bu durumda nesnede müessir olması düşünülemez. Zira mutlak yokluğun, etkide bulunması akli açıdan imkânsız bir duruma işaret eder. Bu ise Eş’ârîler açısından kendisinde ilim bulunmayanın âlim olması gibidir. Eğer bu tabiatlar mevcut ise ya kadîmdir ya da hâdis. Kadîm olması evrenin de kadîm olmasını gerektireceğinden reddedilir. Tabiatlar hâdis ise, bu durumda bu tabiatı önceleyen başka bir tabiat gerekecektir ki, bu da teselsüle sebep olacaktır. Bu hususta şöyle bir soru akla gelebilir: Şayet gerektirici bir tabiat yoksa ve sonradan yaratılan varlıklar Allah Teâlâ’nın ihtiyarıyla yaratılıyorsa o halde yaratıcının bu durumun dışında bir

¹⁸¹ Bakillânî, *Temhîd*, s. 53-54.

tercihte bulunması mümkün müdür? Bu hususa İbn Fûrek şu şekilde cevap vermektedir: *Bunun birkaç yönü vardır. Sonradan yaratılanlardan, yaratılış bakımından kendisine mahal gerekenler vardır. Bunların mahalsiz yaratılması mümkün değildir. Bu tıpkı arazların yaratılmasında mahâle [cevhere] ihtiyaç duyulması gibidir. Bu ve benzeri hükümlerin değiştirilmesi imkânsızdır.* Dolayısıyla nesnede değişmeyen Tanrı'nın yaratmasıyla var olan hakikatler mevcuttur. Bu durumun aksinin düşünülmesi hem akli imkansızlara yol açacak hem de bilginin, bilgi nesnesiyle mutabakatını ortadan kaldıracaktır.¹⁸²

İmam Eş'ârî ise ateş-pamuk örneğinden hareketle, tabiat hususundaki görüşlerini açıklar. Öncelikle o “eylemlerin gerçek failinin kim olduğu” sorusu temelinde meseleye yaklaşır. Bu soruya ise sözlükte ateş lafzına vaz edilen anlam üzerinden cevap verir. Nitekim ona göre ateşin mânası yakıcı (muhterik) olmayıp yanmış/tutuşturulmuş (muhterik) olduğudur.¹⁸³ İmam Eş'ârî Buradan hareketle “ateşin yakma” fiilinin hakiki failinin ateş olduğunu redderek, Tanrı'nın yaratması olduğu ifade etmek istemiştir. Bu yaklaşımın bir benzerini de İmam Cüveynî ortaya koymuştur. O bu hususa illet-mâlûl ilişkisi çerçevesinde cevap vermektedir:

“Tâlili sahih olmayan şeylerden bir tanesi de fiilin ortaya çıkmasıdır. Şayet fiilin ortaya çıkması tâlillendirilseydi (ortaya çıkan fiil mâlûl olsaydı) bir illete ihtiyaç duyardı. Bu durumda söz şunlardan hâli olmazdı: [1] Ya failin zâtı illetlendirilmiş olurdu ki bu durumda fail fiilini önceleyemezdi. Aynı şekilde [bu seçenekten dolayı] zâtının sıfatlarıyla da illetlendirilemezdi. [2] Ya da failin zâtı ve sıfatları dışında bir mânâ ile illetlendirilirdi ki bu da şunlardan hâli olamazdı: illet ya kadîm olacaktır ya da hâdis, şayet kadîm olsaydı; sonradan meydana gelende kadîm illet imkânsızdır. Çünkü illet mâlûlünü önceleyecektir. [Kadîm olan illetin zamanın belirli bir anında mâlûlünü önceliyor olması aklen imkânsızdır.] Şayet hâdis olsaydı, fiil de başka bir illete ihtiyaç duyacaktır. Böylece teselsül meydana gelecektir.”¹⁸⁴ Buna göre biz ateşin gerçek anlamda fâil olduğunu düşünürsek, bu durumda fâil bizatihi illet kabul edilecektir ki, bu durum illetin şartlarından olan illet-mâlûl birlikteliğinin ortadan

¹⁸² İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Mâkâlât*, s. 132.

¹⁸³ İbn Fûrek, a.g.e., s. 270.

¹⁸⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, 1969, s. 692.

kalkmasına sebebiyet verecektir. Eğer ki fâilin (ateşin) zatının dışında bir şey olursa; zatın dışında olan illet ya kadîm olacaktır ya da hâdis. Eğer ki zatın dışındaki bu illet kadîm olursa; bu durum hâdis bir şeyde kadîm bir illeti gerektireceğinden dolayı aklen imkânsızdır. Zatın dışındaki bu illet hâdis olursa, var olmak için başka bir illete ihtiyaç duyacaktır. Bu ise teselsüle götüreceğinden dolayı imkânsızdır.

Dolayısıyla Eş'ârîler ne nesnelere mündemiç bir tabiat anlayışını ne de illet-mâlûl ilişkisini kabul etmişlerdir. Onlar evrende birbiri ardına gelen ve birbirini gerektirici olarak değerlendirilen hâdiseleri âdetullah bağlamında kudret sıfatına atf yaparak açıklamışlardır.¹⁸⁵ Ateş-pamuk örneğinde olduğu gibi birbirini gerektirici olarak kabul edilen hadisler sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde değerlendirilmelidir. Ancak ifade edilmelidir ki sebep ile sonuç arasında zorunlu bir iktiran söz konusu değildir.¹⁸⁶ Zira sebep sonuç ilişkisi arasında lazım-melzum ilişkisinde olduğu gibi birbirini gerektirme ilişkisi yoktur. Çünkü sebep olarak kabul edilen şeyin sonucuna tesir etmesi ancak kişinin bu hadiseyi birbiri ardına farklı zamanlarda gözlemlemesinden ibarettir.¹⁸⁷ Ateş-pamuk örneğinden hareket edersek pamukta yakılma, ateşte yakma fiili ortaya çıkar -cansız bir unsurun bizatihi fâil olma durumunun imkânsızlığını dışarıda bırakırsak- yakma ve yanma fiillerini nesnelere tabiatları vasıtasıyla açıkladığımızda karşımıza çıkan fiiller, Eş'ârîler açısından zorunlu bir ilişkiyi ifade edemez. Bu iki eylem arasındaki zorunluluk Tanrı'nın müdahalesini ortadan kaldıracığı gibi, tenzih üzerine inşa ettikleri sistemin alt-üst olması anlamına gelecektir. Zira Tanrı'nın evrene müdahale etmesi, onun sıfatlarının kemâlini gösterir. Kemâlin yokluğu ise noksan bir varlık anlayışına sebebiyet vereceğinden dolayı reddedilir. Dolayısıyla onlar açısından ateşin yakması bir tabiata değil, âdetullah üzere Allah'ın halk etmesine bağlıdır.

Buraya kadar illetin ontolojik boyutu bağlamında ilk dönem Eş'ârîlerinin görüşlerini özetlemeye çalıştık. Bundan sonra ise illetin sahip olması gereken şartların ne olduğunu incelemeye başlayabiliriz.

¹⁸⁵ Eş'ârî, *Kitabü'l-Luma' fi'r-Reddi ala Ehli'z-Zeyğ ve'I-Bidâ'*, s. 54.

¹⁸⁶ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 27.

¹⁸⁷ Celâl Şengör, "Akıl ve Bilim Depremi, İnsan", *Cogito Dergisi*, sy. 20, 1999, 20-21.

2.1.2. İletin Taşması Gereken Özellikler

Aksiyom-1: İlet mevcut olmalıdır.¹⁸⁸ Buna göre illet Mu'tezile'nin savunduğunun aksine mâdum olmamalıdır. Şayet illet mâdum olsaydı, "âlim mâdum bir ilimle âlimdir." demek caiz olduğu gibi, "cahil mâdum bir cehaletle cahildir." demek de caiz olacaktı. Buna göre bir kimse hakkında aynı anda hem cahil hem de âlim demenin önünde herhangi bir engel kalmayacaktır. Çünkü Eş'ârîlere göre mâdum kendisinden varlığın nefyedilmesi sebebiyle 'şey' değildir. Şey olmayanın varlığın herhangi bir vasfıyla vasıflanması, aynı mahalde iki zıt şeyin bir araya gelmesini ilzam eder ki bu zaruri bilgiye aykırı olduğundan dolayı kabul edilemez.¹⁸⁹

Aksiyom-2: Bir hükmün iki illeti olamaz.¹⁹⁰ İlet zorunlu olarak tek bir mahalde hükmü gerektirir. Bu mahal başka bir mana/illetin taşıyıcısı olamaz. Çünkü hükmün, hüküm olması bakımından hem zaman hem de mahal olarak tek bir şeye raci olması gerekir. Buna göre ilim âlim olmanın illetidir. İlim yüklendiği mahal/cevherde tek bir hükmü ortaya çıkaracağından âlim olma hükmünü gerektirecek olan tek unsur ilimdir. Çünkü ister aynı ister farklı olmalarını kabul edelim, bir mahalde iki hüküm verici olmayacaktır. Bu hususta Cüveynî muhakkiklerden şu nakli yapmaktadır: Aklî illet birleşik olamaz.¹⁹¹

Aksiyom-3: İletinin hükmü gerektirmesinin şartı bulunduğu mahâl/mevzuya ikame edilmesidir.¹⁹² Yani mahal o illeti taşıdığı müddetçe o illetin hükmüne layık olur. Buna göre cevher kendisine ikame olunan âraz sayesinde hükmü elde etmeye hak kazanır. Bunu bir örnek üzerinden düşünersek; "A-cevheri kırmızıdır." Önermesini ele alalım, A-cevheri kırmızı olma vasfını ancak, kırmızı arazına sahip olması halinde elde

¹⁸⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, 1969, s. 651.

¹⁸⁹ Bu husustaki farklılık, Mu'tezile'nin mâdumu/yokluğu vücudun mümasili/benzeri olarak kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Buna göre ilim arazi hem illet olmasıyla hem de nefsi sıfatları varlığa gelmeden taşıyor olmasıyla, mevcuttan farklı değildir. Ancak Eş'ârîler açısından mevcut ve mâdum birbirleriyle misl değil, muhtelifdir. Buna göre bir şey mâdumken kendisine ilişecek olan şeylerden yoksundur. Bu yoksunluk ancak varlığa geldiği anda ortadan kalkabilir. Örnek olarak Eş'ârîler açısından cevher var olduğu anda bir mahalde yer kaplarken, yine var olduğu anda arazlara kabil olur. Ancak bu durum Mu'tezile açısından böyle değildir. Zira onlara göre şeyin nefsi sıfatı varlığa gelmeden yokluk halindeyken, o şeyin varlığından bağımsız olarak vardır ve sabittir. Bu açıdan Mu'tezile'ye göre bir şey mâdumken illetin taşınması gereken özellikleri taşır. Mu'tezile'nin mâdum hakkında görüşleri için bkz: Abdülkâhir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, s. 165-170.

¹⁹⁰ Cüveynî, a.g.e., s. 653.

¹⁹¹ Cüveynî, a.g.e., s. 681.

¹⁹² Cüveynî, a.g.e., s. 654.

edebilir. Kırmızı arazi da ancak kendisine yüklendiği mahalde (mevzuda) hükmünü gerektirir. Böyle olmasaydı bir cevher herhangi bir mânâyâ sahip olmaksızın, kendisinde hükmü ortaya çıkartacaktır. Bu durum, ilk dönem kelâmı açısından ilme sahip olmayanın âlim olmasını, kudrete sahip olmayanın kâdir olmasını gerektirecektir ki, bu da sıfatların zatlarla özdeş kılınmasına sebebiyet verecektir. İlim araz olmasıyla ontolojik olarak bulunduğu cevheri ilim sahibi yaparken; aklî açıdan, cevherin âlim olmasının illeti olmaktadır. Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Eğer bir araz sadece bulunduğu mahalde hükmü gerektiriyorsa bu durumda biz insanın bir cüzüne erişen ilim arazını nasıl insanın bütününe şamil kılmaktayız? Öyle görünüyor ki Eş'ârîler bunu dil görüşlerine paralel bir biçimde açıklamaktadırlar. Onlara göre lafızlara manaların vaz' edilmesi ve mecaz işlemiyle biz bir insanın âlim olduğunu ifade edebilmekteyiz. Zira arazın herhangi bir araza kaim olması imkânsız olduğundan, kudretin makdurunun illeti olduğunu ifade edemememiz ve aralarında sadece taâlluk ilişkisi kurmamızın sebebi de bundan kaynaklanır.¹⁹³ Mu'tezile'den Ebu Haşim ise illetin bulunduğu mahalli aşacağını düşünmektedir.¹⁹⁴ Ona göre hayat sahibinde ilim bir cevhere iliştiğinde aslında bu araz *bünye* adını verdiği, insanın bütününe kapsayacak bir unsura daha ilişir. Ona göre bu sayede "cevher âlimdir" yerine, "insan âlimdir" önermesini kurabilmekteyiz. Bünye her ne kadar maddî olan organlar bütününden oluşmuşsa da aslında kendisi ontolojik bir yapıya sahip değildir. Ruha benzer bir yapıda olduğu anlaşılan bünye, cümlenin bir cüzünde bulunan bir mânânın bütünde illet olmasını sağlama işlevi gören bir yapı olmaktadır. Bunu sağlayan şey de hayat sıfatının söz konusu bu yapıda bulunmuş olmasıdır.¹⁹⁵

¹⁹³ Bakillânî "kudretin makduru zorunlu olarak gerektirmesi gerekir" itirazına şöyle cevap vermektedir: "varlığının öncesi mâdum olmayan şey üzerine kudretinin taâlluk etmesi imkânsızdır." Bu demek oluyor ki, eğer ki kudret makduru zorunlu olarak gerektirseydi, kudret gibi makdur da ezeli kabul edilecekti. Bu durum kudretin bilinmeyen bir zamanda, ezelden beri var olan makduruna taalluk etmesi anlamına gelecektir ki bu devre düşmektir. Kadiri mutlak, ezelden beri makduru gerektiren değil dilediği zamanda ezeli iradesiyle ve kudretiyle hâdisleri var edendir. Bakillânî, *Temhîd*, s. 54.

¹⁹⁴ Ebu'l Hasan el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç, İstanbul, YEK Yayınları, s. 541.

¹⁹⁵ Hüseyin Kahraman, *Cüveynî'de İliyet Teorisi*, s. 194. İmam Eş'ârî, cevher-i ferdi aşan her türlü hükme karşı çıkar. Buna göre insanın âlim olması, ilim arazının kalbe yerleşmesi ve belirli bir cevhere ya da cevherlere ikame edilmesidir. Biz insan âlimdir derken, bunu dildeki genişleme sayesinde yaparız. Aslında âlim olan, ilim ârazının yerleştiği mahaldir. İmam Cüveynî ise şöyle ifade eder: *Çünkü fail bize göre cevher-i fertlerin hepsidir. Zira bir şeyin tamamı bir fiili yapar olarak nitelenemez. Hareket ettirici elini ihtiyarı ve kudretiyle hareket ettirdiğinde bu hareket elin tamamından sadır oldu denilemez. Bilakis elin cüzlerinden her bir cüzün, tahsis edilmesiyle hareket ortaya çıkar. Bu hareketi iktisap eden cevhere has kılınmıştır.* Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-dîn*, 1969, s. 420.

Aksiyom-4: İlet muttarid ve mün'akis olmalıdır. Buna göre illetin varlığı hükmü gerektirirken, yokluğu ise hükmü ortadan kaldırır.¹⁹⁶ Cüveynî'ye göre bunun kabul edilmemesi durumunda hüküm ya illetsiz bir şekilde ortaya çıkacaktır ya da başka bir illet sebebiyle o hükmü alacaktır. Hükmün illetsiz bir şekilde ortaya çıktığı düşünüldüğünde bu durum arazları dolayısıyla mânâları reddetmemize sebebiyet verecektir.¹⁹⁷ Çünkü arazlar cevherlerin üzerine iliştiği anda bizim, aklî önermeler kurmamıza imkân sağlayan temel unsurları oluşturmaktadır. Buna göre A-cevherinin ilim arazına sahip olduğunu bildiğimiz anda, "A-cevheri âlimdir" önermesini kurabilmekteyiz. Eğer biz ilim mânâsına/illetine sahip olmaksızın "A-cevherinin âlim olduğunu" ifade edersek bu durum, âlimliğin cevherin zatından kaynaklandığını ifade etmemize sebebiyet verecektir. Bu da arazların varlığı olmaksızın cansız nesnelere, kendi zatlari itibariyle sıfatlara sahip olduğunu iddia etmemizi gerektirecektir ki, bu kadiri mutlak Tanrı anlayışıyla bağdaşmaz. Başka bir illet sebebiyle o hükmü aldığını ifade edersek de bu Aksiyom-2 ve Aksiyom-3 gereği imkânsız görülmüştür. İmam Eş'ârî'ye göre tard ve aks olması illetin sıhhati için yeterli değildir. Bunun yanında illet hükme taalluk etmeli, hükmü celbetmeli ve kendisine hükmedilene müessir olmalıdır. Hatta öyle ki İmam Eş'ârî tard ve aks şartını sağlasa dahi illet olmayan şeylerin olabileceğini söyler. Buna da şu örneği verir: Hiçbir hareketli yoktur ki Allah onu bilmesin, Allah'ın hareketli olarak bilmediği şey ise hareketli değildir.¹⁹⁸ Burada Tanrı'nın ilmi muttarid ve mün'akis olmaktadır. Bunu bir örnek üzerinden izah etmek gerekirse; "A cismi hareketlidir" önermesini ele alalım. Tanrı'nın ilmi hareketli olmaya taalluk ettiğinde A cisminin hareketli olması hükmün muttarid olması iken, onun ilmi taalluk etmediğinde ise A cisminde hareketli olma hükmü ortadan kalkar. Bu ise mün'akis olmasıdır. Ancak onun bir şeyin hareketli olduğunu bilmesi, hareketin ortaya çıkmasının illeti olmadığı gibi hükümde müessir de değildir. İlim sıfatı nesneye sadece bilgi açısından taalluk eder ve o nesneyi sadece malum yapar. İlimin, hükmün

¹⁹⁶ Mu'tezile illetin şahitte muttarid ve mün'akis olduğunu ama ğâibte mün'akis olamayacağını ifade etmiştir. Buna göre "Allah âlimdir" önermesi onlar açısından Allah'ın ilim manasına sahip olmasıyla değil de zati itibariyle âlim olmasından kaynaklanır. Böylece ğâibte hükmün varlığı illetin varlığına bağlanmamış, illet olmaksızın hükmün var olabileceğini ifade etmişlerdir. Şahitte ise nesnelere caiz olması delâletiyle illet, hükmü gerekli kılmıştır. Nitekim Cüveynî bu durumu şöyle ifade eder: *Onlara göre tâlil vacibin hükmü olmaksızın caizin hükmünde geçerlidir. Aynı zamanda tard ve âks sadece caiz olan hükümde geçerlidir.* Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, 1969, s. 600.

¹⁹⁷ Cüveynî, a.g.e., s. 568.

¹⁹⁸ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Mâkâlât*, s. 303.

ortaya çıkmasında illet olarak kabul edilmesi durumunda; ilim sıfatı illet ve müessir olarak zorunlu bir şekilde mâlumunu gerektirecektir. Bu ise filozofların iddia ettiği gibi âlemin ezeli olmasını ve Tanrı'nın da mucib bizzat olmasını gerekli kılacaktır. Tanrı'nın ilminin mâlumuna taalluk etmediği düşünüldüğünde yani Tanrı'nın ilminin muttarid ve mün'akis olması reddedildiğinde ise, A cisminin hareketli olma hükmünün Tanrı'nın ilminden tamamen bağımsız gerçekleştiğini iddia etmemiz gerekecektir ki bu muhaldir. Sonuç olarak bu örnekte ilim sıfatı muttarid ve mün'akis bir şekilde mâlumuna taâlluk etmekte ama hükümde müessir olmadığı gibi hükmü de celbetmemektedir.

