

Hanefî-Mâtürîdî Düşünce Akımında İsbat-ı Vâcibe ve İlahî Sıfatlara Yönelik İstidlâller

Yrd. Doç. Dr. Nail KARAGÖZ*

Atıf / ©- Karagöz, N. (2015). Hanefî-Mâtürîdî Düşünce Akımında İsbat-ı Vâcibe ve İlahî Sıfatlara Yönelik İstidlâller, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2), 29-63.

Öz- Bu çalışmada İslam düşüncesinin önemli bir ayağını oluşturan Hanefî-Mâtürîdî ekolün isbat-ı vâcibe ve ilahî sıfatlara yönelik istidlâlleri ele alınmıştır. İstidlâl, bilgi üretmenin en önemli yollarından birisidir. Hanefî-Mâtürîdî Kelam okulu bu yola en fazla başvuran düşünce akımlarındandır. Çalışmada ilk önce istidlâlin tanımı ve kullanım alanları üzerinde durulmuştur. Ardından Hanefî-Mâtürîdî düşünce akımının Allah'ın varlığı ve sıfatlarının ispatı konusunda sık başvurduğu istidlâl yollarına örnekler sunulmuştur. Nihayet bu düşünce akımının istidlâllerinde öne çıkan tutarlılık, düşünce disiplini gibi hususlar vurgulanmıştır.

Anahtar sözcükler- Hanefî-Mâtürîdî düşünce akımı, istidlâl, isbat-ı vâcibe, ilahî sıfatlar



Giriş

Genelde bütün ilahi dinler, özelde ise İslam dini varlığını, evreni yaratan ve yöneten mutlak bir varlığa dayandırır. İlahi dinlerin sahibi ve göndereni Allah'tır. Dolayısıyla ilahi dinlerin en temel unsuru Allah'ın varlığıdır. Bunun yanında Allah'ın ne tür vasıflar taşıdığı da ilahi dinlerin insanlara bildirdiği hususlardır. Bu varlık, insanın duyu organları ile algılayabileceği özellikler taşımaz. Allah, varlığını ve vasıflarını tanıtmak için elçiler aracılığıyla mesajlar gönderse de bu mesajları anlayıp anlamlandırabilmek

Makalenin gelişi: 7.05.2015; Yayına kabul tarihi: 09.12.2015

* Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat F. Kelam ve İslâm Mezhepleri Anabilim Dalı, e-posta: nailkaragoz@osmaniye.edu.tr

için insanın başka bir özelliğe ihtiyacı vardır. Bu özellik ise akıldır. Akıl ve aklın kullanılması, varlığı var edenin insana bahşettiği bir lütuftur ve ilahî mesajın anlamlandırılması aklın en önemli görevlerindedir.

Kur'an'da aklın kullanılmasına yönelik teşvik/emir niteliğindeki ayetler, müslümanları ilk dönemlerden itibaren düşünmeye, araştırmaya yönelten önemli amillerden olmuştur. Düşünmenin süreçleri, ilkeleri, sonuçları müslümanlarca öğrenilmiş, sağlıklı düşünce üretme çabası, müslümanlar arasında daima var olagelmıştır.

Son ilahî din olan İslam'ın Allah ve onun sıfatları ile ilgili bildirdikleri inananlar tarafından anlaşılmaya çalışılmış, ortaya anlama ve anlamlandırma çabası olarak hacimli bir malzeme çıkmıştır. Mâtürîdî'nin de (v. 333/944) dediği gibi duyular ötesine yönelik anlama ancak istidlâlle mümkün olmaktadır. Her ne kadar gerek duyu gerek haber yolu ile bilgi elde edilse de bunları anlamlandırmak için istidlâl zaruri olarak ihtiyaç vardır. Ayrıca gelen haberin doğru veya yanlış olduğunu belirleyecek olan yine istidlâldir.¹

Biz bu çalışmamızda istidlâlin tanımına ve kullanım alanlarına değindikten sonra İslam düşüncesinin önemli bir ayağını oluşturan Hanefî-Mâtürîdî düşünce akımında Allah'ın varlığına ve sıfatlarına yönelik üretilen istidlâl/akıl yürütmelerin daha çok hangi metodlarla yapıldığını tespit etmeye çalışacağız.