*Aksiyom-5: İlet mâlulünü herhangi bir şart olmaksızın gerektirir.¹⁹⁹ Yani illetin gerektirdiği hüküm ortaya çıkacağı mahalde herhangi bir şartla kayıtlanamaz. Zira illet herhangi bir şartla kayıtlandığında şartın mı yoksa illetin mi hükmü icab edeceği gibi bir ikilem ortaya çıkacaktır. Nitekim şartın hükmü icap ettiği bir durum düşündüğümüzde, bu durum aksiyom-4'e muhalif olduğundan dolayı kabul edilmez. Hükmün şarta bağlandığı ama bu şartın mucip olmadığı bir ihtimal ise aklen imkânsızdır. Bu durum kişinin siyahın bilgisine sahip olduğunu ama gerekli şart ortaya çıkmadığı için siyahı bilmekle âlim olmadığını iddia etmek gibidir. Peki, illetin bu hükmü gerektirmesi başka bir şeyle kayıtlanamadığına göre, hükmü gerektirmesinin kaynağı nedir? Buna Cüveynî'nin cevabı oldukça açıktır. *İlletin hükmü gerektirmesi sıfat-ı nefsdan dolaydır. Zira ona göre sıfat-ı nefsi herhangi bir şarta bağlı olmadığı gibi kendisi üzerine herhangi bir zaid sıfat eklemlenemez.*²⁰⁰*

Aksiyom-6: İlet kendi nefsiyle kaim olmayan, zat da olmayan bir mânâdır.²⁰¹ Buna göre illet eğer kendi nefsiyle kaim olan bir zat olsaydı bu durumda Allah Teâlâ'nın da illet olması gerekirdi. Bu durum âlemin kadîm olmasına ve yaratıcının mucib biz-zat olmasına sebebiyet verecektir. İletin kendi nefsiyle kaim olmasının nefyedilmesi, kelâmcılarla felsefecileri ayıran en önemli hususlardan bir tanesidir. Felsefecilere göre Tanrı her şeyin ilk illeti olup, zatı itibariyle zorunlu bir varlıktır. O illet olması hasebiyle bilfiil olarak bilen olup, onun kendisini bilmesiyle

¹⁹⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, 1969, s. 669.

²⁰⁰ Cüveynî, a.g.e., s. 700.

²⁰¹ Cüveynî, a.g.e., s. 678.

âlem zorunlu olarak ondan feyz etmiştir. Onlar açısından illet ve mâlûlun arasına zaman açısından herhangi bir fasıla girmemesi dolayısıyla âlem ezeldir. Ayrıca bu yaklaşım Tanrının kudret ve irade sıfatını âlim olmasına indirgemiş ve böylece Tanrı-âlem münasebetinde gerekirci bir bakış açısı ortaya koydukları için kelâmcılar tarafından eleştirilmiştir.²⁰² İletin kendi nefsiyle kaim olup aynı zamanda hadis olduğu iddia edilirse bu da Tanrı'nın hâdislere mahal olmasını gerektireceğinden dolayı kabul edilmemiştir.²⁰³ Dolayısıyla illet Tanrı'nın sıfatları düşünüldüğünde mânâlar olup, hükümleri bakımından şahit ve ğâib arasında herhangi bir fark yoktur.

Eş'ârîlerin illetin şartları hususunda ortaya koydukları bu görüşler incelendiğinde, onların illet-mâlul ilişkisine ne kadar önem verdikleri ortaya çıkmaktadır. Zira ontolojik olarak illetleri reddetmeleri, illet-mâlul ilişkisi bakımından akfî ilişkilere değer vermedikleri yanılığını oluşturmaktadır. Ancak görüldüğü üzere tevhid, tenzih ve hakikat çerçevesinde illet-mâlul ve hüküm arasında kurdukları bu bağ, ciddi tefekkür ve dakik düşünceden neşet etmiştir. Hakkında hüküm verilenin Tanrı ve sıfatları olduğu düşünüldüğünde bu çabanın maksadı ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan yukarıda ifade edilenler illetin taşınması gereken asli şartlar olup kıyas bu şartlar sayesinde işlevsellik kazanır.

Bu sayılanların dışında İmam Eş'ârî illet hususunda birkaç şart daha zikretmektedir. Bu hususlar daha çok âdabü'l-bahs ve'l-münazara ilminde, tartışmanın âdabı babında ele alınabilecek şartlar olup genellikle muarızın illet hükmünde olmayan şeyi illet kabul etmesinden kaynaklanır. Bir örnek vermek gerekirse:

“Hüküm verici (muâllil) bir illet sebebiyle bir şeye hüküm verdiğinde; bu illeti kendisinde taşıyan her şey için bu hükmün benzeriyle hüküm vermesi zorunludur. Başka şeylerde illetin hükümleri farklılaşsa bile durum böyledir. Örneğin hareketin bekâsını nefyeden kimseye, niçin hareketin bekâsını nefyedyorsun diye sorulsa o şöyle cevap verir: Çünkü hareket mevcuttur. Ona denilir ki: O halde hareketlinin bekâsını da nefyet, çünkü o da mevcuttur. Bu itiraza karşılık şöyle cevap verirse: Cisim hareket ettirilir ancak, hareketin böyle olması caiz değildir. Ona şöyle söylenir: Peki bu durum cismi mevcut olmaktan men etti mi? Hayır derse, o halde vücud illetinde ittifak

²⁰² Orhan Şener Koloğlu, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi*, Bursa, Emin Yayınları, 2010, s. 94-105.

²⁰³ Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, 1969, s. 679.

*ediyorlarken iki farklı şeyde farklılaşmaları ona ne zarar verebilir ?*²⁰⁴ İddia sahibi hareketin bekasının nefyi için mevcut olmayı şart koşturmaktadır. Halbuki vücut ancak mevcudiyeti gerektirmektedir. Hareket ise bir şey mevcut olduktan sonra ortaya çıkar. O halde nasıl ki cisim hareket ettirilse de ettirilmese de mevcut ise, vücut açısından hareket de mevcuttur. Çünkü bekânın nefyedilmesi hususunda mevcut olmanın bir tesiri yoktur. Burada hem hareket hem de hareket eden mevcut olmaları açısından tek bir hükmü gerektiriyorlarken, muarız cisim örneğini ileri sürerek mevcut dışında bir başka hüküm olduğunu cisim üzerinden örneklendirmektedir. Ancak cismin hareketli olması ancak onun mevcut olduktan sonra hareket illetine sahip olmasıyla ilişkilendirilebilir. Bunun ise vücudun hükmüne yani mevcudiyete herhangi bir etkisi yoktur. İlet hususunda Eş'ârîlerin ve yer yer Mu'tezilenin genel bakış açısını sunduktan sonra artık istidlâl bi's-şahid âle'l-ğâib yönteminde illette ortaklığın kıyas formunda nasıl kullanıldığını izah edebiliriz.

2.1.3. İlette Ortaklığın Kullanımı

Yöntemimiz açısından illetin kullanımı çeşitli şekillerde kullanılmıştır. Bunların kıyas formu şeklinde ifade edilmesi ise daha çok mantık ilminin alet ilmi olarak kullanılmasından sonraya rastlar. Bu açıdan illetin istidlâl bi's-şahid âle'l-ğâib yönteminde illet vechini şu şekilde kurduklarını ifade edebiliriz:

Şahitte; her ilim sıfatına sahip olan âlimdir.

Allah'ta ilim sıfatı vardır.

Öyleyse Allah âlimdir.

Bu örnek, kıyasın birinci şekli birinci darbindan olup, şekilsel olarak sonuç vermesi yakınıdır. Örneğimizde ilim orta terim olup küçük öncülde mahmul, büyük öncülde mevzudur. İlet olması ise hem hükümde müessir olması hem de hükmü celbetmesi sebebiyledir. İlim ortaya çıktığı anda âlimlik zorunlu olarak o mahâle hamledilir. İlmin olmadığı durumlarda ise âlimlikten söz edilemez ki bu illetin mün'akis olmasıdır. *Dolayısıyla biri olmadan ötekinin varlığı düşünülemez. İlim olmaksızın âlim oluşunu düşünmek mümkün olsaydı, mahalli âlim olarak nitelemeksizin ilmin varlığı*

²⁰⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Mâkâlât*, s. 310.

*düşünülebilirdi.*²⁰⁵ Sonuç olarak ilim, ahvâli kabul edenler açısından mânâ sıfat ve illetsiz hâl olarak hükmü gerektirmiştir. Bu şahit ve gâibte farklılık arzetmez. Dolayısıyla illetsiz hal olmasıyla gayb hakkında yaptığımız tâlillendirme sonucunda Tanrı'nın da âlim olduğuna hükmetmekteyiz. Ahvali kabul etmeyenler ise; cevher-araz ve dildeki iştikaktan hareketle ilim sıfatının âlimlik vasfını gerektireceğini ifade etmişlerdir.²⁰⁶ Buna göre şahitte âlim olmayı gerektiren şey ilim arazının cevhere ilişmesidir. Sağduyuya paralel olarak biz, A-kişisinin âlim olduğunu ifade etmekteyiz. Dolayısıyla ilim aklî bir illet olarak şahitte ve gâibte hükmünü gerektirmelidir. Bu yaklaşım ilk dönem kelâmının bilgi sistemi açısından tutarlıdır. Ancak daha sonraki dönemlerde yöntemin illet ve diğer vecihler üzerinden hareket eden bakış açısı sekteye uğrayacak, yöntem hem şekil hem de içerik açısından eleştiriye tabi tutulacaktır. Bu husus ise yönetime yöneltilen eleştiriler bahsinde tekrar ele alınacaktır.

Mu'tezile ise Tanrı'nın mânâ sıfat olan bir ilimle değil, zatı itibariyle âlim olduğunu ifade ederler. Onların bu hükme varmaları illetin metafiziksel boyutunu reddetmeleri ve illetin sıhhat şartlarından olan muttarid ve münâkis olmayı sadece şahitle sınırlamaları sebebiyledir. Bu husus, Eş'ârielerin ve Mu'tezile'nin yönetime bakış açısındaki farklılığın en belirgin noktasıdır. Tanrı'nın illetlendirilmesi hususunda ortaya çıkan bu farklılığa dair Cüveynî şu açıklamaları yapar:

*Mu'tezile'den bir kısım dedi ki: "Siz şahitte illetlendirilen şeyin tard edilmesi ve şahitte sahip olduğu illetin misl kabul edilmesiyle, gaibte de bu illet sabit olduğundan [illetin var olmasıyla] gaibte de yaratıcının aynı illetle muâlel olduğunu iddia ediyorsunuz. Bu durum sizin açınızdan -aralarındaki muhalefet sebebiyle- gaibte illetin tespit edilmesini imkânsız kılar." Bu itiraz, istidlâl yolunu zedeleyen en büyük vehimlerden bir tanesidir. Zira rab subhanehu ve teâla âlim olarak nitelendirildiğinde, bizden birisi de bir şeyi bildiğinde âlim olarak nitelendirilmektedir. İki hüküm hakikatleri bakımından aynı ya da farklı olmasıyla vasıflanmaz. Ahvalde açıkladığımız üzere ahval şeylerle vasıflanmaz. Çünkü ihtilaf ve temasül vücud sıfatındadır.*²⁰⁷ Mu'tezile'nin illetlendirme hususundaki çekincesi, ilim sıfatının mânâ olarak Allah

²⁰⁵ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd İnanç Esasları Kılavuzu*, s. 88.

²⁰⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Mâkâlât*, s. 15.

²⁰⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, 1969, s. 682.

hakkında kullanılmasının onu hâdislere mahal yapacağı düşüncesindedir. Onlara göre Tanrı'nın tâlillendirme ile mânâ sıfatlara mahâl yapılması imkânsız bir durumu ortaya çıkarır. Bu bakış açısı Mu'tezile'nin meâni sıfatları kabul etmemesinin de temelini oluşturur. Buna göre "Ahmet ilim sebebiyle âlimdir" önermesi onlar açısından doğru iken; "Allah ilim sebebiyle âlimdir" önermesi yanlıştır.

Eş'ârîler açısından ise "âlim olmak" hüküm bakımından şahid ve ğâib arasında herhangi bir farklılık göstermez. Aynı şekilde akli illet olan ilim de farklılık göstermez zira o hâl olmasıyla herhangi bir şey değildir. Varlık statüsüne sahip olmadığı için muhtelif veya mümasil olmakla vasıflanamaz. Eş'ârîler açısından herhangi bir hüküm, bir illetle illetlendirilmiştir denildiğinde, caiz veya vücuba ilişmeden sabit olmasıyla bu hüküm illetlendirilmiştir demektir. Bu kadîm olan hakkında da böyledir.²⁰⁸ Buradan Allah'ın ilmi ile beşerin ilmi arasında mümaselet olduğu anlamı çıkmaz çünkü farklılık illetin gerektirdiği hükümde değil ehassu's-sıfatlardan dolayıdır.

Mu'tezile'den Ebu Hâşim (ö. 98/716) kadîm ve hâdis arasındaki nefsi sıfat görüşüne paralel olarak muhalefet ilişkisi tesis etmesinden dolayı tâlillendirmeyi kabul etmeyip bu yöntemi delâlet ortaklığı üzerine kurarken; Kadı Abdülcebbar bu yöntemde selefine muhalefet ederek bazı hususlarda illet ortaklığını kullanmaktadır. Bu hususta Kâdî Abdülcebbar şunları ifade eder: *Bilmelisin ki illetlendirme hükmün kemâliyetine ve aslına fayda sağlamıyorsa o geçersiz olup, kendisini talep etmeye gerek yoktur. Tâlillendirme ancak kendisi olmaksızın bir faydanın ortaya çıkamayacağı durumlarda caizdir.*²⁰⁹ Buna göre Kâdî tâlillendirmeyi fayda şartına bağlayarak sınırlı durumlarda kabul etmektedir. Fayda ile iki şey kasteder; bunlardan ilki belirli hususlarda meselenin anlaşılmasını kolaylaştırması ikincisi ise illet olmaksızın hükmün ortaya çıkamamasıdır.²¹⁰ Eğer tâlillendirme neticesinde bir meselenin kapalı kalan unsurları ortaya çıkmıyorsa bu tâlillendirme batıldır. Aynı şekilde hükmünü bilmediğimiz bir meseleye illet vasıtasıyla ulaşamıyorsa bu tâlillendirme de batıldır. Bu hususta şu örneği verir: *Muhdesin hudûsu sebebiyle bize ihtiyaç duyması hususundaki sözümüz buna örnektir. Sonra ğâib buna kıyas edilir ve*

²⁰⁸ Cüveynî, a.g.e., 1969, s. 706.

²⁰⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Muhit bi't-Teklif*, s. 170.

²¹⁰ Kâdî Abdülcebbar, a.g.e., s. 171.

*diğer fiillerin de muhdes olmasıyla bir muhdise ihtiyaç duymasına hükmederiz.*²¹¹ Bu ibareyi şu şekilde önerme formuna sokabiliriz:

Şahitte muhdesler kendilerini var edecek muhdise ihtiyaç duyar.

Diğer fiiller (âlem) muhdestir.

O halde âlem bir muhdise ihtiyaç duyar.

Bu kıyasta muhdes olmak illet olup, âlemin bir muhdise ihtiyaç duyması ise neticedir. Burada elde edilecek fayda ise, hükmün yalnızca tâlillendirme vechiyle ortaya çıkmasıdır. Peki, ilim âlim ilişkisinde olduğu gibi meâni sıfatlar fayda ilkesi çerçevesinde nasıl değerlendirilmelidir? Öyle görünüyor ki Kadı bu tâlillendirmeyi faydasız bir iş olarak kabul ettiği için caiz görmez. Çünkü ona göre ilimle Tanrı'yı illetlendirmek, onu mânâlara mahâl yapacaktır. Onu mânâlara mahâl yapmak ise muhdesliği gerektirecektir. Bu ise imkânsız talep etmektir. Zira ona göre vacip sıfatlar mânâdan müstağni olup, müstağni olmasının illeti bizzat vacip sıfatların kendisidir.²¹²

Buna ek olarak Kâdî Abdülcebbar illet ortaklığını daha çok adalet görüşlerini açıklarken kullandıklarını ifade etmiştir. Allah'tan kabih (kötü) bir fiilin sadır olmayacağını delillendirirken illettaki ortaklıktan hareket ederek bu hususta şu örneği verir: “*Biz tecrübe dünyasında zorunlu olarak biliriz ki herhangi bir kimse; fiilin çirkin olduğunu ve ona muhtaç olmadığını bildiği zaman, çirkin olanı elbette tercih etmez. Bunu tercih etmemesinin sebebi çirkin olduğunu bilmesi ve ona ihtiyaç duymaması sebebiyledir. Şayet bu şartlardan biri ortadan kalkarsa onu tercih etmesi caiz olur.*”²¹³ Bunu önerme formunda ifade edersek;

Biz şahitte ihtiyaç duymadığımız sürece çirkin işleri bile bile yapmayız.

Bütün ihtiyaçlardan münezze olan Allah çirkin fiilleri bilir.

O halde Allah çirkin fiilleri yapmaz.

Öncelikle ifade edilmesi gerekir ki, burada elde edilecek fayda illet sayesinde hükmün ortaya çıkmasıdır. İlet ise çirkinliğin bilinmesi olup, ihtiyaç duyma ile

²¹¹ Kâdî Abdülcebbar, *Muhit bi't-Teklif*, s. 168.

²¹² Kâdî Abdülcebbar, a.g.e., s. 174.

²¹³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l Usuli'l Hamse - Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, c. II, s. 10.

kayıtlanmıştır. Yani illet bir şarta bağlanmıştır. Bu aksiyom-5 gereği; Eş'ârîler açısından geçersizdir. Çünkü onlara göre illet mâlulünü gerektirmek için herhangi bir şartla kayıtlanamaz. Şekil olarak ise bu kıyas, asıldaki vasfın fer'e taşınması olup, tikelden tikele bir akıl yürütmedir. Zira çirkin işlerin bilerek yapılmaması, şahitte tikel nesnelere üzerine verilmiş bir hükümdür. Dolayısıyla sonuç vermesi bakımından zan ifade eder. Eğer burada kastedilen "hiçbir insan ihtiyaç duymadığı halde çirkin işler yapmaz" ise; bu durumda içerik yönünden hatalı olduğu ifade edilir. Zira birçok insan namaz kılmanın dini bir vecibe olduğunu bilir ama bilerek ve isteyerek namazı terk eder. Dolayısıyla bu önermenin doğruluğu tartışmaya açık olduğu gibi, şahitte tüm fertleri kapsadığı da söylenemez.

Sonuç olarak şunlar ifade edebilir: Eş'ârîler illeti, ilk dönem kelâmının bilgi anlayışı çerçevesinde sistematik bir biçimde pek çok ilkeye atıf yaparak, hükmü gerektirici bir ilke olarak değerlendirmişlerdir. Ahval teorisini kabul edenler mümasalet ve muhalefet hususundaki görüşlerine paralel olarak Tanrı'nın illetlendirilebileceğini iddia etmişler ve hatta yöntemi asıl olarak illet birliği üzerine inşa etmişlerdir. Ahvali kabul etmeyenler ise dilin değiştirilemez asıllarından yola çıkarak, akli illetin var olduğunu, şahid ve ğâib düzleminde uygulanması gerektiğini ifade etmişlerdir. Mu'tezile ise illet hususuna Eş'ârîler kadar sistematik yaklaşmamıştır. Bir taraftan ontolojik illetin varlığı kabul edilirken, diğer taraftan hükümlerdeki illet belirli şartlar altında ele alınmıştır. Ebu Hâşim ahval görüşüne paralel bir şekilde, caiz-vacip ayrımı yaparak, şahid-ğâib arasında mutlak muhalefet olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca caizde illetin muttarid ve münâkis olmasını kabul ederken, vacipte bunun mümkün olmadığını söyleyerek yöntem açısından illet ortaklığını kabul etmemiştir. Kâdî Abdülcebbar ise selefine bu hususta muhalefet ederek yöntemde fayda ilkesi çerçevesinde illet ortaklığını kullanmıştır. Ancak o selefleri gibi caiz-vacip ayrımı yaparak, vacibin meâni sıfatlar hususunda illetlendirilmesinin faydasız olacağını iddia ederek, bu hususta illet ortaklığını kullanmamıştır.

2.2. Şartta Ortaklık

Yöntemimizin kendisinden hareket ettiği bir diğer unsur ise şartta ortaklıktır. Bu kısım şahitteki (aslın) hükmün belirli şartlara bağlanması sebebiyle, ğâibteki (fer)

hükümünde bu şartla kayıtlı kılınmasıdır. Mütakellimlerin yanında şart; bilinme ve vücut açısından şeyin kendisine bağlı olduğu unsurdur.²¹⁴ Şart, illetten farklı olarak var olmasıyla meşrutunu zorunlu olarak gerektirmez.²¹⁵ Ancak o var olmadığında ise hüküm ortaya çıkamaz.

Bu yaklaşıma örnek olarak, ilk dönem kelâmcıları ilim ve hayat arasındaki ilişkiyi örnek verirler. Buna göre ilim var olmak bakımından hayata/canlılığa ihtiyaç duyar. Ancak hayat/canlılık var olmak bakımından ilme ihtiyaç duymaz. Öyleyse hayat ilmin kendisinde gerçekleştiği bir mahâl olarak şart, ilim ise meşruttur. Bu ikisi arasında zorunluluk ilişkisi yoktur. Zira hayatın var olması ilmin varlığını gerektirmediği gibi, ilmin yokluğu düşünüldüğünde hayatın var olması mümkündür. Yani aralarında illet-mâlul ilişkisinde olduğu gibi birbirini gerektirme, biri olmadan diğerinin olmasının imkânının olmadığı bir ilişki yoktur. İfade edilmesi gerekir ki, şart yokluk halinde de vücut halinde de meşrutunun şartı olmaktan hâli değildir. Zira ilim var olması açısından şarta ihtiyaç duyar dendiğinde, bu durum gerçekleşmese dahi, hayat şart olmaya devam eder. Bu açıdan şart-meşrut ilişkisi ontolojik bir ilişki olarak görülebilir. Ayrıca şartın tek bir meşrutu değil birden çok meşrutu olabilir. Buna göre hayat, ilimin şartı olması yanında kudretin, iradenin, hatta bunların zıtlarının da şartı olmaktadır. Dolayısıyla illet-mâlûl ilişkisinde imkânsız görülen terkip, şart-meşrut ilişkisinde caiz görülmüştür.²¹⁶

Şart-meşrut ilişkisinde Eş'ârî ve Mu'tezilî âlimlerin ittifak ettiğini görmekteyiz. Yukarıda verilen hususlar aynıyla Mu'tezilî âlimler tarafından da kabul edilmiştir. Ancak burada Eş'ârî âlimler şart-meşrut ilişkisindeki gösterdikleri yaklaşımı, illet hususunda göstermemeleri sebebiyle Mu'tezile'yi eleştirmişlerdir. Bu hususta Cüveynî şunları ifade eder: *Mu'tezile şartı şahitte ve ğâibte tard ettiler ve âlimin âlim olmasının hay olmak ile şartlandığını ifade ettiler. Sonra Allah'ın âlim ve kâdir olduğuna hükmettiler. Şartın hükümlerinde ise şahit ve ğâib olmayı birbirinden ayırt etmediler.*²¹⁷ İfade edildiği üzere Mu'tezile kelâmcıları, istidlâl bi's-şahid âle'l-ğâib yöntemini uygularken, şahitteki mânâ sıfatların ğâibe tard edilmesini

²¹⁴ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd İnanç Esasları Kılavuzu*, s. 87.

²¹⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, 1969, s. 708.

²¹⁶ Mürşidî, *Kıyasu'l Gâib âle's-Şahid fi Fikri'l İslâmî*, s. 75.

²¹⁷ Cüveynî, a.g.e., 1969, s. 420.

reddetmişler, şart-meşrut ilişkisinde ise tardı kullanmışlardır. Dolayısıyla Eş'ârilerin yanında önemli bir yeri olan akli illetin, ğâib hakkında düşünülemediğini ifade etmişlerdi. Cüveynî bu hususu bir çelişki olarak niteler. Ona göre şart ve meşrut arasında, şahitteki durumun tard edilmesiyle kurulan irtibatın, illet-mâlul ilişkisinde kurulan irtibattan herhangi bir farkı yoktur.²¹⁸

Bu başlıkta ele alınması gereken başka bir mesele ise; Eş'ârîler hayat sıfatının ortaya çıkması için cisim olmayı, Mu'tezilî âlimler bünyeyi şart koşmuşlardır. Aralarındaki cisim-bünye ihtilafını bir kenarıya bırakırsak, şahitte ifade ettikleri bu şartlar, ğâib hakkında düşünülebilir mi? Her iki ekol de muhâlefetün li'l-havadis ilkesi çerçevesinde ğâibin cisim veya bünye ile vasıflanmasının caiz olmadığını ifade ederler. Dolayısıyla şart olan cisim olma, hükmün kendisinde ortaya çıktığı mahâl olarak başka bir şartla kayıtlanmış olur ki bu da caizdir. Örnek vermek gerekirse; kuyumcunun bir altını işlerken hay olması, dolayısıyla bir bedene ihtiyaç duyması şartsa, aynı şekilde muhkem fiilin ortaya çıkması için de onun bilen, irade ve kudret sahibi olması da fiil açısından şarttır. Aynı zamanda muhkem fiil failinin ilim, kudret ve irade sahibini olmasına delâlet eder. Dolayısıyla muhkem fiil meşrut olarak; cisim, hayat sahibi, irade sahibini ve âlim olmakla şartlanmıştır. Bunların varlığı muhkem fiilin varlığını gerektirmez, ama bunlar olmaksızın da muhkem fiiller âdetullah gereği ortaya çıkmaz. Kâdî Abdülcebbar kendisine yapılan ilzam karşısında şunları ifade etmektedir: *Bizden birisi âlim ve kâdir olduğunda hayat sahibi olması gerektiği gibi cisim olması gerekir. Öyleyse bunun benzerini kadîm hakkında da söylemeniz gerekir? Bu söylediklerinizin bizden biri hakkında gerekli olup, bu bir illet sebebiyledir. Kadîm Teâla hakkında bu illet hükmünü yitirir. Bu ilimle âlim, kudretle kadir demek gibi olup, ilim ve kudret mahsus bir mahâle ihtiyaç duyar. Özel bir mahâl ise cisim olmayı gerektirir. Bu ise kadîm hakkında caiz olmayıp o zatıyla kadirdir.*²¹⁹ Kâdî, Eş'ârîlerin mânâ sıfatların illet olması gerekliliğini reddederek, cisim olma şartının ancak mânâ sıfatlarla tâlillendirilmesi durumunda geçerli olacağını ifade etmiştir. Ona göre bu mümkün olmadığı için, Tanrı'nın cisim olması da mümkün değildir.

²¹⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, thk: Richard M. Frank, 1981, s. 709.

²¹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Muhit bi't-Teklif*, s. 130.

Bu hususta ele alınması gereken bir ihtilaf noktası ise *ru'yetullah* meselesidir. Öncelikle ifade etmek gerekir ki, her ekol kendi sistemine uygun bir biçimde bu meseleye yaklaşmış, iddia ve ilzamlarını da bu yöntemi kullanarak ifade etmişlerdir. Mu'tezile şart-meşrut ilişkisi çerçevesinde şahitte bir şeyin görülebilmesi için, sağlam duyu verisini ve duyulara mukabil olmayı şart koşturmuşur.²²⁰ Onlar şart konusundaki tutumlarına uygun olarak gâibe bunun tard ve aks edilmesinin, muhâlefetün li'l-havadis ilkesini zedeleyeceğini düşünerek, *ru'yetullahı* muhal kabul etmişlerdir. Eş'ârîler ise Mu'tezilenin aksine *ruyetullahın* imkânını şart-meşrut ilişkisi çerçevesinde açıklayarak mevcut olmayı görülebilmenin şartı olarak kabul etmişlerdir.²²¹ Bu hususta Bakillânî kendisine yapılan itiraza karşı şunları ifade etmektedir:

“Şayet Allah gözle görülebilseydi bu durumda o cisim, cevher, araz, belirli sınır içerisinde yer alan ya da bu sınırlarda bir durum olması gerekirdi. Yahut mekâna mukabil veya mekândan uzakta, ışınların kendisine ittisal ettiği bir durumda yahut da orada olmadığında [fi gaybetihi] tahayyül edilen, temsili olan, tasavvur edilen, görünenlerin cinsinden olması gerekirdi. Çünkü biz gözle görüleni ancak böyle taâkkul ediyoruz. [Bakillânî şöyle dedi]: Şayet bu durum, söylediklerinizi gerektirseydi, o zaman bilinen ve mevcut olan; cisim, cevher ya da araz olmayı gerektirirdi. Çünkü biz mâlumunu ancak bu şekilde taakkul ederiz. Bir şey cisim, cevher ve araz olmaktan hâli olmazsa -çünkü biz şeyi ancak bu şekilde taakkul ederiz- Bu durum ise âlim, kâdir, semî ve basîr olan varlığın da mekân sahibi, cisimlerin toplamı olmasını gerektirirdi.”²²² Buna göre nasıl ki âlim olmak kâdir olmak onu araz ve cevherlere mahal yapmıyorsa, Tanrı mevcut olmasıyla, -şahitte görünmenin şartı olan mevcudiyete sahip olduğu için- görülecektir. Kısaca Bakillânî onların kurdukları kıyasta cins sıfatlarla ehassu's-sıfatı birbirine karıştıklarını ifade eder. Ona göre kadîm olan görülenlerin cinsinden değildir.²²³ Bakillânî'nin burada ifade etmek istediği, Mu'tezile'nin ehassu's-sıfattaki ortaklığın nefsi sıfatlarda da ortaklığı gerektireceği düşüncesidir. İfade edildiği üzere Eş'ârîler bu yaklaşımı kabul etmeyip, mümaseletin

²²⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Muhit bi't-Teklif*, s. 209.

²²¹ Bakillânî, *Temhîd*, s. 302.

²²² Bakillânî, a.g.e., s. 315.

²²³ Bakillânî, a.g.e., s. 315.

ancak nefsî sıfatların tamamında gerçekleşeceğini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla vücut, mevcut olmak bakımından tüm varlıklarda ortaktır. Bu hususta Cüveynî'nin şu ifadelerini tekrar etmek konunun anlaşılması için açıklayıcı olacaktır: *Varlığın hakikati ister görünen (şahid) isterse görünmeyen (ğâib) âlemde olsun tek bir tarzda gerçekleşir. Zira çakışma kendisinde ortaklık (iştirak) bulunan şeyde olur, başkasında olmaz.*"²²⁴

Sonuç olarak Eş'ârîler şahitte mevcut olmayı görülmenin şartı olarak kabul edip, gaibe de bu şartı tard etmişlerdir. Mu'tezile ise görülmenin şartının mukabil ve sağlam duyu olduğunu ifade edip, bunu muhâlefetün li'l-havadis ilkesiyle şartlandırarak; yine istidlâl bi'sahid âle'l gâib çerçevesinde ruyetullahın mümkün olmadığını ifade etmişlerdir. Eş'ârîler bu hususa şartın cami olması açısından yaklaşırlarken, Mu'tezile ise şarttaki birlikten ziyade meşrutun (gayb) hükme uygun olmaması açısından yaklaşmıştır

2.3. Delilde Ortaklık

Yöntemin kendisi üzerinde gerçekleştiği üçüncü vecih delilde ortaklıktır. Daha önce kısaca istidlâl bahsinde delil ile alakalı bazı hususlara değinilse de yöntem açısından delili ayrıntılı olarak bu başlık altında işleyeceğiz. Kelâmcılar açısından delil; *duyulardan hareketle zaruri olarak bilinmeyen gâibin bilgisine ulaştıran emare, işaret ve imalardır.*²²⁵ *Arapların hırsızın izinin, hırsızın mekânına işaret etmesine delil olarak isimlendirmeleri buna örnektir.*²²⁶ Bu tanımına göre delil, yöntemimizin maksadına uygun bir şekilde hakkında doğrudan bilgi sahibi olmadığımız şeylerin bilinmesine götüren araç olmaktadır. İmam Cüveynî ise delili daha genel bir bakış açısıyla şu şekilde tanımlamıştır: *Deliller kendisine sahih nazarla bakıldığında, âdetin devamlılığı ile zorunlu olarak bilinmeyene ulaştıran şeylerdir.*²²⁷ Buna göre delil şartları sağlandığında âdetullah gereği ilim ifade eder. Bakillânî bu hususta şunları ifade eder: *Aklî önermenin delâlet ettiği şey akılda hâsıl olur, fiilin hûdusunun failine, failinin ise o fiile olan kudretine delalet etmesi gibi. Bu durum zorunlu, lazım olup,*

²²⁴ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd İnanç Esasları Kılavuzu*, 52.

²²⁵ Bakillânî, *Temhîd*, s. 34.

²²⁶ Bakillânî, *el-Temhid fi'r-Red âle'l-Mulhıdeti'l Muattıla*, s. 39.

²²⁷ Bakillânî, a.g.e., s. 29.

dönüştürülemez ve değiştirilemez.²²⁸ Bu ifade aslında Bakillânî'nin in'ikas-ı edille olarak da ifade edilen medlûlün yokluğu delilinde yokluğu görüşüne paraleldir. Ancak bu görüş gelenek tarafından kabul görmemiş ve eleştirilmiştir.²²⁹

Eş'ârîler açısından delil ve medlûl ilişkisi -Bakillânî'yi dışarıda bırakırsak-, illet mâlul ilişkisi gibi olmayıp aralarında zorunlu bir ilişki yoktur. Bu durum ilmin-mâlumuna, haber-i sadığın onu haber verene delâlet etmesi gibidir. Bu hususta Cüveynî şunları ifade eder: *Delil bazı kimselere göre medlûlünü gerektirdiği gibi bazı kimselere göre onu icab eder, bazılarına göre ise onu tevlid eder. Bu cihetlerin tamamı medlûl bilinmediğinden imkânsızdır. Zira biz âlem yaratanına delâlet eder dediğimizde, âlemin yaratanını içermesi, gerektirmesi ve onu vacip kılması gerekmektedir. Bu durum ise ittifaqla imkânsızdır. Böylece delil yaratıcının bilinmesini gerekli kılar bundan fazlası bu hususta yoktur!*²³⁰ Dolayısıyla delil-medlûl arasındaki ilişki bilinmeye ulaştırması açısından epistemik bir gereklilikten öteye geçmemektedir. Ayrıca medlûl tek bir şeyin delâlet ettiği şey olmayıp pek çok şey bir medlûle delâlet edebilir. Yani bir hükmün iki veya daha fazla delili olabilir. Nebilerin mucizeleri bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Nitekim mucizeler hem onların doğruluklarına delâlet ederken; aynı zamanda onların yaratıcısına da delalet eder.²³¹

Yöntemimiz açısından delilde ortaklık ile kastedilen, şahitte bir hüküm delille sabit olmuşsa gaibte de bu hüküm delille sabit olur. Delilde ortaklık, kullanılması açısından tüm mezheplerde ortak olup, diğer meselelerde olduğu gibi her ekol kendi bilgi sistemi çerçevesinde bu meseleye yaklaşmıştır. Örneğin Eş'ârîler delil ortaklığını daha çok meâni sıfatların ispatında kullanırken, Mu'tezilî alimler ise illetteki ortaklığın ğâib hakkında kullanılmayacağı görüşüne paralel olarak, delildeki ortaklığın meâni sıfatlar hakkında kullanılmayacağını ifade etmişlerdir. Dolayısıyla Mu'tezile

²²⁸ Bakillânî, *Takrib ve'l-İrşad*, s. 205. Daha önce ifade edildiği gibi Eş'ârîler açısından akıl müşterek bir lafız olup bazen zorunlu bilgilerle eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Bu hususta Cüveynî müstakil bir bab açarak nazardan önce bulunması gereken bilgileri tespit etmiştir: Ayrıntılı bilgi için bkz: Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşad*, s. 35

²²⁹ İn'ikâs-ı edille olarak bilinen hakkında delil bulunmayan şeyin nefyedilmesi kaidesidir. Bu yaklaşıma göre delil-medlûl arasında zorunlu bir ilişki görülmüş, hakkında delil olmayan şey yok hükmünde kabul edilmiştir. Ancak bu yaklaşım medlûlün başka delilleri olabileceği gerçeğini yok saydığı için gelenekte yer edinmemiş ve eleştirilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Fahreddin er-Râzi, *el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, c. 3, s. 221.

²³⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, 1969, s. 106.

²³¹ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Mâkâlât*, s. 309.

yöntemin bu vechini daha çok subuti sıfatları isbat ederken kullanmış ve hatta tevhid meselelerinin pek çoğunun bu kısımda ortaya çıktığını ifade etmişlerdir.²³² Delildeki ortaklığın işleyişi Eş'ârîler açısından şu şekildedir: şahitte itkan (eksiksiz olma) ve tahsis (tayin etme), eksiksiz (mutkîn) olanın bilgisine ve tayin edenin (muhasıs) bilgisine delâlet etmektedir.²³³ Bunu bir önerme formunda ifade edersek;

Şahitte muhkem fiiller, fâilinin ilim ve irade sahibi olduğuna delâlet eder.

İçinde yaşadığımız âlem muhkem bir fiildir.

O halde onu var eden (fail) ilim ve irade sıfatlarına sahiptir.

Önermemiz de orta terim küçük öncülde mahmul olup büyük öncülde mevzudur. Kıyasın birinci şekil birinci darbından olup şekilsel açıdan yakın/ilim ifade eder. İçerik yönünden ise muhkem fiiller hissi olup kelâmcılar açısından sağlam duyu verisinden elde edildiği için bu bilgi zorunluluk ifade eder. Çünkü eksiksiz veya tam olan işler gerisinde ilim ve irade olmaksızın ortaya çıkması mümkün değildir. Öyleyse kim eksiksiz ve tam bir fiil yapıyorsa onun âlim olması gerekir. Bu kıyasın doğru sonuç vermemesi ya da tekzip edilmesi için içerik bakımından, âlemin muhkem bir fiil olmadığını iddia etmek gerekir. Ya da ilim ve irade olmaksızın bir kimseden muhkem fiillerin sadır olması gerekir. Bu durum ilk dönem kelâmcıları açısından imkânsız bir duruma işaret eder. Zira milyonlarca ihtimalden yerli yerinde bir fiilin meydana gelmesi ancak irade ve ilim sahibi biri tarafından gerçekleştirilebilir. Bu minvalde Kâdî Abdülcebbar tıpkı Eş'ârîler de olduğu gibi şahitte gözlemlenen muhkem fiillerden hareketle Tanrı'nın âlim olduğunu isbat etmiştir: *Onun âlim olmasının delili, tarafından muhkem fiillerin ortaya çıkmasının sahih olmasıdır. Muhkem fiillerin sıhhati onun âlim olduğuna delalet etmektedir. Nitekim muhkem fiillerin sıhhati onun hayvan âlemini ve ondaki acayıplıkları yaratması, felekleri idare etmesi, bazı felekleri bazısına terkip etmesidir.*²³⁴

²³² Mürşidî, *Kıyasu'l-Ğâib âle's-Şahid fi Fikri'l İslâmî*, s. 105.