1. İstidlâl ve Kullanım Alanları

1.1. İstidlâlin Tanımı

İstidlâl, sözlükte delil arama anlamına gelir. Usûlcüler açısından ise nass, icmâ veya bunların dışındakilerden mutlak anlamda bir delil ortaya koymak demektir.² Râzî'nin (v. 606/1209) tanımıyla istidlâl, başka hükümlere ulaşmak için birtakım önermeleri düzenlemektir.³ İstidlâl, "belli önermelerden hareket ederek başka önermelerin doğru veya yanlış olduk-

¹ Ebû Mansur Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, (Thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara 2005, s. 15; Bekir Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, Ankara 2002, s. 13.

² Muhammed Ali et-Tehânevî (v. 1158/1745'ten sonra), *Keşşâfû Istîlâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, I-II, (Thk. Ali Dahruc), Lübnan 1996, I, 151.

³ Fahrüddîn er-Râzî, *Kelâma Giriş/el-Muhassal*, (Çev. Hüseyin Atay), Ankara 2002, s. 26.

larını ortaya çıkarma, önermeler arasında bağlantı kurarak yeni bir hüküm elde etme işlemi” diye de tanımlanır.⁴

Türkçemizde “çıkarm” kelimesi ile karşılanan istidlâl, zihnin daha önce bilinen bir veya birden çok önerme/kazıyyeden bilinmeyen bir önermeyi sonuçlandırma, açığa çıkarma işlemidir. Diğer bir ifadeyle istidlâl, daha önce doğruluğu bilinen yahut doğru olduğu sanılan bir hüküm veya hükümlerden hareketle bilinmeyen bir hükme ulaşmaktır. Bu ise bilinmeye ulaşabilmek için bilinen hükümleri belli bir şekilde düzenlemeyi gerektirir.⁵ Delil, ictihad, kıyas, re’y, istinbat gibi terimlerle de yakın bir anlam bağına sahip bulunduğu için istidlâl kavramının zaman zaman bunlarla eş anlamlı olarak kullanıldığı da görülür.⁶ Nitekim Şâfiî (v. 204/820), kıyası, kendisinde ta’lîl bulunduğundan dolayı istidlâl olarak isimlendirmiş ve kıyas ile istidlâli aynı anlamda kullanmıştır.⁷

Kelâmcılara göre istidlâl, ister illetten/sebepten ma’lule/sonuca, ister ma’lulden/ sonuçtan illete/sebebe gitmek şeklinde olsun delil hakkında düşünmeye denir. Ancak kavramsal olarak bunlardan ilkinde ta’lîl, ikincisine ise istidlâl denilmiştir.⁸ Fakihler ve nahivciler metodlarını kıyas diye isimlendirirken, kelâmcılar delilden hareket ettiklerinden, metodlarını salt kıyas olarak değil, istidlâl olarak isimlendirirler. Bize sağlıklı düşünme yollarını öğreten ‘istidlâl, medlûlün/delillendirilenin ispatı için delili belirtmektir. Eğer bu, eserden müessire olursa istidlâl-i innî (istikra//endüksiyon/tümevarım); eğer, müessirden esere olursa, istidlâl-i limmî (ta’lîl/dedüksiyon/ tümdengelim) adını alır. Ya da iki eserin birinden diğerine olur, buna da temsil/analoji denmektedir.⁹

Kaynaklarda istidlâl ile hemen hemen aynı anlamlarda kullanılan nazar ise sözlükte bir şeyi kıyaslayarak ve takdir ederek tefekkür ve temmül etmek, göz dikip bakmak, korumak, gözle görmek, karşı karşıya ve yüz yüze gelmek, düşünmek, dikkat ve özenle düşünmek, düşünme ve

⁴ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010, s. 164.

⁵ Abdulkuddüs Bingöl, “İstidlâl”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 323.

⁶ Ferhat Koca, “İstidlâl”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 323.

⁷ Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, I-II, (Thk. Halil Meyyis), Beyrut 1403, II, 192.

⁸ Metin Özdemir, “Kelâmî İstidlâlin Problematığı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V. C. II. sy. Sivas 2001, s. 177.

⁹ Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifât*, Beyrut 1985, s. 17.

araştırmanın ardından elde edilen bilgi gibi anlamlara gelmektedir.¹⁰ Nazar, bilinmeyenlerin elde edilmesi esnasında, bilinenleri belli bir tertip şeklinde kullanmak¹¹ diye de tanımlanmıştır. Kıyasın da nazar olarak isimlendirildiği olmuştur. Çünkü kıyasta isabet, kalbin nazarıyla gerçekleşmektedir.¹²

1.2. İstidlâlîin Yaygın Olarak Kullanıldığı Disiplinler

İstidlâl bütün ilmi disiplinlerde olarak kullanılmakla birlikte bazılarında kullanımı daha da öne çıkmıştır. İstidlâl bir zihin ameliyesi olduğundan çeşitli istidlâl tiplerinin araştırılması psikoloji ve mantığın ortak alanıdır. Ancak mantık, hakikat olanı ortaya koymak için kendi geçerliliği açısından farklı istidlâl tiplerini inceler, değerlerine göre sıralama yapar, sonuç veren ve vermeyen istidlâl şekillerini birbirinden ayırır. Psikoloji ise istidlâlî verdiği bilginin geçerliliği veya geçersizliği yönünden araştırma-yıp istidlâl yaparken zihnin nasıl bir ameliye yürüttüğünü anlamaya çalışır.¹³ Fıkıh ve fıkıh usulünün yanı sıra dil, mantık, kelâm ve felsefe disiplinleriyle de yakın ilgisi bulunan, adeta bu ilimlerin verilerinin belli amaçlarla bir sentezini teşkil eden cedel, münazara ve hilaf literatüründe de istidlâl kavramı merkezi bir önem taşımıştır.¹⁴

İstidlâlîin yaygın olarak kullanıldığı disiplinlerden biri de kelimadır. Genel bir değerlendirmeye kelâm ilmini tarihi serüveni içerisinde müte-kaddimûn ve müteahhirûn diye iki bölüme ayırmak mümkündür. Bu ayırım-da mantığın kullanım alanına girmesinin önemi bilinen bir husustur. Bâkîllânî her ne kadar bazı eserlerinde mantık eleştirisinde bulunsa da tanım ve şartları gibi çeşitli konularda mantık kurallarını kullanmıştır.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I-VI, Kahire 1119, VI, 4465-4466; Rağîb el-İsfahanî, *Müfredâtu Elfâzı'l-Kur'ân*, Beyrut 1992, s. 812.

¹¹ Abdünnâfi Efendi, *Mizân-u Şerh-i Mütercim-i Burhan*, yy., 1295, s. 22; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 244.

¹² Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkıh*, (Thk. Halil Muhyiddin Meyyis) Beyrut, 1421/ 2001, s. 278; Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-Eimme, *Usûlü's-Serahsî*, I-II, Beyrut 1993, II, 143.

¹³ Bingöl, "İstidlâl", *DİA*, XXIII, 323.

¹⁴ Koca, "İstidlâl", *DİA*, XXIII, 324-325.

Bâkîllânî ile başlayan mantığı kullanma eğilimi, Gazâlî ile birlikte genel bir tavır haline gelmiştir.¹⁵

Başta fıkıh alanı olmak üzere mantıktaki analogi gibi yöntemler fikhî kıyas olarak, kelâmıda ise kıyasın birçok formu, -formal anlamda olmasa da- mütekaddimûn kelâmcıları tarafından bilgi üretme aracı olarak kullanılmıştır. İzmirli'nin deyimiyle istidlâl her ne kadar çeşitli şekillerde görünse de hepsi kıyasa döner. Böyle çeşitli suretlerde yapılan kıyasa ise düzensiz kıyas denilmektedir.¹⁶ İstidlâl ve kıyasın "öncüllerden hareketle sonuca varma" diye indirgeyebileceğimiz ortak noktaları kıyası istidlâlin vazgeçilmez bir yöntemi olarak görmeyi gerektirmektedir.