²³³ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd İnanç Esasları Kılavuzu*, s. 29.

²³⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Muhit bi't-Teklif*, s. 125.

Sonuç olarak yöntemin bu vechi her iki ekol arasında ortak bir şekilde kullanılmıştır. Ancak zat ve sıfatlara bakış açılarından kaynaklanan farklar sebebiyle elde ettikleri sonuçlar ile birbirlerinden ayrılmışlardır.

2.4. Hakikat ve Tanımda Ortaklık:

Hakikatin ne olduğu, nesnenin bu hakikate dayalı olarak bir tanımının yapılıp yapılamayacağı, dolayısıyla bilgi nesnesi olan eşyanın bir belirlenim olarak değişmez sabitelere sahip olup olmadığı insanlık tarihinin başlangıcından modern döneme kadar tartışıla gelmiştir. Bu çerçevede Antik Yunan düşüncesinde varlığın hakikati hakkında soruşturmalar iki çerçevede yoğunlaşmıştır, bir tarafta eşyanın hakikatini, hareket ve değişim yasalarıyla reddeden Herakletios (m.ö.VI,-V.yüzyıl) ile diğer tarafta hareketin bir tür yanılısıma olduğunu ifade eden Parmenides (VI,-V. yüzyıl) yer almaktadır. Düşünce tarihinde bu iki bakış açısını meczederek yeni bir fizik ve bu fiziğe dayalı hakikat anlayışının kurucusu Aristo olmuştur.

Aristo evvel emirde değişimin olmadığı kendindeliği ve değişimi (oluş-bozuluş-kevn) açıklamak amacıyla cevher-araz teorisini geliştirmiştir. O cevheri hem metafizik hem de ontolojik bir şekilde ele almıştır. O ontolojik olarak cevheri “kendinden dolayı, kendi başına bulunan”, “bir şeye temel veya destek teşkil eden şey” anlamında kullanılmıştır.²³⁵ Arazlar ise cevherlerle birlikte giden, ârizi manasındadır. Mantıksal açıdan cevher ise ne bir mevzuda bulunan ne de bir mevzu hakkında söylenendir.²³⁶

Ona göre madde cevher değildir, cevher ile kastedilen belirli bir şey olmasıdır.²³⁷ Fiziksel düzeyde madde imkânlar toplamı olup kendinde suret olmaksızın belirsizdir. Zira demirden masada yapılabildiği gibi, kılıçta yapılabilmektedir. Madde ve suret ezeli olup kendilikleri olmak bakımından oluşa tabi değilken madde ve suret birleşiminden bir araya gelen cismi oluşturduklarında, oluşan bu cisimler oluş ve bozuluşa tabi olurlar.²³⁸ Bu cisimler aynı zamanda dış dünyada “bu, şu, o” ifadeleriyle tikel olarak kendisine işaret edilebilen birincil cevherler

²³⁵ İlhan Kutluer, “Cevher”, DİA, 1993, c. VII. s. 450.

²³⁶ Ömer Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler-Metafizik*, c. II. s. 498.

²³⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 1029a, s. 27.

²³⁸ Ömer Türker, a.g.e., c. I. s. 504.

olmaktadır. Hakikat soruşturmasının üzerinde temellendiği yer de burasıdır. Buna göre dış dünya kendisine işaret edilen bu cevherler, sınırsız sayıda olup her an değişim ve dönüşüme yani oluş ve bozuluşa tabidir. Ancak hem mahiyet soruşturmasının yapıldığı hem de değişime konu olması bakımından bu tür şeylerin değişmeyen hakikati nasıl tesbit edilecektir?

Aristoya göre “şu masa” ile “masalık” mahiyeti/hakikati birbiriyle aynı/özdeş olmaktadır. Bu açıdan masayı masa yapan şey tesbit edildiğinde, böylelikle masanın hakikati de elde edilmiş olacaktır. O, bu hususta hakiki bilginin sebeplerin bilgisini elde etmek olduğunu ifade etmiş, değişimin temellerinin bu şekilde tesbit edilebileceğini söylemiştir.²³⁹ Böylelikle değişime tabi olan fiziki alemde değişmeyen esasların tesbiti bir şeyi neyse o yapan hakikati elde etmemize de imkan sağlayacaktır. Bu bağlamda ona göre Tanrı dışındaki her şey dört temel sebebe dayanmaktadır; maddî neden, surî neden, fail neden ve gâi/ereksel neden.²⁴⁰ Ancak bu bilginin oluş ve bozuluşa tabi olan her an değişimin gerçekleştiği bir varlık düzeyinde sadece fiziksel bağlantılarla açıklanması yetersiz kalacaktır. Çünkü insan cevher olması açısından dış dünyada tabî bir şekilde hakikate sahip olarak mevcut olsa da, zihinde/akılda da cevher olarak bulunmaktadır. Bu açıdan hem dış dünya da hem de zihinde insana yüklemleyebileceğimiz niteliklerin olması sebebiyle akıl ona tümel niteliğini ekler.²⁴¹ Bu aşamadan sonra masayı masa yapacak olan türsel mahiyetleri irdelemeye başlarız. Dışarda fertleri bulunan birincil cevherlerin tür ve cinslerinin soyutlanması ikincil cevherler olmaktadır. Bu bakımdan ikincil cevherler mantıksal ifadeler olup, mevzusuna yüklendiğinde, mevzunun fertlerinin her birine hamledilen mefhumlar olmaktadır. Yani cevher tüm kategorilerin kendisine yüklem yapılabildiği bir unsur haline gelmektedir. Buna göre arazlar ise mantıksal düzeyde cevher dışında kalan kategoriler olup mevzuya yüklenen tümeller olmaktadır. Böylelikle o şeyi başka şeylerden ayırt eden, onun zatına ilişkin, onu o yapan mahiyet mantıksal düzeyde elde edilir ki, buna türsel hakikat adı verilir. Aslında bu, o şeyin tanımını da ifade etmektedir.²⁴²

²³⁹ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005, 184a, 195a, s. 15-20; *Metafizik*, 983a s. 10.

²⁴⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 983a, 30. 1013a, s. 30; Aristoteles, *Fizik*, 195a, 25-30.

²⁴¹ A.g.e., c. II. s. 720.

²⁴² Ömer Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler-Metafizik*, c. II. s. 722.

İnsan terimini düşündüğümüzde, onun mahiyeti düşünen canlı olmasıdır. Burada insan birincil cevher, düşünen onun faslı, canlı olması onun cinsi olmaktadır. Böylelikle insan tekilinin iki kurucu unsuru (mukavvim) elde edilmiş olmaktadır. Dolayısıyla fizik alemde değişime tabi olan şeylerin hakikati tümeller vasıtasıyla ortaya çıkmaktadır. Yani dış dünyada değişime maruz kalan ama mahiyeti açısından sabit olan ve değişmeyen türsel mahiyetler elde edilmiş olacaktır. Bu aşamadan sonra hakikati sabit olan şeyin hem tanımını yapmak hem de bir önerme formunda kıyasın malzemesi yapılması mümkün olacaktır. Bu imkan ise metafiziksel önermelerin kapısını aralayacak değişmeyen sabit olandan Tanrı'nın varlığına ulaşmamıza olanak sağlayacaktır. Böylelikle Aristo daha sonra İslam dünyasında Farabi ve İbn Sina'nın geliştireceği varlık-mahiyet, madde-suret, gibi teorilerin nüvelerini ortaya koymuştur.

Görüldüğü üzere klasik felsefede eşyanın hakikat araştırması sadece atomik düzeyde olmayıp, madde-suret şeklinde bütüncül bir şekilde ifade edilmiştir. İlk dönem kelâmcıları ise hakikat arayışlarını atomik düzeyde oluşturmuşlardır. Daha önce illetin ontolojik boyutu bahsinde geçtiği üzere; her an Tanrı'nın müdehalesine açık olan cevher-araz ilişkisi üzerine inşa edilen bu sistemde, tabiat fikri reddedilmiş, nesnelere arasında sebep-sonuç ilişkisi yok sayılmış, varlık düzeyinde nesnelere; cevherler ve kendilerine ilişen arazlar sayesinde açıklanmıştır. Ancak her an değişime tabi olan nesnelere bilgisine ulaşmak, dolayısıyla sürekliliği olmayan nesnenin hakikati nasıl elde edilmektedir? Bu soru yöntemimizin üzerine bina edildiği ve kıyasta asıl olarak kabul ettiğimiz şahidin epistemik imkânını da ortaya koyması açısından oldukça önemlidir.

Şunu en baştan rahatlıkla ifade edebiliriz ki; İmam Eş'ârî olmak üzere tüm Eş'ârî kelâmcıları eşyanın hakikatının var olduğunu bunun araştırma konusu yapıldığını ifade etmişlerdir. Zira şâhit âlem daha önce ifade edildiği üzere, asıl olması bakımından, ğâibin kendisi üzerinde temellendiği varlık düzeyidir. Bu açıdan hakikat soruşturması yapılmadan bu yöntemi baz alarak bilgi üretmek mümkün görünmemektedir. Nitekim İmam Eş'ârî kendisine sorulan "*Bir şeyin tanımını bilmeyen ama sıfatlarını bilen kimse o şeyin hakikati üzerine bilgi sahibi olur mu?*"

sorusuna şöyle cevap vermektedir: *Kim bir şeyin hakikatini bilmez ise o şeyin bilgisine sahip değildir.*²⁴³ Bu açıdan nesnenin hakikati, bir şeyin tam olarak bilinmesiyle özdeş kılınmıştır. Bu bağlamda eşyanın hakikatini ifade edecek tanım teorileri ortaya konmuş, müstakil bâblarda ifade edilmiştir.²⁴⁴ Peki, gerektirici bir tabiat ve nesnelere dünyasında zorunlu bir ilişki olmaksızın, bu nasıl sağlanacaktır? Bu, eşyada bir süreksizliğin ve keyfiliğin olduğu anlamına gelmez mi? Bu hususta İmam Eş'ârî şunları ifade eder: *Şayet gerektirici bir tabiat yoksa ve sonradan yaratılan varlıklar Allah Teâlâ'nın ihtiyarıyla yaratılıyorsa o halde yaratıcının bu durumun dışında bir tercihte bulunması mümkün müdür? Sorusuna, şöyle cevap vermektedir: Bunun birkaç yönü vardır. Sonradan yaratılanlardan, yaratılış bakımından kendisine mahal gerekenler vardır. Bunların mahalsiz yaratılması mümkün değildir. Bu tıpkı arazların yaratılmasında mahâle -cevhere- ihtiyaç duyulması gibidir. Bu ve benzeri hükümlerin değiştirilmesi imkânsızdır.*²⁴⁵

İlk dönem kelâmında hakikat düşüncesi, klasik felsefede olduğu gibi mahiyetsel ve eşyanın tümelliğine dayalı bir şekilde ilerlemez. En azından sistem bütüncül olarak bunun olmasına müsaade etmez. Hakikat araştırması klasik felsefeye göre daha minimal bir tarzda, tüm epistemik hatta metafizik unsurlarda olduğu gibi cevher-araz sistemi üzerinden ilerler. Kendisine sorulan bu soruya Eş'ârî'nin cevher-araz sistemi üzerinden cevap vermesi bunu teyit ettiği gibi, bu meselenin ehemmiyyetinin daha mezhebin oluşum sürecinde farkedildiğini de göstermektedir. Yukarıda verilen pasajda İmam Eş'ârî bir taraftan eşyadaki keyfiliğin önüne geçmek, bir taraftan da bu keyfiliği ortadan kaldıracak olan hakikate atıf yapmaktadır. Öncelikle bu pasajda dikkat edilmesi gereken husus, soruyu soranın kudret sıfatını değil de irade sıfatını temel alarak bu soruyu sormasıdır. Bilindiği üzere irade ilim sıfatına tabi olup, ezeli ilminde Allah'ın dilediği şeyi seçmesidir.²⁴⁶ Bununla kastettiğimiz kudret sıfatının sınırlandırılması değildir. Kastettiğimiz varlığı yoktan var edenin eşyada sabit kıldığı hakikatlerdir. Yani bilgiye konu olması açısından nesnenin sahip olduğu gerçekliktir.

²⁴³ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Mâkâlât*, s. 267.

²⁴⁴ Bakillânî, *Takrib ve'l-İrşad*, s. 199.

²⁴⁵ İbn Fûrek, a.g.e., s. 132.

²⁴⁶ Abdülkâhir Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, s. 122.

Nitekim Sofistler eşyanın hakikatinin olmadığını olsa da bilinmeyeceği iddia etmişler ve bu görüşleri kelâmcılar tarafından eleştirilmiştir.²⁴⁷ Eşyadaki hakikat inkâr edildiğinde hem bilginin “harice mutabık olması” yani doğru bilginin bir anlamı olmayacak hem de nazar faaliyetinin temeli olan zorunlu bilgiler reddedilmek zorunda kalınacaktır. Nitekim aklın ibtidaen sahip olduğu (evveli) bilgilerinden olan özdeşlik ilkesi bir şeyin ne ise o olması ya da bir şeyin kendisiyle bir ve aynı olmasıdır.²⁴⁸ Bunun tam aksi düşünüldüğünde ilim sahibinin kâdir olması, kudret sahibinin de murid olması gibi cevher-araz düzleminde bir süreksizliğin ortaya çıkması mümkün olacaktır. Dolayısıyla burada asıl sorulmak istenen iradenin taalluk etmeyeceği nesnede sabit olan, değişmeyen, sürekliliği olan bir şeyin var olup olmamasıdır. İmam Eş’ârî’nin “ârazların bir mahâle ihtiyaç duyması” işte böyle değişmeyen bir hakikate işaret etmektedir. Bu hususun anlaşılması, hakikati tanımla özdeşleştiren Eş’ârîlerin tanımdan ne anladıklarından geçmektedir.

Hakikat şeyin kendisidir.²⁴⁹ Yani o şeyi o yapan neyse odur. Tanım ise tanımlanan nesneyi unsurlarıyla kuşatan, onda olmayanı içine almayan, onu tefsir eden, bir vecih üzerine manasını kuşatan sözdür.²⁵⁰ Yani tanım tanımlanan nesnedeki hakikatin inkişafıdır. Böylece tanım, tanımlanan nesnenin unsurlarını belirler, onda olmayan unsurları dışta bırakır. Nitekim tanımdaki noksanlık tanımlananda bir kusur, yine tanımdaki ziyade tanımlananda bir fazlalıktır.²⁵¹ Tanım faaliyeti ile tanımlanan nesnenin hakikati ortaya konulmak istenir ki, tanım onun manasını ve özelliklerini kuşatsın. Böylelikle efradını cami ağıyarını mâni bir şekilde tanımlanan nesne hakikatiyle ortaya çıksın. İfade edilmesi gerekir ki ilk dönem kelâmında bir şeyin hakikatini ele almak onu oluşturan en temel unsurları yani ehassu’s-sıfatını ele almaktır.

İlk dönemde ahvâli kabul edenlerle etmeyenlerin tanım ve hakikat hususuna yaklaşımında belirgin farklar vardır. Ahvali kabul etmeyenler dil ehlinin tevkifiyle (Allah’ın bildirmesiyle) tanım ve hakikat hususuna yaklaşırlarken, Cüveynî ve

²⁴⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz: Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu ’l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, c. I. s. 276.

²⁴⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş*, s. 63.

²⁴⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü ’l-Mâkâlât*, s. 26.

²⁵⁰ Bakillânî, *Takrib ve ’l-İrşad*, s. 199.

²⁵¹ Bakillânî a.g.e., s. 200.

Bakillânî gibi âlimler ahval teorisiyle bu meseleye yaklaşmaktadırlar. İmam Eş'ârî bu hususta dillerin aslının yeryüzünü yaratan tarafından ortaya konulduğunu, araştırma, âdeten ya da soruşturarak dillerin ortaya çıkmadığını, bunun aksi düşünülüşünde sonu gelmez bir biçimde ıstılahların ve işaretlerin farklılaşacağını ifade etmektedir. Ona göre dilde sadece fer'î meseleler, asıl üzerine yapılan içtihadlar ve araştırmalar sonucunda elde edilir.²⁵² Dolayısıyla dilticilerin tanımını veya hakikatini ortaya koyduğu bir mesele asıldır. Bu yüzden İmam Eş'ârî cismin “*en boy ve genişliğe sahip olmasıdır*” tanımını eleştirir. Ona göre bu tanımda yer alan en, boy ve genişlik münferit hale geldiklerinde hükmün yokluğuyla beraber bulunmaları sahih olabilir. Yani eni ve boyu varken cisimlik hükmü bulunmayabilir. O halde bir şeyi o şey yapanın en özel vasfı olmalıdır.²⁵³ Örneğin o kendisine sorulan: Biz ateşi ancak sıcak olarak, faili de ancak cisim olarak gözlemliyoruz. Öyleyse bu durumdan hareketle her failin cisim, her ateşin de yakıcı olduğuna hükmedebilir miyiz ? Sorusuna: *Biz, bizden gâib olan ateşin varlığını etrafımızda gözlemlediğimiz şeylerden hareketle bilmiyoruz. Bilakis şahitte de gâibte de ateşin yakılan (muhterik) olmasını lügat ehlinin tevkîfi (Allah'ın bildirmesi) ile biliyoruz.*²⁵⁴ Müşahede yoluyla gerçek anlamda tanım yapılamamasını şu ibareyle de vurgular: *Suyu yarsak içerisinde ateşi görsek yine onu ateş olarak isimlendiririz. Vele ki bu durumu lügat ehli görmese dahi.*²⁵⁵ Yani ona göre nesnede bulunan bir hakikatten bahsedeceksek, bu hakikat her şeyi yarattığı gibi dilleri de vaz eden Allah'ın, o lafza karşılık verdiği manayı bilmemizden geçmektedir.

Ahvali kabul edenler hakikatlerin tespitinin ve tanımın ancak ahval yoluyla mümkün olacağını ifade etmişlerdir.²⁵⁶ Her ne kadar tanım sonucunda elde edilen hakikatin tard edilmesi hususunda ilk dönem Eş'ârîliğinde bir ihtilaf olmasa da Cüveynî hakikatlerin birliğinin ancak ahvalle mümkün olacağını ifade eder. Ahvali reddedenlere göre, şahitte siyahlığın bilgisi her vecihten beyazlığın bilgisinden farklıdır. Aynı şekilde iki ilim tek bir hakikatte bir araya gelemez. Öyleyse kadîmin ilmi ve hâdisin ilmi tek bir hakikatte nasıl bir araya geliyor? Bu iki zad hakikatte nefisleri sebebiyle birbirinden farklı olmasına rağmen bu nasıl mümkün olabilir?

²⁵² İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Mâkâlât*, s. 41.

²⁵³ İbn Fûrek, a.g.e., s. 305.

²⁵⁴ İbn Fûrek, a.g.e., s. 289.

²⁵⁵ İbn Fûrek, a.g.e., s. 289.