Bağdâdî (v. 429/1037-38) nazarî ilimleri sıralarken kıyas ve nazardan kaynaklanan aklî istidlâli ilk sırada saymıştır.¹⁷ Dolayısıyla birazdan göreceğimiz gibi Hanefî-Mâtürîdî geleneğin kullandıkları istidlâllerde de bir yönüyle kıyasa rastlamaktayız. Genel olarak kelâmıda ve özel olarak da Hanefî-Mâtürîdî kelâmında kullanılan çıkarım yöntemlerinin bazılarının kullanılış biçimleri birbirine çok benzediğinden onları tartışmasız bir sınıflandırmaya tabi tutmak ve sayılarını netleştirmek mümkün görünmemektedir. Bu bakımdan burada belli başlıklar altında toplayacağımız istidlâl çeşitlerini farklı bir bakış açısıyla başka bir grupta görmek de mümkün olabilmektedir.

2.Hanefî-Mâtürîdî Düşünce Akımının İsbat-ı Vâcibe ve İlahî Sıfatların İspatına Yönelik İstidlâlleri

Temel bir sınıflandırmayla kelâmın konularını ilâhiyyat, sem'iyât ve nübüvvet olarak isimlendirebiliriz. İsbat-ı vâcib ve ilahi sıfatlar, ilahiyyât kapsamında en fazla ele alınan konulardandır. Bu alanlarda istidlâlin kullanılması ise zorunluluk gerektirmektedir. Zira duyular ötesi alanlarla ilgili her ne kadar vahiy belli başlı bilgiler verse de akıl bunlarla yetinmemekte-

¹⁵ Mütekaddimûn dönemi din bilginleri, mantığa karşı çıkmışlar, onu haram veya en azından gayrı meşrû ve mekrûh saymışlardır. Bu reddedişin gerekçesi aslında mantığın bizzat kendisine yapılan itirazdan kaynaklanmamaktadır. Mantığın kabulüyle birlikte aynı kültürün ürünü olan metafizik kabullerin yani antropomorfik ve paganist inanışların ve felsefenin er geç kabul edileceği endişesi, itirazın asıl nedeni gibi görünmektedir. Bkz. Nail Karagöz, *Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlâl (Hulviyyât Örneği)*, (Çukurova Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi), Adana 2014, s. 59.

¹⁶ İsmail Hakkı İzmirli, *Felsefe Dersleri*, I-II, İstanbul 1330, I, 228.

¹⁷ Abdulkâhir Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, Lübnan 1997, s. 12.

dir. Arada kalan boşlukların doldurulması için aklî çıkarımlara ihtiyaç duyulmaktadır.

Kaynaklar, istidlâl ile ilgili araştırmalarda daha çok Eş'arî ve Mutezilî kelâmcılarının çalışmalarını işaret etmektedir. Bununla birlikte Hanefî-Mâtürîdî geleneğin görüşlerini temellendirirken kullandıkları aklî yürütme-ler de Eş'arî ve Mutezilî kelâmcılarının akıl yürütme türlerine benzemektedir. Özellikle ilahiyât konuları işlenirken verilen örneklerde bunları bol miktarda görmekteyiz.

Ebû Hanife (v. 150/767) re'ye önem vermiştir. Mâtürîdî ise duyu ve haber yolu ile bilgi elde edilirken istidlâle zaruri olarak ihtiyaç duyulacağından söz etmiş; gelen haberin doğru veya yanlış olduğunu belirlenmesinde yine istidlâlin gerekli olduğunu söylemiştir.¹⁸ İstidlâle büyük önem veren Mâtürîdî'nin kullandığı birçok istidlâl örneği, daha sonraki gelenek temsilcileri tarafından da geliştirilerek kullanılmıştır. Mesela Mâtürîdî "arş" kelimesinin "mülk" manasına geldiğini şiiirdeki kullanımından örneklerle açıklamıştır.¹⁹ Semerkandî (v. 702/1303) de Mâtürîdî gibi arş kavramının mülk anlamında kullanıldığını şiiire başvurarak ortaya koymuştur.²⁰