²⁵⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, 1969, s. 631.

Cüveynî'ye göre bunun tek bir açıklaması olabilir, o da onların iki farklı ilim olmasına rağmen, ilmiyyette tek bir hakikat olmasındandır. İlmiyyet ise o ikisinin zatına zaid olan bir sıfattır.²⁵⁷ Dolayısıyla hakikatler şahit ve ğâibte farklılaşmayacağı için her iki varlık statüsü ilimlik mahiyetinin gerekliliği olan ilim sıfatında bir araya gelebiliyorlar.

Cüveynî'ye göre hakikatler hususunda hâllerin reddedilip, İmam Eş'ârî'nin iddia ettiği gibi bir şeyin hakikati mânâ ile eş zamanlı olarak dilin tevkifiyle belirlenseydi, bu durum nesnelere hakikatlerinin dilden dile farklılaşmasını gerektirecektir.²⁵⁸ Her ne kadar yüzeysel olarak İmam Eş'ârî bunu iddia etse de onun dilin belirlenimiyle kastettiği, dilden dile, kişiden kişiye değişen anlamlar değildir. Zira yukarıda ifade edilen örnekler baz alındığında açıkça görülür ki o, aklî illetlerle paralel olan bir mânâyı kasteder. Bu mânâ ise, nesneye delâlet eden ismin bütün arazlarıyla karışık bulunan suret değil, o ismin o nesneye verilmesinin dayanağını oluşturan şeydir.²⁵⁹ Zaten Cüveynî'nin aktardığına göre, Bakıllânî ahval teorisi kabul edilmeksizin de tanım ve hakikat araştırmasının yapılabileceğini ifade etmektedir. Ona göre bu durum aklî illetlere dayanıp illet ve mâlulun birbirlerini gerektirmesi üzerine inşa edilir.²⁶⁰

Her ne kadar yukarıda izahı verilen hususlarda iki düşünce birbirinden ayrılmış olsa da nesnedeki hakikatin o nesneyi o yapan şeye sahip olmasını kabul eder. Nitekim cevher kendi başına kaim olan, yer kaplayan ve arazları kabul edendir.²⁶¹ Burada cevherin cevherliği ehassu's-sıfatı olup, kendi başına kaim olması, yer kaplaması ve arazları kabul etmesi nefsi sıfatlarıdır. Ahvali kabul etmeyenler açısından nefsi sıfatlar dil ehlinin tevkifiyle (Allah'ın bildirmesiyle) belirlenirken, ahvali kabul edenler açısından buradaki nefsi sıfatlar illetsiz hâl olup, hâller vasıtasıyla elde edilir. Yine her iki düşünce eşyadaki hakikatlerin değiştirilmesinin imkânsız olduğunu kabul eder. Buna göre kudrette kudretlik ehassı vardır, aynı zamanda yer kaplama, araz olma, hudusa konu olma gibi nefsi sıfatlara da sahiptir. Dolayısıyla bu sıfatlara sahip olmadan kudretin varlığından söz etmek mümkün değildir. Aynı şekilde bu kısma

²⁵⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, 1969., s. 632.

²⁵⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Richard M. Frank, 1981, s. 35.

²⁵⁹ Ömer Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Ğâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", s. 8.

²⁶⁰ Ömer Türker, a.g.e., s. 35.

²⁶¹ Cüveynî, a.g.e., s. 132.

girebilecek olan diğer arazlar da böyledir. Hatta Bakıllânî ilk dönem eserlerinde makduruna taalluk etmeyen kudretin, malumuna taalluk etmeyen ilmin, mezkûruna taalluk etmeyen zikrin imkânsız olacağını ifade ederek, bir başkasıyla ilişkisi olan arazların bu ilişkiyi kurmalarının zorunluluğundan bahseder.²⁶² Yukarıda tanımı verilen cevher hakkında Cüveynî söyler: *Cevher hususunda imkânsız olan nedir diye sorulursa; biz deriz ki, onun için imkânsız olan nefsi sıfatından çıkmasıdır. Eğer şey nefsi sıfatlarından ayrılırsa cinsinde değişim meydana gelir.*²⁶³ Bu izahtan sonra akla şöyle bir soru gelebilir: Oluş ve bozuluşa tabi olan bir âlemde meydana gelen değişiklikler, hakikatleri ortadan kaldırmadan cevher-araz sistemi üzerinden nasıl açıklanacaktır. Bu hususta Cüveynî oluş (kevn) üzerinden şu açıklamaları yapar:

*Kevnden kastedilen arazlardan bir kısmını toplayan had ve bu arazları içeren hakikatlerdir. Kevn cevherin bir mekanda tahsis edilmesini ya da mekanın takdirini gerektiren şeydir. Bu cümle; hareket, sukûn, içtima, iftirak ve teması kapsamaktadır. Bunların hepsi cevherin bir mekana tahsis olunmasını ya da bir mekana takdir edilmesini gerekli kılar.*²⁶⁴ Bu durumun böyle olmaması ona göre eşyanın hakikatine dair bir soruşturmanın olumsuzlanmasını gerektirir. Dolayısıyla kevnin bir hakikati olmalı ama bu hakikat, kendi altına giren unsurların hakikatini ortadan kaldırmamalıdır. Çünkü illeti veren arazların değişimi mâlulun değişmesine de sebebiyet verecektir. Bu da Cüveynî'nin ifadesiyle illetlerin karışmasına yol açacaktır.²⁶⁵ Bu hususun reddedilmesi halinde eşyanın hakikatinde bir keyfilik ortaya çıkacaktır ki; sukûn arazına sahip olan bir cevherin sakindir hükmü yerine hareketlidir hükmünü almaması için ortada bir sebep kalmayacaktır. Ayrıca Cüveynî bu tip arazların kevn zaid bir unsur olmadığını bunların bizatihi kevn olduklarını ifade eder. Zira ona göre hareket, sukun, ictima vb. kevnin kendisi değil de ona zait ait bir unsur olduğu kabul edildiği takdirde, mânâ sıfatların bulunduğu mahâl dışında hüküm meydan getirmesini gerekli kılar. Zira ona göre hüküm mânâ olmaksızın, sübutunu takarrur edemez. Kendisi dışındaki bir mânâyı da delâlet ikame edemez.²⁶⁶ Bu durumda bir mekânda bulunan sukûn olma hali ancak o mekânda kevn olarak var

²⁶² Bakıllânî, *Temhîd*, s. 36.

²⁶³ Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli 'd-dîn*, 1981, s. 165.

²⁶⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli 'd-Dîn*, 1969, s. 428.

²⁶⁵ Cüveynî, a.g.e., s. 428.

²⁶⁶ Cüveynî, a.g.e., s. 430.

olduğunda hüküm olarak bu mekândaki şey sakindir hükmünü alabilir. Buradaki kevnin değişmesi halinde ise bu durum hükmün de değişmesine sebep olacaktır. Çünkü kevnin hakikati hareket, sukun, ictima vb. arazların bulunduğu mekanda değişikliğe yol açmasıdır. Bu husus sadece kevn üzerinde değil cevher, cisim, araz gibi muhdes olmayı ifade eden ontolojik tüm elemanlar için geçerlidir. Nitekim cevheri cevher yapan hakikatinden dolayı Allah Teâla'ya cevher denilemeyeceği ortaya çıkmış olur. Cüveynî bu hususta, bunun hem lafzen hem de anlam açısından mümkün olmadığını ifade eder. Ona göre kimileri cevher lafzını hakikatini baz almaksızın bir isimlendirme olarak kullanırken kimileri de hem lafız hem de hakikat bakımından Allah'a cevher denilebileceğini söylemişlerdir. O cevherin tahayyüz, arazları kabul etme, kevnin hükümlerini kendisinde ortaya çıkması gibi hakikatlerinden dolayı, Allah'a hakiki anlamda cevher denilmesini, kadîmin hûdusuna yol açacağından dolayı kabul etmemiş bunu iddia eden hristiyanları eleştirmiş ve bu hususta müstakil bir bab açmıştır.²⁶⁷ Çünkü kadîm olmanın hakikati hudûsa ait olan şeylerin kendisinde ortaya çıkmaması ve hiçbir şekilde hudûsun özelliklerini barındırmamasıdır. Ancak cevherin hakikati böyle değildir. Bu açıklamalardan sonra tanımı tanım yapan özellikleri ifade edebiliriz.

Tanım hususunda zikredilen bazı şartlar vardır. Bunlardan ilki tanımın terkipten oluşmamasıdır. Burada terkipten kastedilen, farklı sözcük gruplarının bir araya gelmesi olmayıp, bir araya getirilen sözcüklerin farklı hakikatlere işaret etmesidir. Örneğin İmam Eş'ârî'ye göre ilmin tanımı; kendisini taşıyanı âlim yapandır. Burada farklı söz öbeklerinin bir araya gelmesi farklı hakikatlere işaret ettikleri anlamına gelmez.²⁶⁸ Yani tanım ile tanımlanan arasında kurulan bir müsavaat ilişkisidir. "Cismin en, boy ve genişliğe sahip olandır" tanımını İmam Eş'ârî'nin kabul etmemesi bu şarttan dolayıdır. Ona göre burada tanımda ifade edilen unsurlar cismin dışında farklı hakikatlere işaret eder.²⁶⁹

²⁶⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, 1969, s. 517.

²⁶⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-dîn*, 1981, s. 54. Ayrıntılı bilgi için bkz: Mehmet Aktaş, *Tanım veya Hakikat Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi*, s. 286.

²⁶⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Mâkâlât*, s. 305.

İkinci şart ise hem tanım hem de tanımlanan muttarid ve mün'akis olmalıdır.²⁷⁰ Aslında bu şart ilk şartın devamı niteliğindedir. Yani tanım tanımlanan nesnenin hakikatini göstermesiyle, tanımın var olması tanımlananın var olmasını gerektirir. Tanım/hakikatin yokluğu ise tanımlanan şeyin ortadan kalkmasını gerektirir. Buna göre her ilim marifettir önermesi aynı zamanda her marifet ilimdir önermesini gerekli kılar. Her marifet olmayan ilim değildir tanımın aks edilmesidir.²⁷¹ Aynı işlemi tanımlanan üzerinde de yaptığımızda elde ettiğimiz sonuç tanımın sıhhatini gösterecektir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, tanım için şart koşulan tard ve aks öyle bir ilişki içerisinde ifade olunacak ki, bu hem tanımlanan nesnenin hakikatini verecek hem de tanımın sıhhatini ortaya koyacak. Örneğin ilim arazdır diye bir tanım yaptığımızı düşünelim ve tard ve aks çerçevesinde elde ettiğimiz tanımlara bakalım: İlim arazdır tanımının tard edilmesi; her arazın ilim olmasıdır. Aks işlemini uyguladığımızda ise her ilim olmayan araz olmayandır ifadesiyle karşılaşırız. Bu durumda karşımıza iki yanlış önerme çıkmaktadır. Bu açıdan bu tanım geçerli olmamaktadır.

Üçüncü şart ise; tanım herhangi bir şartla mukayyed olmamalıdır. Eğer tanım herhangi bir şartla mukayyed olursa bu durum tanımlananın hakikatinin ortaya çıkmasını ve uygulanmasını imkânsız kılar. Örneğin cevherin tanımı varlık şartına bağlı olarak ifade edilirse, varlığın hakikati ile cevherin hakikati birbirlerinden farklı olmayı gerektirdiği için gerçek anlamda cevherin hakikatinden bahsedemeyiz. Bu durum ise hakikat olduğu iddia edilen ile gerçek hakikatin birbirlerinden ayrılmasına sebebiyet verir.²⁷²

Yöntemimiz açısından hakikat ve tanım şu şekilde kullanılır: Şahitte bir şeyin hakikati neyse gâibte de bu hakikatin aynı olması gerekir. Zira hakikat ve had hem şahitte hem gâibte tard edilmeyi ve uygulanmayı gerektirir.²⁷³ Buna göre şahitte âlimin hakikati ilim sahibi olmasıdır. Hakikat, şahitte ve gâibte tard edilmeyi gerektireceğinden dolayı Tanrı'nın âlim olduğu bilindiğine göre onun ilim sahibi olması gerekir. Ancak ilim şahitten farklı olarak gâibte zatın kendisi olmayıp zata

²⁷⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Mâkâlât*, s. 304.

²⁷¹ Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-dîn*, 1981, s. 45-46.

²⁷² Cüveynî, a.g.e., 1981, s. 57.

²⁷³ Bakillânî, *Takrib ve'l-İrşad*, s. 180.

zaittir. Bu açıdan Eş'ârîler Mu'tezile'nin “*Âlim zatı sebebiyle âlim olur*” tanımını kabul etmezler. Çünkü ilim nefsin âlim olmasından farklıdır ve bu tanım ilim ve âlim arasında ortak olmayı gerektirmektedir. Bu ortaklığın tanımda ortaya çıkması ise, tanımlananda bazen noksanlığın bazen de eksikliğin ortaya çıkmasına sebep olduğu için doğru olmaz.²⁷⁴ İmam Eş'ârî âlim olmanın hakikatinin ilim sahibi olduğunu dilcilerin belirlenimleriyle tespit etmişti. Dolayısıyla bu hakikat değişmez bir biçimde -aklî illet olarak- hükmünü zorunlu olarak gerekli kılar. Cüveynî açısından ise âlimliğin hakikati âlimlik ehassına sahip olması buna da ilim olma hâli sayesinde elde etmesidir. Buna göre âlimlik başkasına yüklendiğinde hâl olarak tek bir hakikate işaret eder ve bu ğâibde ve şahitte farklılık göstermez. Sonuç olarak her iki bakış açısına göre şeyin hakikati aklî illet olarak her varlık düzleminde uygulanmayı gerekli kılar.

Mu'tezile ise yöntemin diğer vecihlerinde olduğu gibi, bu vecihte de meâni sıfatlar hususunda farklı bir yol izlemiştir. Bu hususta Kâdî Abdülcebbar âlimin hakikatinin ilim olmasını kabul etmez. Ona göre eğer âlimin hakikati ilim olsaydı birini bilen diğerini de bilmesi zorunlu olarak gerçekleşmesi gerekirdi. Halbuki arazları reddeden ve ilim arazını bilmeyen birisi âlimliğin hakikatini bilebilir.²⁷⁵ Öyle görünüyor ki Kadî Abdülcebbar, Eş'ârîlerin birinci şart olarak verdiğimiz tanım ve tanımlanan arasında kurdukları müsavat ilişkisini kabul etmemektedir. Yani o, ilim kavramının kapsamının âlim olmayı gerektirmediğini düşünmektedir. Ancak Eş'ârîler açısından hakikat o şeyin lazımı olduğu için onların kurdukları bu sistemde ilim olmaksızın âlimliğin meydana gelmesi mümkün görünmez. Kâdî'nin bir diğer hakikat eleştirisi ise dildeki iştikakın bir şeyin hakikatine sebep olduğunu iddia etmesidir. Evet, İmam Eş'ârî ilimden türeyen âlimliğin ilim hakikatine sahip olduğunu söyler, yani bir şeyin hakikati için o asıldan müştak olması gerektiğini ifade eder.²⁷⁶ Ancak burada sadece dilde bir kelimenin bir şeyden türemesi değil, dilcilerin bunun hakikatine dair belirlenim ortaya koyması gerekir. Bu açıdan Kâdî'nin şu itirazı yersizdir. *Allah Teâlâ'nın âlim olduğu sabittir. Âlimde ilimden türemiştir. Bu durumda Allah'ın ilim ile âlim olması gerekir. Bu (ضارب) vuran örneğine benzer. Çünkü bu*

²⁷⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Mâkâlât*, s. 10.

²⁷⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l Usuli'l Hamse - Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, s. 332.

²⁷⁶ İbn Fûrek, a.g.e., s. 27.

kelime, darb (ضَرْبٌ) kökünden türemiş olduğuna göre, her vuranın darb sahibi olması gerekir. Bizim meselemizde de durum böyledir.²⁷⁷

Kâdî'ya göre âlimin hakikati: Bir şeye kâdir olduğunda kendisinden muhkem ve sağlam bir şekilde fiil vuku bulan kimsedir.²⁷⁸ Bu açıklamayı delilin taalluku açısından Eş'ârîler de kabul eder. Nitekim daha önce delil bahsinde de geçtiği üzere muhkem fiiller, fâilinin âlim olduğuna delalet eder. Ama Eş'ârîler tanımında sadece delâlet ilişkisini yeterli görmezler. Zira delâlet ilişkisinde birbirini gerektirme yani telâzum ilişkisi yoktur. Mu'tezile açısından hakikatler şahitte ve gâibte tard edilmeyi gerektireceği için şöyle bir kıyas ortaya çıkar:

Şahitte âlimin hakikati kendisinden muhkem fiiller sadır olandır.

Tanrıdan muhkem fiiller sadır olmuştur.

O halde Tanrı âlimdir.

Ancak bu önerme içerik bakımından oldukça problemlidir. Zira muhkem fiillerin varlığı sahibinin sadece âlim olduğuna değil, aynı zamanda onun iradesine de delil olur. Bu durum, kelâmcılar açısından bir hakikatin birden fazla şeyle kayıtlanmasını gerekli kılar. Bu da bir şeyin nefsi sıfatlarla yani şeyle birlikte var olan şey ortadan kalktığında onunla birlikte yok olacak olan hakikatin birçok şeye yüklenmesini gerektirir. Yani tanım, irade ile kayıtlanmış olur ki bu tanımın geçersiz olması için yeterlidir. Ayrıca bu tanım kabul edildiği takdirde şahitte âlim, irade sahibi ve kâdir olan her kimsenin muhkem fiilleri yapması gerekir. Zira muhkem fiiller bu tanıma göre bu vasıfların bir hakikatidir. Ancak tecrübe bunun tam aksini göstermektedir. Bu açıdan âlimin tanımı, âlimin hakikatinden çok âlim vasfının irade sıfatıyla taallukunu ortaya koymaktadır.

Yukarıda yöntemin şekilleri olarak ifade edilen; illet, şart, delil, tanım ve hakikatte ortaklık Cüveynî'ye kadar olan süreçte âlimlerin bu yöntem üzerinde hareket ettikleri farklı vecihlerdir. Buradaki dört şeklin tek bir hususta bir araya gelmesi zorunlu olmadığı gibi eğer doğruya ulaşmaya imkân veriyorsa bilinmeyene ulaşmak açısından bir konu da bir vecihte uygulanabilir. Örneğin, ilim sıfatında kelâmcılar;

²⁷⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l Usuli'l Hamse*, s. 332.

²⁷⁸ Kâdî Abdülcebbar, a.g.e., s. 332.

illet, delil ve hakikatte ortaklık vecihlerini uygulamışlardır. Ru'yetullah meselesinde ise şart ve hakikatteki ortaklıktan hareket etmişlerdir.

Cüveynî aslında kendisine kadar olan süreçte özet niteliğinde yöntemi tasvir etmiştir. Onun yönetime bakış açısı şu önemli pasajda yer alır: *Münasebet (câmi')* *hususunda dört vecih zikretmişlerse de bu vecihlerin tamamı tek bir hususa döner. O da şahitte her hüküm bir şey ile sabit olur, şayet ğâibte hükümle irtibatı olmazsa bu şahitte bilinenin batıl olmasına sebep olur. Öyleyse ğâibe hüküm vermek, -şahitteki malumu muhafaza ederek- şahitte sabit olur. Ancak ğâibte bir hükmün nefyi takdir edilse [bu durum] şahitteki ilimle çelişmediği gibi, şahitte nefyine de hükmetmek gerekmez. Bu durum da ise şahitle ğâibe hükmetmek gerekmez. Biz kadîm olanın cisim olmadığına hükmettiğimizde bu bizden fâil olanın cisim olduğunu bilmemize zarar vermez. Çünkü şahitte fâil, fâil olması bakımından cisim değildir.*²⁷⁹ Buna göre bir şeyin hakikati ğâibte hükmünü ortaya çıkartamıyorsa, bu durumda şahitte aklî illet olarak bilinen şey de problem vardır. Kısaca aklî illet öyle vasıflara sahip bir unsur olmalıdır ki hem şahitte hem de ğâibde hükmü gerektirmelidir. Daha önce de ifade edildiği üzere, illetli haller mânâ sıfat olarak zata zaid olarak hükmünü ortaya çıkartır. Hâl olması hasebiyle de varlık veya yoklukla nitelenmediği için farklı mevzulara, yüklenmeyi gerekli kılar. Çünkü ortaya çıkan hükmün hakikati şahit ve ğâib düzlemde farklılık arzetmez. Benzer bir yaklaşımı ilk döneminde Bakillânî de ifade eder: *Bilakis âlimin âlim olması hususunda ilmin illet olması üzerine sonra da illetin muttarid olması durumu üzerine delil ikame ederiz, şayet muttarid olmuyorsa onun illet olması her surette batıl olmuş olur.*²⁸⁰ Her ne kadar Bakillânî ilk döneminde ahval teorisine karşı da olsa, akli illetin hükmünün şahit ve ğâibte değişmeyeceğini vurgular. Ancak şahitte hüküm illet sebebiyle değil de başka bir münasebet (şart, delâlet ortaklığı gibi) sebebiyle hükmü gerektiriyor ama ğâibte bu hüküm ortaya çıkmıyorsa bunun sebebi, illet ortaklığına dayalı kıyas kurulamaması ve hükmün ortaya çıkması durumunda, kadîmin hakikatine aykırı olmasındandır. Nitekim Cüveynî'nin verdiği örnekte, cisim olmak şahitte fâil olmanın şartıdır. İfade edildiği üzere şart-meşrut ilişkisinde biri olmadan diğzerinin varlığı tasavvur edilebilir. Yani cisim olmanın hakikati, fail olmayı

²⁷⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, Richard M. Frank, 1981, s. 65.

²⁸⁰ Bakillânî, *Temhîd*, s. 52.

gerekli kılmaz. Biz bunlar arasındaki ilişkiyi düşündüğümüzde biri diğerine mahal olan ve biri diğerine delâlet eden iki şey görmekteyiz. Çünkü fâil olmanın hakikati fiilin meydana gelmesidir. Fiil meydana geldiği halde fâil olmayan kimse düşünülemediği gibi, fâil olan ama herhangi bir zamanda fiilini meydana getiremeyen kimse de düşünülemez. Aynı şekilde cisim kendisinden fiil sadır olmaksızın da cisimlik hakikatine sahip olmaya devam eder.

Sonuç olarak yöntemin kilit noktası hakikat ve bu hakikate dayalı ortak akli illetlerin hükümlerini her varlık durumunda meydana getirmesidir. Yani yöntem aslında tek bir hakikatin farklı varlık durumlarında ortak bir illet vasıtasıyla ifade edilmesidir. Ancak bazı durumlarda o meselenin daha açık bir hale getirilmesi için yöntemin diğer vecihleri de kullanılmıştır. Bu vecihlerin kullanımı ise belirli şartlar altında gerçekleştirilerek tevhid-tenzih dengesi her daim göz önünde bulundurulmuştur. Bir sonraki başlıkta bu dengenin, yöntemi kullanan diğer fırkalara yapılan eleştiriler üzerinden görmek, yukarıda ifade edilen hususların daha açık hale gelmesine katkı sağlayacaktır.

3. Mutlak Olarak Yöntemin Kullanımı

İstidlâl bi'ş-şahid âle'l-gâib yöntemi sadece Eş'ârî ve Mu'tezile kelâmcıları tarafından değil; Mücessime, Muattıla ve Tabiatçı fırkalar tarafından da kullanılmıştır. Onlar açısından müşahede edilen hadiseler asıl olup, her şart ve durumda uygulanmayı gerektirir.²⁸¹ Yani duyu verisi ve tecrübî bilgiler herhangi bir kayıt altına alınmaksızın hem şahitte hem de gâibte uygulanmayı gerektirir. Bu bakış açısı ilk dönem kelâmcıları tarafından sert bir dille eleştirilmiştir. Bunun sebebi şahit ve gâib arasında münasebetin/ortaklığın tesis edilememesidir. Örneğin: Hiçbir fâil gözlemedim ki cisim olmasın, âlem yaratıcının fiilidir. Öyleyse gâibte fâil olan da cisimdir. Bu örnekte şahit ve gâib arasındaki münasebet herhangi bir kayıt altına alınmamış sadece müşahede edilen hadiselerden hareketle gâibe hükmedilmiştir. Hâlbuki bir şeyin fâil olmasının asıl sebebi kendisinden fiil sadır olmasıdır. Burada cisim olmak fiilin ortaya çıkmasının gerektiricisi olmadığı gibi şahit ve gâibte hükmü ortaya çıkaran ortak bir münasebet ilişkisi de yoktur. Onlar açısından şahitte gözlemlenen nesne aynıyla gâibte

²⁸¹ Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, 1969, s. 420.

vardır. Yani burada hükmü gerektiren vasıf ya da illet, hükmün kendisinde gerçekleştiği şart, ya da bir hükmün ortaya çıkmasındaki delâlet ilişkisinden ziyade, gözlemlenen aslıyla mevcuttur. Bu hususta İmam Eş'ârî şunları nakleder: *Bilinmesi gerekmektedir ki ğâibte benzerinin varlığına/vücuduna delâlet eden hiçbir şey şahitte yoktur. Eğer bu durum böyle olsaydı, ateşi müşahede ettiğimizde gaibte de mahalsiz bir ateşin olmasının gerektiğine hükmetmemiz gerekecekti.*²⁸²

Cüveynî yöntemin bu ve bunun gibi yanlış uygulamalarının asıl sebebinin delâlet ilişkisinin sarıh bir şekilde kurulamamasına bağlar. Ona göre akli delâletin sağlam bir şekilde tesis edilememesi, yöntemi kullanan mezhebi derecelerin en düşüğüne, rütbelerin en aşağısına sevk eder.²⁸³ Delâlet ilişkisi ise fikhî kıyasta olduğu gibi tikelden tikele değil gerek ğâibte gerek şahitte delâletin her durumda aynı hükmü gerektirmesiyle sağlanır. Örneğin “her eserin bir müessiri vardır” önermesi ilk dönem kelâmcıları açısından zorunlu bir önermedir. Bu zorunlu bilginin delâlet ettiği şey âlemin de bir eser olduğu ve bu eserin de bir müessiri olması gerektiğidir. Böylelikle delâlet ortaklığı câmi' bir unsur olarak tesis edilir ve kıyastan elde edilen sonuç, benzerliğe dayalı bir kıyas olmaktan çıkar. Zira kurulan delâlet ya da illet ilişkisinin camî olmasının ilk şartının ğâibte bir noksanlığa yol açmaması gerektiğini, delil ya da illetin muttarid olması gerektiğini özellikle ifade ederler.²⁸⁴ Dolayısıyla yöntemin uygulanmasında sadece gözlem ve duyu verisi değil aynı zamanda akli hüküm de dikkate alınmıştır. Sadece gözlemden elde edilen sonuçlar tikel hususlar üzerinde hüküm vermemize yardımcı olur ve doğruluk değeri gözlemlenen hususun doğru bir şekilde tetkik edilmesine bağlıdır. Ancak gayba dair yapılan çıkarımlarda bundan daha fazlası gerekmektedir. Zira yaratıcının yarattıklarına benzemesi/misl olması bir kelâmcı açısından akli olarak imkânsızdır. Eğer sadece gözlem yeterli olsaydı insanın ancak muhdes olanı müşahede etmesinden hareketle Tanrı'nın da muhdes olmasını iddia etmemiz gerekecekti. Ancak Tanrı'nın muhdes olması demek onun da bir yaratıcısının olduğunu kabul etmemize dolayısıyla bu durumun teselsüle götüreceği ve akli bir imkânsızlığa yol açacağı açıktır. İmam Eş'ârî bu ve bunun gibi yöntemin yanlış kullanımlarını şu şekilde değerlendirir:

²⁸² İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Mâkâlât*, s. 310.

²⁸³ Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, thk. Richard M. Frank, 1981, s. 61.

²⁸⁴ Bakillânî, *Temhîd*, s. 51-52.

“Şahitteki hükmü ğâibe döndürmemiz; ancak mânâlar ittifağ ettiklerinde, illetleri aynı olduğunda ve bu iki illetten birisi diğerine misil olması durumunda hükmü gerektireceğini kabul ederiz. Biz bir şeyi “şey” olarak tespit edip, onun mevcut olduğunu ispat ettikten sonra kendisi dışındaki vasıflarına nazar eder; hükmünün benzeriyle ona hükmederiz. Şayet delil bize onun hakkında cevher, araz ya da cisim olarak hükmetmemizi gerektiriyorsa bunlardan birisiyle hükmederiz. Eğer delil onun ispat ettiğimiz vasıflarının aksine hükmetmemizi gerektiriyorsa, bu şeylerden (cevher, araz, cisim) bir tanesi ile hükmetmeyi muhal sayarız.”²⁸⁵ Akıl illetin şahitte hükmünü gerektirmesi ve bu hükmün ğâibe de uygulanmasının en açık örneğini Eş’ârîler ile Mu’tezile’nin Tanrı’nın kötülüğü irade edip etmemesi tartışmasında görürüz. İmam Eş’ârî’nin naklettiğine göre; Mu’tezile kötülüğü irade edenin şahitte kötü kabul edildiğini, sefahati irade edenin de sefih olacağını şahitten hareketle ispat ederek kötü fiillerin Allah’tan sadır olmayacağını iddia etmiştir.²⁸⁶ Ancak İmam Eş’ârî burada ifade edilen kötülüğün akli bir illet olarak muttarid olup ğâibte hükmü gerektirmesini, Tanrı’nın her şeyin yaratıcısı olduğu külli kaidesinden dolayı reddeder. Zira ifade edildiği üzere akli illet ancak ğâibte hükmünü meydana getirebiliyorsa gerçek anlamda hükmü gerektirir velev ki şahitteki hüküm gerçeği ifade etse de durum değişmez.²⁸⁷ Her ne kadar şahitte kötülüğü irade etmek kötülük ise de ğâib için bunu düşünmek illet olarak kabul edilen şeyin gerekli vasıfları taşımaması ve imkânsıza götüreceği açısından reddedilir.

Yöntemin yanlış kullanımı sadece şahitteki benzerlik zannı oluşturan şeylerin ğâibe aktarımıyla değil bazen de hakkında hüküm verilen şeyin doğru tespit edilememesinden kaynaklanır. İlk dönem kelâm kitaplarında fazlaca verilen şu örnek, bunu açıkça ifade eder: Bir bölgede ya da beldede doğmuş ancak orada siyah insandan başka kimseye şahit olmamış ya da denizde doğmuş orada tatlı sudan başka bir suya şahit olmamış kimsenin hali nasıldır? Bu durumda "insan yalnızca siyahtır" veya "su yalnızca tatlıdır" diye hüküm vermek gerekir mi? İmam Eş’ârî bu duruma şöyle cevap

²⁸⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Mâkâlât*, s. 290.

²⁸⁶ Eş’ârî, *el-İbane ân Usûli'd-Diyâne*, s. 50.

²⁸⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, thk. Richard M. Frank, 1981, s. 65.

verir: Bu şekilde hüküm vermek gerekmez, çünkü onun gözlemediği insan değil siyahlıktır. Eli siyah olup insan olmayanı bilmez misin?²⁸⁸

Yöntemimiz ilk dönem kelâmcılar açısından oldukça sık kullanılmasına ve şahit-ğâib arasında benzerlik vehmi uyandıracak her unsurdan arındırılmasına hatta Tanrı'nın zat ve sıfatları hususunda diğer yöntemlere üstünlüğü açıkça ifade edilmesine rağmen²⁸⁹ müteahhirun döneminde bu üstünlüğünü koruyamamıştır. Özellikle İmam Cüveynî'nin ömrünün sonlarına doğru kaleme aldığı *el-Burhan fi Ūsuli'l-fıkah* eserinin mukaddimesinde yaptığı yöntem eleştirileri kendisinden sonra kelâm geleneğinde büyük bir etki oluşturmuş ve artık genelde kelâmi yöntemler özelde ise istidlâl bi's-şahid âle'l-ğâib yöntemi eleştirilmeye başlanmış hatta terkedilmiştir. Yöntemin tarihi süreçte neden terkedildiğini anlamak için biz bir sonraki başlıkta, yönetime yöneltilen eleştirileri hem kelâmcıların hem de filozofların perspektifinden değerlendirmeye çalışacağız.

4. Yönteme Yöneltilen Eleştiriler

Yöntem üzerine yapılan eleştiriler tek bir disiplinin ya da bakış açısının ürünü olmayıp farklı sistemlerin aynı hakikate kendi perspektiflerinden bakmalarından ibarettir. Bir tarafta klasik mantığın benimsenmesinden sonra, kelâmi istidlâl sisteminin ıslah edilmesini savunan kelâmcılar, diğer tarafta ise mahiyete dayalı ontoloji benimseyen ve metafiziksel önermelerini bu bakış açısına göre sistematik hale getiren filozoflar bulunmaktadır. Her ne kadar iki grubun epistemoloji ve ontolojileri farklı olsa da -genel olarak- akli hükümlerin doğruluğunun kendisinden elde edildiği mantık ilmine bakış açıları aynıdır. Hiç şüphesiz bu eleştiriler arasında yöntemin savunucusu olan Cüveynî'nin eleştirileri diğerlerine nazaran daha dikkat çekicidir. O yöntemi değerlendirdiği bir pasajda şunları ifade eder:

“Ğâibi, şahidin üzerine bina etmenin bir aslı yoktur. Bunlar arasında bir nitelik ortaklığına gitmek zorlama olur. İlet birliğinin herhangi bir anlamı yoktur. Çünkü bize göre ne illet ne de mâlûl vardır. Dolayısıyla âlimin âlim olması demek, ilim

²⁸⁸ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Mâkâlât*, s. 290.

²⁸⁹ “Bilmesin ki ezeli sıfatın bilinmesinin ispatı, ancak ğâibin şahide kıyas edilmesiyle mümkün olur. Bu ikisi [cami olması açısından] mütalâ edilmeksizin verilecek hüküm, dehriliğe, küfre ve sıfatları inkâr etmeye yol açar.” Ayrıntılı bilgi için bkz: Takiyüddîn el-Muktarah, *Şerhu'l-İrşâd fi Usûli'l-İ'tikâd*, s. 315.

demektir. Hakikat birliği de herhangi bir anlama gelmez. Çünkü hâdis olan ilim, kadîm olan ilimden farklıdır. Bunlar farklı olmalarına rağmen bunların ortaklığı nasıl düşünülebilir ki!’’²⁹⁰

Cüveynî'nin bu eleştirileri sadece yöntemle yönelik olmayıp, daha önce kendisinin de savunduğu başta nazar, ahvâl, had ve hakikat olmak üzere ilk dönem kelâmının istidlâl yöntemlerinin temelini oluşturan meselelerdir. Onu buna götüren sebeplerin başında akıl olgusuna yaklaşımı yatmaktadır. O, aklın gaybın hakikatini kavrama hususunda hareket edilen bu yöntemin yeterli olmadığını, bu yüzden gayb hakkındaki bilgilerimizin cüzi değil genel bilgiler olması gerektiğini ifade eder.²⁹¹ Yani akıl evveli (apriori) olan bilgilerden hareket etmeli bu genel bilgilerin içinde mündemiç olan hakikati kıyas yoluyla ortaya koymalıdır. Daha önce ifade edildiği üzere Cüveynî'ye göre yöntemin iki varlık statüsünde aynı hükmü almasını sağlayan en önemli unsur vücuttaki iştirakti. Var olmak, şahid ve ğâib arasında bir çakışma meydana getiriyordu. Böylelikle biz muhalif olan ama misl de olmayan iki varlık statüsünü, hükümlerin hakikatinin değişmemesi, sabit kalması sebebiyle bir araya getirebiliyorduk. Bu ifadeler Cüveynî'nin akla olan yaklaşımı çerçevesinde düşünöldüğünde ise karşımıza şöyle bir durum çıkmaktadır: Her ne kadar varlık yüklemine Tanrı hakkında kullanılmasında problem olmasa da onun varlığının/vücudunun hakikati kavranamadığı için bu şekilde yapılacak olan istidlâlin bir anlamı yoktur. Yani ilim, kudret, irade vb. sıfatlar hakiki anlamda Tanrı için kullanılacaksa bu hakikatin yeri şehadet âlemi değildir. Çünkü ona göre şahit ile ğâib farklı hakikatlere sahip olmasıyla birbirinden farklılaşmaktadır. Öyle görünüyor ki Cüveynî daha önce ahvâl teorisiyle temelini oluşturduğu külli önermelerin artık ahvâl ile elde edilebilmesini reddetmektedir. Bu da şahit ve ğâib arasında tesis edilen hakikat birliğinin reddedilmesi gerektiği görüşüne onu sevk etmiş ve bu yöntem ile tesis edilecek olan kıyas işleminde akli illet onun yanında değerini yitirmiştir. Cüveynî yöntemin eksik olan taraflarını ayrıntılı şekilde ortaya koymasa da onun yaptığı eleştiriler kelâm tarihinde bir kırılma noktası meydana getirmiş ve artık kendisinden sonra dönüşü olmayan bir bakış açısının temellerini atmıştır.²⁹²

²⁹⁰ Cüveynî, *el-Burhan fi Usûli'l-Fıkh*, s. 129-130.

²⁹¹ Cüveynî, a.g.e., s. 142.

²⁹² Ömer Türker, “Eş'ârî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”, s. 19-20.