Kurucularının istidlâle verdiği önemden olsa gerek Hanefî-Mâtürîdî geleneğin zengin bir aklî çıkarım tecrübesine sahip olduğunu söyleyebiliriz. Hanefî-Mâtürîdî geleneğin isbat-ı vâcibe ve ilahî sıfatların ispatına yönelik kullandıkları istidlâllerin belli başlılarını şu başlıklar altında ele almak mümkündür:

2.1. Hanefî-Mâtürîdî Geleneğin Ayrık Şartlı Kıyas Formundaki İstidlâlleri

Büyük öncülü ayrıık şartlı önermelerden oluşan kıyaslara "ayrık şartlı kıyaslar" denmektedir. Bu kıyasta büyük önerme ayrıklık bildiren "veya", "ya da" ve "ya" gibi eklemeler ile kurulur.²¹ Bitişik şartlı önermelerde iki önermenin birleşmesi gerektiği halde, ayrıık şartlı önermelerde

¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 15; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 13.

¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 111-112; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 92.

²⁰ Şemsüddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, *el-Mu'tekad*, (Haz. İsmail Yürük-İsmail Şık, *İslâm İnanç İlkeleri*), Ankara 2011, s. 20/71. Not: Bu eserde ilk verilen sayfa numarası metne, ikincisi ise tercümeyle aittir.

²¹ İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul, 1999, s. 192; Doğan Özlem, *Mantık Klasik/ Sembolik Mantık*, İstanbul 2004, s. 205.

önermelerin ayrılması gerekir. Bu nedenle böyle önermeler ayırık/munfasıl olarak isimlendirilir. Mesela “Alem ya hâdistir ya da kadîmdir.” önermesinde iki yüklemli önerme bir araya getirilerek ayırık şartlı formuna sokulmuştur. Ancak bu şartlı önermeyi oluşturan önermelerden bir tanesi doğrudur. Yani biri diğerinden ayrılmak durumundadır. Kelâmcılar bunu, “sebr ve taksim” olarak da isimlendirirler.²²

Âlem ya kadîmdir ya hâdistir.

Kadîm değildir.

O halde hâdistir.”

Bu çeşit kıyasta öncüllerden biri kabul edilir, diğeri reddedilir ve birinin olması, diğerinin olmamasını zorunlu kılar.²³ Örnekte âlemlerle ilgili iki ihtimal ileri sürülmekte, biri olumsuzlandığında diğerinin zorunlu olarak kabul edilmesi beklenmektedir. Aslında bu tür kıyaslarda önermelerden her birinin doğruluğu sınanırken sebr ve taksim yöntemine başvurulmaktadır. Dolayısıyla ayırık şartlı kıyasları değerlendirirken sebr ve taksimi de dikkate almak gerekmektedir.²⁴

Mâtürîdî, mevcut âlemden hareketle isbat-ı vâcibe yönelik bir istidlâlde bulunur. Ayırık şartlı kıyas formunda düzenlediği bu istidlâlde onun, ilk önce âlemin kendi başına var olup olmadığını sınaması ve bunun olmayacağını ispatlaması gerekmektedir. Bunu şöyle bir ayırık şartlı kıyasla yapar: Âlemin kendi başına var olması ya var olduktan sonradır ya da var olmadan öncedir. Var olduktan sonra ise bu durumda “kendi başına var olma” durumu gerçekleşmez. Çünkü daha önce başkası tarafından var edilmiştir. Şayet varlığı var olmadan önce ise bu durumda da zaten var olan şey kendini nasıl var eder?²⁵ Dolayısıyla bir fâil olmadan âlemin var olması mümkün değildir. O fâil ise Allah’tır.

²² İbrahim Çapak, *Ebû Hamid Gazali'nin Mantık Anlayışı*, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Mantık Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2003, s. 104.

²³ Emiroğlu, *Ana Hatları ile Klasik Mantık*, s. 193.

²⁴ Karagöz, *Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlâl (Hulviyyât Örneği)*, s. 62.