Bilindiği üzere İmam Gazzâlî, mantığın islami ilimlerde alet ilmi olarak kullanılması gerektiğini, mantığı bilmeyenin ilmine güvenilmeyeceğini ifade etmiştir.²⁹³ O mantıktan edindiği külli bakış açısıyla Cüveynî'nin yöntem eleştirilerini sistematik hale getirerek yöntemi ayrıntılarıyla ele almıştır. Gazzâlî'nin yöntem eleştirilerini anlamak için ele almamız gereken bazı hususlar vardır. Bunlardan ilki kıyas işleminin mahiyetidir. Ona göre kıyas işlemi ilimlerde üç şekilde gerçekleşir; 1-Tümelden hareketle tikel üzerine verilen hükümdür, 2-Ya da bir tikelden hareketle başka bir tikel üzerine verilen hükümdür, 3-Pek çok tikelden hareketle tek bir tikel üzerine hüküm vermektir. Bu seçeneklerden en kuvvetli olanı ilki olup kurallarına riayet edildiğinde hükmü zorunlu olarak gerektirir. İkincisi anoloji/temsil olup, şahitten hareketle görünmeyene hüküm vermektir. Bu türden elde edilecek sonuçlar üçüncü tür kıyastan elde edilecek olan göre daha zayıftır.²⁹⁴ Bu üç seçenek kıyasın işleyişine dair olup, kıyastan elde edilecek sonucun kesin ve şüphe barındırmaması için gereken bazı şeyler vardır. Bunlardan ilki, kıyasın iktirani olmasıdır yani kıyas faaliyetinde mukaddimelerde sonucun bil-kuvve yer alması gerekir. O bu hususu temessük bi'l-umum kavramıyla açıklar.²⁹⁵ İkincisi ise; kıyasta asıl amaç hakkında şüpheye düşülmeyen zaruri bilgilerden hareketle yakini/burhani bilgi elde etmektir. Bunun sağlanması için kıyasın mukaddimleri -özellikle ilahiyat/metafizik alanda kurulan kıyaslar- vehmiyyat ve hissiyattan kopmayı başarmalı ve salt akli hususlara dayanmalıdır.²⁹⁶ Yani önermeler herhangi bir şüpheye mahal vermeyen evveli ya da temelini evveli bilgilerin oluşturduğu önermelere dayanması gerekir. Bu açıdan akliyyatta (kelâmi konularda) salt kıyasla hükmedilmez.²⁹⁷ Yani bedihî/zarurî bilgilerden ari olarak kurulan kıyas ile burhan elde edilemez. Temessük bi'l umum ile de kastedilen de aslında budur. Yani kıyasta büyük

²⁹³ Her ne kadar bu ifadeleri Gazzâlî kullansa da kendisinden önce hocası Cüveynî, Aristo kıyasının tanım ve mahiyetini ele aldığı bir pasajda; bu kıyasın felsefecilere özgü bir terminoloji olduğunu, fikhî kıyastan farklı olduğunu her sistemi kendi içerisinde değerlendirmek gerektiğini ifade ederek klasik mantıktan neşet eden kıyasın özgün bir yöntem olduğunu vurgulamıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Cüveynî, *Telhis fi Usûli'l-Fıkh*, 426-427. Ayrıntılı bilgi için bkz: Gazzâlî, *Mustasfa min Ilmi'l Usûl*, Beyrut, 2008, s. 20.

²⁹⁴ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlim*, s. 200.

²⁹⁵ Gazzâlî, *Mihakkü'n-Nazar fi'l-Mantık*, s. 41.

²⁹⁶ Gazzâlî, a.g.e., s. 360.

²⁹⁷ Gazzâlî, *Esasu'l-Kıyas*, s. 46.

öncülün evveli bilgilere dayanmasıdır. Örneğin “alem değişkendir” önermesi ancak değişkenlik akli olarak ispat edildiği müddetçe âlemin hâdis olmasını gerektirecektir.

Bu çerçevede Gazzâlî, istidlâl bi’ş-şahid âle’l-ğâib yönteminin tikelden tikele hareket eden temsilî yahut da fikhî kıyaslar gibi olduğunu ifade ederek eleştirilerini yöneltir. Bunu bir örnek üzerinden şu şekilde ifade eder: “Kelâmcıların kurdukları kıyas şunun gibidir: Gök hâdistir. Çünkü gök cisimdir, o halde gök hâdistir. Ona göre böyle bir kıyas ancak cisimlik orta terim olduğunda doğru bir sonuç verir.”²⁹⁸ Böyle bir durumda ise canlıdan hareketle canlının hâdis olduğu değil cismin hâdis olduğunu bilmiş olunur. Bu durumda karşımıza şöyle bir önerme çıkar:

Her cisim hâdistir
Gök Cisimdir
Öyleyse gök hâdistir

Böylelikle kıyas işlemi tikelden tikele değil de tümelden tikele doğru hareket edecek, delil olarak ifade edilen şahidin kıyasta zikredilmesine gerek kalmayacaktır. İlk önerme cisimlerin hâdis olduğunu ifade ettiği için aslında zımmında göklerin, yerlerin yani cisimliğe layık olan her şeyin hâdis olduğunu ifade eder. İmam Gazzâlî’nin geneli esas alma dediği şey de budur. Bu şekilde elde edilen netice ona göre zan değil yakın ifade etse de dikkat edilirse bu kıyas işlemi ilahiyat alanına giren bir kıyas değildir. Yani buradaki eleştiri yalnızca kıyasın kurulumuna dairdir. Ona göre gerekli şartları taşısa da ilk dönem kelâmcılarının şahitten hareket etmelerinin hiçbir anlamı yoktur. Bu durumu ayrıntılı olarak şöyle ifade eder:

[Bir kimse derse ki] Allah kendi zatıyla değil de ilimle âlimdir. Çünkü o âlim ise insana kıyasla ancak ilimle âlim olması gerekir. Bunu iddia edene şöyle sorulur: İnsanda sabit olanı, Allah’a nasıl isnat ettin? O şöyle söyler: Çünkü illet ortaktır. Ona şöyle söylenir: Buradaki illet ya insanın âlim olması ya da sadece âlim olmaktır. “İnsanın âlimliği” Allah hakkında illet olarak kullanılamaz. Eğer illet âlimlik ise o zaman insan sözünü kullanma ve şöyle söyle: Her âlim ilim sebebiyle âlim olur. Allah bilendir. Öyleyse Allah’da ilim sebebiyle âlimdir. İşte burada tartışılan nokta senin “her âlim ilim sebebiyle âlimdir”, sözünüdür. Eğer bu evveli (apriori) bir bilgi değilse

²⁹⁸ Gazzâlî, a.g.e., s. 208.

senin bunu kuşkusuz bir başka kıyas ile açıklaman lazım gelir.²⁹⁹ Buna göre ilk dönem kelâmcıların aklî illet olarak tespit ettiği âlimliğin hakikati olan ilim, “her varlık durumunda hükmünü meydana getirmesi gerektirir” görüşünü, İmam Gazzâlî kabul etmemektedir. Ona göre burada illet olarak tespit edilen ilim, hükmünü her durumda meydana getirecek tümel bir unsur değildir. Çünkü ilmin var olması başka şartlara bağlı şekilde gerçekleşir. Yani ilimin illet olarak kabul edilmesi hükmü meydana getirir ama bu illetin varlığı bir başka unsura örneğin hayat sahibi olmaya bağlı olduğundan, ilmin her durumda âlimlik hükmünü meydana getirdiği iddia edilemez.³⁰⁰ Zira buradaki illet gerçek anlamda tümel bir illet olmayıp izafi tùmeldir. Yani altına giren tüm fertleri kuşatan değil sadece kıyasta ifade edilen öncülleri içine alan bir illettir.³⁰¹ Ancak ilk dönemde İmam Eş’ârî ilim sıfatının dildeki uzlaşısı yoluyla âlimliğin hakikatini ifade eden mânâ/aklî illet olduğunu ifade ediyordu. Yine aynı şekilde Cüveynî ilmin hâl olması gerektiğini düşünerek her durumda hükmü gerektireceğini, âlimliğin hakikatinin ancak bu şekilde elde edileceğini iddia ediyordu. Dolayısıyla İmam Gazzâlî’nin bu eleştirilerine göre, âlim ile ilim arasındaki ilişki ne dildeki uzlaşısı ne de hâllerle elde edilen tümel bir unsurdur. Daha çok müsellemler ya da meşhurat³⁰² olarak kabul edilen, umuma şamil olsa bile zan ifade eden kendisi de başka bir ispata muhtaç olan bir bilgidir. Sonuç olarak ona göre bu mukaddimedden kurulacak bir kıyas ancak temsil kıyası olacak ve zan ifade edecektir.

Dolayısıyla İmam Gazzâlî’nin eleştirileri kıyasın formundan çok maddesindedir. Zira hem kelâmda hem de fıkıh usulünde yer yer tumdengelim kıyaslar kullanılmıştır.³⁰³ Örneğin ilk dönem kelâmcıları rü’yetullah hususunda, görüneni âraz ve cevherlere kıyasla, “yüce yaratıcı görülür zira o mevcuttur” demişlerdir. Böylelikle şu kıyası kurmuşlardır:

²⁹⁹ Gazzâlî, *Mi’yâru’l-İlim*, s. 210.

³⁰⁰ Gazzâlî, a.g.e., s. 214.

³⁰¹ Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, c. I. s. 67-68.

³⁰² Meşhurat ve müsellemler burhanlar için kullanılmaya uygun olmayan kategorisinde değerlendirilir. Bu tarz önermelerin doğruluğu ve yanlışlığı evveli olmayan, akıl yürütme ile doğrulukları tespit edilen önermelerdir. Bu hususta İmam Gazzâlî şu açıklamaları yapar: “*Bunlar münazarada taraflar arasında peşinen kabul edilmesi durumunda ve dinleyenler tarafından tekrar işitilince, dinleyenler bu öncüllere alışır ve nefislerinin bunları doğru kabul etmeye olan meyli yanlış kabul etmeye olan meyilden daha çok olur. Dolayısıyla bu meylin zan olduğuna inanılır. Zira zan inanç noktasında bir meyilden ibarettir.*” Ayrıntılı bilgi için bkz: Gazzâlî, *Mi’yâru’l-İlim*, s. 274-276.

³⁰³ Gazzâlî, *Mi’yâru’l-İlim*, s. 280.

Her var olan görülür
Yüce yaratıcı vardır
Öyleyse onun da görülmesi gerekir³⁰⁴

Gazzâli'ye göre bu önermede öncüllerin doğru olduğu kabul ediliyorsa, şahit ve ğâib ayrımı yapmanın bir anlamı yoktur. Yani kıyasın öncüllerinde bu lafızları zikretmek gereksizdir. Önerme sabit değilse zaten kıyasın verdiği sonuç yanlış olacaktır. Ona göre önermede zikredilen öncüllerden ilki yani “her var olan görülür” bedihî bir bilgi değildir. Bedihi olmamasının sebebi ise ilk önermede ifade edilen “görülme” nispetinin ispatı burhana dayanmamasıdır. Dolayısıyla bu önermede öncülün burhan ile kanıtlanması gerekir. Eğer bu kanıtlama işlemi şahadet âleminden hareketle yapılacaksa da bu ona göre haddi aşmak demektir.³⁰⁵

Yapılan bu eleştiriler İmam Gazzâli ile sınırlı kalmamış gelenek içerisinde farklı açılardan devam etmiştir. Nitekim Fahreddin Râzi yöntemin hakikat birliğinden hareket etmeyeceğini, ifade ederek Allah Teâlâ'nın hayat sahibi olmasının bizden birinin hayat sahibi olmasından farklı olduğunu ifade ederek; bizden birisinin işiten ve gören olmasında müessir olan hayatın Allah hakkında da müessir olması gerekemeyeceğini eklemiştir. Ona göre bizden birisinin hayat sahibi olması bilgisizliği, nefreti ve şehveti gerektirmekteyken, bunları Allah hususunda gerektirici olarak düşünemeyiz.³⁰⁶

Sonraki dönemde Seyyid Şerif Cürcânî bu yöntemi ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. O bu yöntemi zayıf kıyaslar başlığı altında ele alır ve yöntem eleştirilerinin eksenini illet olarak tespit edilen hususun tüm durumlara şamil olmamasına bağlar.³⁰⁷ Bunun sebeplerini çeşitli açılardan ele alır. Bunlardan en dikkat çeken ilk dönemde illetin tespiti için ısrarla vurgulanan tard ve akstir. Cürcânî bu yöntemin özünü oluşturan illet meselesini Mu'tezile'nin Allah'tan kötü bir fiilin sadır olmayacağını şahitten hareketle ispat ettikleri şu örnek üzerinden ele alır: *Daha önce işlenen bir suç ve peşi sıra hiçbir gerekçe olmaksızın birine zarar vermek çirkindir. Sonra derinlemesine düşündüğümüzde fark ederiz ki, fiil bu şekilde gerçekleştiğinde*

³⁰⁴ Gazzâli, *Esasu'l-Kıyas*, s. 53.

³⁰⁵ Gazzâli, a.g.e., s. 54.

³⁰⁶ Fahreddin er-Râzî, *Metâlibu'l-Âliye*, s. 197.

³⁰⁷ Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I. s. 410

çirkin olur ve bu kayıtlardan herhangi biri zail olduğunda ise onun çirkinliği de zail olur. O halde çirkinlik, varlık ve yoklukta bu itibarla devretmektedir. Böylece biliriz ki zulmün çirkinliğinin illeti söz konusu durumlardır. Eğer böylesi fiiller Allah'tan çıkarsa illeti bulunduğundan dolayı o fiilin çirkinliğine hükmetmek gerekir. İcî'ye göre illetin varlığı mâlulun varlığını, yokluğu da yokluğunu gerektirseydi bu durumda mâlul de illetini gerektirecekti ki bu mâlulun tekrar bir şeyle illetlenmesi anlamına gelmektedir. Yani suç ve zarar verme sadece "çirkinlik" ile kayıtlansaydı bu durumda "çirkinlik" de aynı zamanda suç ve zarar vermeyi gerektirdiğinden mâlul aynı zamanda illet haline dönüşecekti. Burada Seyyid Şerif şu eklemeyi de özellikle yapmaktadır. "Eğer tek başına tard ve aks bu durumlarda çirkin fiillerin illeti olmasına elverişli olması zannî olarak bilinse bile kesin olarak bilinebilecek şeylerden değildir. Halbuki burada maksat kesinlikle elde edilir, zan ile değil." Yine illet olarak kabul ettikleri şey gerçek anlamda mâlulun bilgisini gerektirseydi bu durumda harici bir vasıf olmaksızın biz sadece mâlûlu bilmiş olacaktık. Halbuki çirkin fiillerin gerçek anlamda zulüm ifade etmesi pek çok şeyle kayıt altına alınmıştır.³⁰⁸

Kelâmcılar cihetinden eleştirilerin genel çerçevesi bu düzlemde ilerlerken filozofların bir kısmı yöntemi toptan bir şekilde reddetmiş bir kısmı ise yöntemin bazı kullanımlarından hareketle yakine ulaşılacağını ifade etmiştir. Bu hususta ele almamız gereken ilk filozof Farâbî'dir. Öncelikle o yöntemi tahlil ve terkip olarak ikiye ayırır.³⁰⁹ Ona göre her iki yolda kurallarına uyulduğu takdirde kıyasta yakın elde edilir. Bunun sağlanması ise illet olarak isimlendirilen orta terimin tümel olup altına girdiği fertleri kapsamıyla gerçekleşir. Ancak illet olarak tespit edilen husus eğer ki altına giren tüm fertlerde hükmü gerektirmiyorsa bu durumda bu kıyasın burhana ulaştırma

³⁰⁸ Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I. 412.

³⁰⁹ Tahlil yolu kısaca hükümden vasfa doğru bir akıl yürütmedir. "Gâibe şahitle istidlâl ettiğimizde, gâibte talep edilen hükmü bilmemiz gerekir. Sonra bu hükmün bulunduğu herhangi bir mahsusa nazar ederiz. Hükmü barındıran mahsusu bildikten sonra, gâibin şahit ile benzeştiği bu vasıfları ele alırız. Mahsusta müşahede edilen hükmün tamamı üzerine sahih olan (illete) vasfa nazar ederiz. İşte bu vasfı bulduğumuzda gözlemlenen mahsustan hüküm zorunlu olarak gâibe intikal eder." Terkip ise kısaca vasıftan hükme doğru akıl yürütmedir. Kendisinde herhangi bir hükmün gözlemlendiği mahsusa nazar ederiz. Sonra bu mahsusta mevcut olan diğer vasıfları ele alırız. Daha sonra tamamı üzerine hükmü gerektirmesi sahih olan (illet) vasıflara nazar ederiz. Bu vasıf hasıl olduğunda, vasfın kapsamına girdiği halde hükmü bilinmeyen şeyi buluruz. İşte bu durumda hükmü bilinmeyene hükmetmek bize zarurî olarak gerekir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Farâbî, *Kitabu'l-Kıyası's-Sağir*, thk. Refik Acem, Beyrut, Daru'l Meşrik, 1986, s. 48.

imkânı yoktur. Örneğin bir canlının hâdislerle olan ilişkisinden hareketle semanın da hâdis olduğunu iddia etmek yanlış bir kıyastır. Çünkü burada semanın hâdislere olan iktiranı açık değildir. Bu ispat edilmediği sürece kurulacak olan kıyas doğru sonuç vermeyecektir.³¹⁰ Ona göre her ne kadar bu kıyas işleminde mukaddimede ifade olunan lafızlar “bütün, hiçbiri” gibi önermede öznenin tüm fertlerini içeren bir biçimde ifade edilmiş olsun sonuç değişmez. Çünkü kıyasın mukaddimelerinin ispatı tüm fertlerinin araştırılmasını gerektirmektedir. Bu ise zımmında eksik tümevarımsal bir kıyas işlemidir. Zira canlının hâdislerle olan ilişkisinde tesbit edilen şey, sadece şahit âlem için geçerlidir. Diyelim ki hûdûsu gerektiren illeti tûmdengelimsel bir kıyas ile ispat ettik, ancak bu yine semânın sonradan yaratıldığını/muhdes olduğunu gerektirmeyecektir. Çünkü Farâbî’ye göre -bu haysiyetle- şahit âlemde hükmü gerektirici olarak kabul edilen illet gayba taşınabilecek bir yapıda değildir. Dolayısıyla bu kıyas işleminde benzerlik unsurunun (illet) kendisine aktarıldığı semanın hâdis olduğu iddiası/hükmü zanni bir bilgi ifade eder.³¹¹ O daha pek çok örnek vererek bu yöntemde yapılan yanlışları ve bu yanlışların nasıl tashih edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Yine de Farâbî yöntemi tûmden reddetmiyor, yanlış kullanımlarına işaret ederek, kurallarına riayet edildiği takdirde yakine ulaşılacağını ifade ediyor. Nitekim “İşte bu vasfı bulduğumuzda gözlemlenen mahsustan hüküm zorunlu olarak ğâibe intikal eder” ifadelerini illetin doğru bir şekilde tesbit edilmesinden sonra tekrar eder.³¹² Bu ise hem tümevarımsal önermelerde hem de temsilî kıyaslarda gerçekleştirilebilecek bir husustur.

Sonraki dönemlerde yöntemi değerlendiren filozoflardan bir tanesi de İbn Rüşd’tür. İyi bir Aristo takipçisi olan İbn Rüşd’e göre istidlâl bi’ş-şahid âle’l-ğâib yöntemi fikhî kıyastan farklı olmayıp, bilgi değeri açısından kendisinden ancak zan elde edilir. O bu hususta yöntemi eleştiren diğer âlimlere kıyasla daha sert bir üslup sergiler ve ilahiyat alanında bu tür istidlâlleri kullanmakla Eş’ârîleri sofist olmak ile itham eder.³¹³ Ona göre değil sıfatlar hususunda bu yöntemin kullanılması; ispat-ı vacip hakkında Eş’ârîlerin kullandığı hûdûs delili bile bu yöntem üzerinden ilerlediği

³¹⁰ Farâbî, *Kitabu’l-Kiyası’s-Sağır*, s. 46.

³¹¹ Farâbî, a.g.e., s. 50

³¹² Farâbî, a.g.e., s. 48.