²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 35; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 30; Sadru'l-İslâm Ebûl-Yûsr el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, (Çev. Şerafettin Gölcük *Usûlü'd-Din*), İstanbul 1994, s. 28.

Mâtürîdî'nin kıyasını şu şekilde ayırık şartlı kıyas formuna sokabiliriz:

Âlem ya kendi başına var olmuştur ya da Allah tarafından var edilmiştir.

Kendi başına olmamıştır.

O halde Allah tarafından var edilmiştir.

Mâtürîdî, ayırık şartlı kıyası Allah'ın birliğini ispat etmek için de kullanmaktadır. Ona göre Allah ile birlikte bir başka tanrı daha bulunsaydı, bunun diğerinden gizleyeceği bir fiili işlemeye gücü ya yetecek veya yetmeyecektir. Her ikisi de güç yetirirse biri diğerini bilgisizliğe mahkûm etmiş olacaktır. Eğer güç yetiremezlerse her biri acziyet içinde kalmış olur. Oysa acz ulûhiyete aykırıdır. Geriye sadece birinin güç yetirebilmesi şıkkı kalmaktadır ki o da Allah'tır, diğeri ise onun kuludur.²⁶

Mâtürîdî, Allah'ın fiilî sıfatlarından halk/yaratma sıfatının ispatı konusunda ayırık şartlı kıyas kullanarak şöyle der: "Ka'bî'ye (v. 317/929) şöyle denir: 'Allah mahlûkatı yaratmamaya kâdir midir?' Şayet 'değildir' derse bu durumda onu kendiliğinden veya zorunlu olarak yaratan bir konuma getirmiş olur. Böylece kendi görüşünü boşa çıkarmış olur.²⁷ Şayet 'kâdirdir' derse bu durumda (mahlûkatın) ilahi kudretin taallukuyla yaratıldığını kabul etmesi gerekecektir. Zira burada yaratma sıfatının kîdeminin ispatı vardır."²⁸

Pezdevî (v. 493/1099), Allah'ın kadîm olduğunu anlatırken ayırık şartlı kıyası andıran bir çıkarımda bulunur. Şöyle der: "Allah'ın hâdis olması geçerli değildir. Zira hâdis, bir muhdisin yaratmasıyla meydana gelir. Öte yandan Allah'tan başka bir muhdisin olmadığı da açıktır. O halde Allah hâdis olmayıp zarurî olarak kadîmdir, ezeli'dir."²⁹

Pezdevî'nin ifadelerini ayırık şartlı kıyas formunda şu şekilde düzenleyebiliriz:

²⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 40; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 33; Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Şık, "Burhan-ı Temanu'ya Eleştirel Bir Yaklaşım", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, cilt: X, sayı: 2, s. 17-44.

²⁷ Burada Ka'bî'nin ilahi fiillerin ihtiyarî olduğunu savunduğundan hareket edilmiştir.

²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 82; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 69.

²⁹ Ebû'l-Yüsr Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 28.

Allah ya hâdistir, ya kadîmdir.

Allah'ın hâdis olmadığı açıktır.

O halde Allah kadîmdir.

Nesefî (v. 508/1114) yaratıcının birliğini ispat ederken ayrık şartlı kıyas formunu kullanır. Ona göre âlemin yaratıcısı tek olmalıdır. Zira iki yaratıcı olsa birbirlerine engel olma/temânû³⁰ meydana gelir. Bu da onların ikisinin veya birinin yaratılmış olduğuna delildir. Eğer onlardan biri, bir şahısta canlılığı yaratmak istese, diğeri onda ölümü yaratmak ister. Hareket ve sükûn, birleşme ve ayrılma, siyah ve beyaz vs. gibi bütün zıt hallerde aynı şey söz konusu olur. Bu durumda ya onların ikisinin birden iradesi gerçekleşir; ya da iradeleri işlevsiz kalır, gerçekleşmez. İkisinin birden iradesinin gerçekleşmesi aynı yerde birbirine zıt hallerin bulunması demektir ki bu aklen imkânsızdır. İradelerinin işlevsiz kaldığında ise ne birbirinin ne de diğerrinin dediği meydana gelir. Bu son durum ise her ikisinin de âciz bırakılması demektir. Diğerr bir ihtimal ise birinin değil de diğerrinin iradesinin gerçekleşmesidir. Burada da iradesi gerçekleşmeyenin aczi söz konusudur. Âcizlik yaratılmışlık alâmetidir. Âlemin iki kadim yaratıcısının bulunduğu tasavvur edilemediğine göre, zarurî olarak yaratıcının bir olduğu görülür.³¹