³¹³ İbn Rüşd, *Faslu’l Makâl*, Kahire, Matbaâtü’l Arabiyye, 1968, s. 16.

için geçersizdir. Nitekim İbn Rüşd'e göre bütün ârazların hâdis olması güvenilmez (meşkuk) bir önermedir. Çünkü bu bizim sınırlı gözlemimiz sonucu elde ettiğimiz bir sonuçtur. Bunu asıl kabul edip sanki tüm cisimleri gözlemlemiş gibi bu yöntemi kullanmak ancak hatabî bir delil olabilir.³¹⁴ Onun bu hususta dikkat çektiği husus aslında daha önce Cüveynî ve Gazzâlî'nin de işaret ettiği gibi hakikatlerin birbirinden farklı olmasıdır. Hudûs delili hususunda kelâmcılardan farklı düşünse de burhan ile elde edilecek neticenin yakın olabileceği hususunda kelâmcılara iştirak eder.³¹⁵

İbn Rüşd yöntemin yakine ulaştırmayacağını ifade etmiş olsa da aslında bu yöntemin kur'ânî bir yöntem olduğunu ve tembih (meseleyi zihne yaklaştırmak) cihetinden kullanıldığını da ifade etmeden geçemez. Örneğin Kur'an-ı Kerim'de ifade olunan Allah'ın âlemi bir zamanda, bir şeyden yarattığını ifade etmesi, şahitte ancak Allah'ın tasvir ettiği şekilde bilinen durumlardır. Aynı şekilde âlem yaratılmadan önce Allah'ın kendi durumunu ifade ettiği “*onun arşu suyun üzerindedir*”³¹⁶ gibi ayetler temsil ve tembih cihetindedir.³¹⁷ Yani bu şahitte gözlemlenen ve insanların zihnine yakın olan ifadelerdir. Bu açıdan İbn Rüşd'ün yöntemin hatabî olması ile ne kastettiği açık hale gelir. Nitekim ona göre şeriatın önemli bir kısmı büyük halk kitlelerine hitap etmek, meseleleri onların anlayacağı temsilî bir biçimde ifade etmektir.³¹⁸ Bu çerçevede kelâmcıların yöntemi sadece hatabî ve temsilî bir yöntem olarak kalacak, bilgi elde etme metodu olarak kullanılmayacaktır.

Kelâmcıların ve filozofların bu eleştirileri külli bir bakış açısı ile ele alındığında iki husus ön plana çıkar. Bunlardan ilki kıyasın içeriğine/maddesine yönelik olup hem öncülleri hem de iki öncülü birbirine bağlayan illet ile ilgilidir. Eğer kıyasın öncülleri bedihî ya da zarurî yahut bunların üzerine inşa edilen bir bilgi değilse elde edilen sonuç zan ifade edecek, metafizik alanda kullanılmayacaktır. Yine illet hakiki bir illet değilse ya da hakikatleri farklı olan durumları birbirine eşitliyorsa bu durumda yine kıyasta kullanılan öncüller genele şamil olmayacağı için yakinî bir bilgi vermeyecektir. Dolayısıyla formel olarak tümdengelim kıyasa benzese dahi önermenin ifade ettiği

³¹⁴ İbn Rüşd, *el-Keşfu ân Menâhicü'l-Edille*, thk. Mahmud Kasım, Kahire, Mektebetü'l Anglo Mısriyye, 1955, s. 141.

³¹⁵ İbn Rüşd, a.g.e., s. 149.

³¹⁶ Hûd, 11/123.

³¹⁷ İbn Rüşd, *el-Keşfu ân Menâhicü'l-Edille*, s. 119.

³¹⁸ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 32.

sonuç zan ifade edecektir. İkincisi ise kıyasın şekli açısından olup orta terimin/illetin kıyastaki şekil ve darplara uygun bir biçimde kullanılmamasıdır. Bu durum da kıyasın sonunda elde edilen sonucun batıl olmasına sebebiyet verecektir. Bu eleştiriler çerçevesinde düşündüğümüzde yöntemimiz, ilk dönemde ilahiyat bahislerinde elde ettiği işlevselliği kaybetmiş ve asli bir istidlâl yöntemi olarak kullanılmaktan vazgeçilmiştir. Gazzâlî'nin ifade ettiği gibi ilahiyat konularına hâkim birisinin, muhatabı tümel olan hakikate çekmek yani o meseleyi zihne yaklaştırmak için kullanılacağı bir araç haline dönüşmüştür.³¹⁹

³¹⁹ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlim*, s. 214.

SONUÇ

İlk dönem kelâmında bilinmeyene ulaşma ve gayba dair hükümler verebilmenin en başat unsuru olan istidlâl bi-ş-şahid âle'l-ğâib yöntemi, pek çok mezhep tarafından farklı açılardan ele alınarak ilahiyat bahislerinde kullanılmıştır. Özellikle Eş'ârî ve Mu'tezilî ulema, yöntemi kullanırken pek çok şart ortaya koymuşlar ve bu şartlar çerçevesinde yöntemi işlevsel hâle getirmeye gayret göstermişlerdir. Onlar yöntemin kullanımına getirdikleri şartlarla; bir taraftan akıl illetlerin hükmü her varlık düzleminde gerektirmesini isbat ederlerken, diğer taraftan nesnede sabit olan hakikat ile evreni sistematik olarak inceleme gayreti göstermişlerdir. Böylelikle akli bir gereklilikle hükümleri iki varlıksal statüde inşa etmeye çalışmışlardır. İmam Eş'ârî ve ilk döneminde Bakıllânî dil teorileri çerçevesinde bu işlevselliği tesis etmiş kişiden kişiye değişmeyen sabit anlamları akıl illet kılarak yöntemi kullanmıştır. Daha sonra ise Cüveynî -her ne kadar dil teorilerinde seleflerine katılmasa da- varlık üstü bir konuma sahip olan ahvâl teorisi ile yöntemi sağlamlaştırmış gözükmektedir. Böylelikle ahval teorisi ile bir taraftan illetin hükümde müessir ve hükmü gerektirici olduğunu ortaya koyarken diğer taraftan tevhid-tenzih dengesinde aşırılığa düşmeden Kur'ân nasları çerçevesinde yöntemi daha da işlevsel hale getirme gayreti göstermiştir. Böylelikle içinde yaşadığımız âlem, bir sürekliliğe sahip olarak Allah'ın sıfatlarına delil kılınabilmiştir. Her ne kadar Eş'âriyye açısından yöntemin kullanımı tek düze olmasa da -ilk dönem metodolojisi çerçevesinde- hakikatleri farklı olan iki varlık statüsünde geçerli olan bir bilgi aracına dönüştürülmüştür. Dolayısıyla bu yöntem mütekaddimun Eş'ârî kelâmcıları tarafından bilgi anlayışlarına paralel olarak külli bir istidlâl aracı olarak görülmüştür. Mu'tezilî ulema yöntemin külli istidlâl aracı olduğu hususunda onlara iştirak etse de yöntemin temelini oluşturan bilgi nesnesine/mâlûma yaklaşımda ortaya koydukları farklı teorilerle, Eş'ârîlerin karşısında yer almışlardır.

Yöntemin işlevselliği hususunda ortaya çıkan farklılık ilk dönem ile sınırlı kalmamış, Cüveynî'nin son dönemlerinde kelâmî metodoloji üzerinden yönetime getirdiği eleştiriler daha önce gündeme gelmeyen bazı şüphelerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Özellikle ilk dönemde yöntemin işlevselliği ve doğru sonuç vermesi için ortaya koyduğu; ahval teorisi, illetin yapısı, nesnenin hakikati vs. gibi istidlâl

sürecinin temelini oluşturan hususlar sonraki dönemde terkedilerek yöntemin kullanımı oldukça cüzi meselelere indirgenmiştir. Her ne kadar bu durum bir istidlâl faaliyetinin iç yapısını oluşturan birtakım görüşlerin terkedilmesi gibi dursa da aslında daha temel bir probleme işaret etmektedir. Bu problem ise; doğru bilgiye ulaşma araçları, aklın işlevselliği, bilgi nesnesinin mahiyeti ve bununla alakalı olarak tümeller sorunu, bilginin niteliği ve metafiziksel önermelerin nasıl tesis edileceğidir. Nitekim sonraki dönemde yapılan eleştirilerin odak noktası, yöntemin ilahiyat bahislerinde kullanımının zan ifade ettiği ve yakine ulaştırılamayacağı iddiasıdır. Her ne kadar Farâbî'nin yöntemi terhib ve tahlil yoluyla incelediği ve illet tespitinin doğru bir şekilde yapıldığı durumda doğru sonuç vereceği iddiası, ilk dönem kelâmcılarının klasik mantığa haiz olmadan bu yöntemi klasik mantık çerçevesinde yakın ifade eden bir biçimde kullandıkları gibi bir yanılgıyı içermektedir. Halbuki onun illet tesbiti hususunda ifade ettiği “illetin geneli kapsamı” metafiziksel önermelere değil, kapalı sistemlerde önermenin tüm fertlerinin incelenebildiği durumlarda geçerlidir. Dolayısıyla klasik mantık açısından bu yöntem, ilahiyat bahislerinde kullanılan tümel bir bilgi aracı olmayıp, aslında tümevarım/istikra yahut temsil yönteminde gerekli şartlar sağlandığı sürece yakine ulaştırılabilir. Her ne kadar yöntemin işlevselliği ilk dönem kelâmının bilgi anlayışı çerçevesinde doğru bilgi aracı olarak kabul edilse de hatta belli hususlarda fıkıh usulünün illet ve kıyas formundan tecrid edilip kelâmî iç disipline uygun bir model geliştirilse de; hem Gazzâlî'nin hem de gelenek içerisinde pek çok eleştiri göz önüne alındığında yöntemin klasik mantığın ortaya koyduğu metodoloji çerçevesinde yakîne/burhana ulaştırılamadığı sonucuna ulaşabilmekteyiz. Nitekim kıyas işleminde birinci şekil birinci darb sonuç vermesi açısından zorunludur. Bu ise kıyasın suretiyle alakalı bir mevzu olup, ilk dönem kelâmı açısından ifade edilen önermeler bu formata sokulabilir. Ancak asıl sorun, kıyasın maddesi ile alakalı olup, bu ise gerisinde illetin her varlık durumunda hükmü gerektiren tümelliği ve kıyas işleminde sonucun bir şekilde önermelerde mündemiç olması ile ilgilidir. Sonuç olarak yöntemin ilk dönem kelâmında kullanımı dil ve ahval teorileriyle birlikte ele alındığında tümel bir yöntem olduğu izlenimi verse de müteahhirun ulema tarafından durumun böyle olmadığı açığa çıkmış olmaktadır.

Bu çerçevede sonraki dönemde kelâmî bilgi teorisinde ortaya çıkan farklılıklar ayrıntılı bir şekilde ele alınmalı ve bu farklılığın sebepleri kelâmî bir bütünlük içerisinde sunulmayı gerektirmektedir. Özellikle delilden medlule hareket eden bir bilgi sisteminde nesnedeki hakikat tespitin nasıl yapılacağı, bu tespitte bilen öznenin konumu, iki varlık statüsünü aynı yüklemde/hükümde bir araya nasıl getirileceği, özellikle Tanrı'nın sıfatları şek ve zanna düşmeden akli açıdan nasıl tespit edileceği sonraki dönemin kelâmî bilgi sistemi çerçevesinde izi sürülmesi ve yanıtlanması gereken problemler olarak karşımızda durmaktadır. Hiç şüphesiz bu sorulara verilecek olan cevaplar orta çağ islam düşüncesinde ve günümüz felsefesinde de tartışılmaya devam eden metafizik bilginin imkânı, bilginin mahiyeti-ontolojisi sorununda bizlere ufuk sağlayacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

- Aktaş, Mehmet. “İlâhî Sıfatların Ontik Değeri Konusunda Fahreddîn er-Râzî'nin Mu‘tezilî Eğilimi”. *Kader Dergisi*, sy. 1 (2022).
- . “Kelâm Atomculuğunun Tümel Modeli: Cüveynî Örneğinde Hâller Teorisi”. *Nazariyat*, sy. 7.
- . *Tanım veya Hakikat Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Alak, Musa. “Meşihat Müsteşarı Eğinli İbrahim Hakkı Efendi'nin Vaz' İlmine Dair Risalesinin Tahkiki ve Tahlili”, sy. 25 (2011): 29-76.
- Ebu'I-Hasen el-Eş'ârî. *Kitabu'l-Lumâ' fi'r-Reddi âla Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bidâ'*. Thk. Hamude Gurâbe. Beyrut: Matbaatü'l-Mısır, 1953.
- . *el-İbâne ân Usûli'd-Diyâne*. Thk. Fugiyê Hüseyin Mahmud. 2. bs. Mısır: Darü'l Kütübi'l Mısriyye, 1987.
- . *el-Lüma' fi'r-Red âla Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'â': Eş'ârî Kelâmı*. Çev: Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- . *Makâlâtü'l-İslamiyyin İlk Dönem İslam Mezhepleri*. Çev: Ömer Aydın ve Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2019.
- Aristoteles. *Fizik*. Çev: Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- . *Metafizik*. Çev: Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-Fırak*. Thk. Muhyiddin Abdulhamid. Kahire, 1964.
- . *Usûli'd-Dîn*. Thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dârü'l- Kütübü'l-İlmiyye, 2002.
- Bakillânî, Ebu Bekr. *el-Temhid fi'r-Red âle'l-Mülhideti'l-Muâttila*. Beyrut: Darü'l Fikri'l Arabi, t.y.
- . *Takrib ve'l-İrşad*. 2. bs. Beyrut: Müessesetü'l-Resail, 1997.
- . *Temhîdü'l-Evâil ve Telhîsi'd-Delâil*. Thk. İ. Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfe, 1987.
- Câbirî, Muhammed Abid. *Arap Aklının Yapısı*. Çev: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak ve Ekrem Demirli. İstanbul: Mana Yayınları, 2020.
- Cengiz, Yunus. “Şehadete Dayanarak Gaybın Çıkarsanması Yönteminin Kelam İlmindeki İşleyişi”. Yüksek Lisans Tezi, Van Yüzüncü Yıl, 2003.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. 8. bs. İstanbul: Say Yayınları, 2022.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitabu'l-Tarifat*. Lübnan: Daru'l-Nefas, 2018.
- . *Şerhu'l-Mevâkif*. Çeviren Ömer Türker. C. 3. İstanbul: YEK Yayınları, 2015.
- Cüveynî, İmamü'l-Harameyn. *el-Burhan fi Usûli'l-Fıkh*. Thk. Abdülazim ed-Dib. Katar: Camiâtü'l Katar, 1978.
- . *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*. Thk. Ali Sami Neşşar, Sühey Muhammed Muhtar, ve Faysal Bedir. İskenderiye: Münşeâtü'l-Maarif, 1969.
- . *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*. Thk. Richard M. Frank. Tahran: Müessese-i Mütâlaât-ı İslâmî Dânişgâhı McGill Şu'be-i Tahran, 1981.
- . *Kitâbü'l-İrşad İnanç Esasları Kılavuzu*. Çev: Komisyon. 3. bs. Ankara: TDV yayınları, 2010.
- . *Telhîs fi Usûli'l-Fıkh*. Thk. Muhammed Hasen İsmail. Beyrut: Darü'l Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlin Mantiki Yapısı: İlk Dönem Sünni Kelâm Örneği*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.
- Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. 1. bs. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Eflatun. *Menon*. Çev: Adnan Cemgil. Ankara: Maarif Matbaası, 1942.
- Fahreddin er-Razi. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe el-Muhassal*. Çev: Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- . *Metâlibü'l-Âliye*. Thk. Muhammed Abdüsselam Şahin. Beyrut: Darü'l Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- el-Farâbî, Ebu Mansur. “el-Mantık İnde'l Farâbî”. İçinde *Kitabu'l-Kıyası's-Sağır*, Thk. Refik Acem. Beyrut: Darü'l Meşrik, 1986.
- Fude, Said. *Tehzîbü Şerhu's-Senûsi*. 6. bs. Amman: Asleyn li'Dirasat ve'n-Neşr, 2021.
- el-Gazzâli, Ebu Hâmid. *Esasu'l-Kıyas*. Çev: Hasan Hacak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019.
- . *Mihakkü'n-Nazar fi'l-Mantık*. Beyrut, 1966.
- . *Mi'yâru'l-İlim*. Çev: Ali Durusoy ve Hasan Hacak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013.
- . *Mustasfa min İlmi'l Usûl*. Beyrut, 2008.
- . *Tehâfütü'l-Felâsife*. Thk. M. Bouyges. Beyrut: Darü'l-Maşrik, t.y.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. “Ebu Hâşim el-Cübbâî'nin Zat-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı: Hâller Teorisi”. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008.
- . “Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası”. Doktora, Marmara Üniversitesi, 2015.
- Hâris el-Muhâsibî. *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*. Thk. Hüseyin Kuvvetlî. İrbid: Dârü'l-Kindî, t.y.
- Harun Çağlayan, “Klasik Kelâmın İlâhî Bilgi Anlayışına Eleştirel Bir Bakış”. *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5, sy. 1 (2017).
- İbn Fûrek, Ebu Bekr. *Mücerredü'l-Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'ârî*. Thk. Daniel Gramet. Beyrut: Darü'l Maşrik, 1986.
- İbn Rüşd. *el-Keşfu ân Menâhicü'l-Edille*. Thk. Mahmud Kasım. Kahire: Mektebetü'l Anglo Mısıriyye, 1955.
- . *Faslu'l-Makâl*. Kahire: Matbatü'l Arabiyye, 1968.
- İltaş, Davut. *Kelâmcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı*. 2. bs. İstanbul: İSAM, 2020.
- Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Âdl*. Thk. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin. Kahire, 1965.
- . *Muhit bi't-Teklif*. thk. Ömer Seyyid Uzma, Dar'ul-Mısıriyye, 1960.
- . *Şerhu'l Usuli'l Hamse - Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. Çev: İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013.
- Kahraman, Hüseyin. *Cüveynî'de İlliyet Teorisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.
- Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Karagöz, Nail. “Mâturide Şâhidin Gâibe Delâleti Metodu”. *Kader* 17, sy. 2 (2019).
- Kaya, Veysel. *İbn Sina'nın Kelâma Etkisi*. Ankara: Otto Yayınları, t.y.
- Kıya el-Harrasi. “Usûli'd-Din”. Dar'ül Kütübi'l Mısıriyye, t.y. Kelâm Kısmı.

- Koca, Muhammet Ali. “Müteahhirun Eş’âriyye Kelâmında Mâ’dumun Şeyiyyeti ve Mahiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi”. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.
- Koloğlu, Orhan Şener. “Ebû Hâşim el-Cübbâi’nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16, sy 2 (2007).
- . *Mu’tezile’nin Felsefe Eleştirisi*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- Mert, Muhit. “Kelâmcıların Bilgi Tanımlaması Üzerine Bir Tahlil Denemesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 1 (2003).
- el-Muktarah, Takiyüddîn. *Şerhu’l-İrşâd fî Usûli’l-İ’tikâd*. Editör Nezihe Ma’ric. Beyrut: Merkezi İmam Ebi’l-Hasen el-Eş’ârî, t.y.
- Mürşidî, Abdülaziz Abdullatif. *Kıyasu’l Gâib âle’s-Şahid fî Fikri’l İslami*. Mısır: el-Ezheru’s-Şerif, 2021.
- Neccar, Bilal. *Haşiyetü’l-Bilâl İzahu’l-Mübhem min Meâni’s-Süllem*. Darü’n-Nur, 2015.
- Şengör, A.m. Celâl. “Cogito Dergisi”, Akıl ve Bilim depremi, İnsan, sy. 20 (1999): 20-21.
- Türker, Ömer. “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî’nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 18 (2007): 1-25.
- . “Eş’ârî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî’nin Yöntem Eleştirileri”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 19 (2008): 1-23.
- . *İbn Sina’da Metafizik Bilginin İmkânı*. 2. bs. İstanbul: İSAM, 2019.
- . ed. *İslam Düşüncesinde Teoriler-Metafizik*. 3 c. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Yazıcı, Muhammet. “Sünni Kelâmcılara Göre Varlık Kategorileri”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 28 (2007).
- Yezdi, Abdullah. *Şerhu’t-Tehzîb*. Karaçi: Mektebetü’l-Büşra, 2014.
- Yıldız, Metin. *Kelâm Kozmolojisi Mu’tezilenin Alem Anlayışı*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.