Nesefî Allah'ın mekânda yer tutmadığını ispatlamak için yine ayrık şartlı kıyasa başvurur. Bu konuyla ilgili olarak onun düşüncesinde iki ihtimalin söz konusu olduğu dolaylı olarak anlaşılır: Allah ya mekânda yer tutmuştur ya da tutmamıştır. Nesefî, Allah'ın mekânda yer tutmadığı görüşünü kanıtlamak için ilk önce Allah'tan başka kadim varlığın olmadığını hatırlatır. Bu durumda mekân hâdis demektir. Allah mekânı yarattıktan sonra yer tutmuş olsa, onun varlığı değişmiş ve zâtında bir dokunma hâli yaratılmış demektir. Hâlbuki değişim ve yaratılmışlık özellikleri taşımak, sonradan yaratılmış olmanın belirtileridir. Bu ise Allah hakkında imkânsızdır.³² Dolayısıyla yukarıda sözü edilen iki ihtimalden Allah'ın mekânda yer tutma durumu çürütülmüş olduğuna göre Allah mekânda yer tutmamıştır.

³⁰ Burhan-ı Temânû denilen bu akıl yürütme işlemine yönelik eleştiriler için Bkz. İsmail Şık, "Burhan-ı Temanu'ya Eleştirel Bir Yaklaşım", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010 (2), ss. 17-44.

³¹ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd* (Çev. Hülya Alper, *Tevhîd'in Esasları*), İstanbul 2010, s. 29-30.

³² Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 39.

Nesefî, Allah'ın tuttuğu mekân olarak nitelenebilecek arş ile ilgili değerlendirmelerde de bulunur. Yine dolaylı olarak onun düşüncesinde iki ihtimal vardır: Allah arşta ya mekân tutmuştur ya da tutmamıştır. Allah'ın arşta mekân tutması durumunda akla gelebilecek ihtimaller elenirse, ikinci şıkkın doğruluğu ispatlanmış olacaktır. Nesefî, ilk önce arşın sınırlı, sonlu olduğunu ve bölümlere, parçalara ayrılabilceğini hatırlatır ve bu gerçek üzerine akfî çıkarımını sürdürür. Eğer Allah arşta mekân tutmuş bulursa, bu durumda onun ya arşın genişliğinden büyük, ya da ne az ne çok, tam arşın genişliği kadar, ya da arştan küçük olması gerekirdi. Nesefî, her üç durumun da yanlış olduğunu ve bunların yaratılmışlık belirtileri olduğunu söyledikten sonra konuyu şöyle bağlar: "Allah ister arşın parçalarından büyük, ister ona eşit, isterse ondan küçük olsun, durum aynıdır. Zira o, (arşa tekâbül eden) alt yön tarafından sonlu olurdu, hâlbuki sonlu olmak yaratılmışlık özelliğidir ve böyle bir şeyin kadîm için söz konusu olması muhaldir."³³

Lâmişî (v. 536/1141), Allah'ın âlemi yarattığını ayırık şartlı kıyas yoluyla kanıtlamaktadır. Ona göre âlemin hâdis oluşu ya kendi gücüyledir ya da başkasının gücüyledir. Kendi gücüyle olması imkânsızdır. Çünkü âlem, varlığından önce yoktu. Yokluk ise fiil değildir. Kendisini var etmiş olması yoluyla da var olması düşünülemez. Çünkü muhdes varlık, var olduktan sonra değişimi kendinden uzaklaştırılmaz. Varlığından önce kendi kendini var etmesi de mümkün olmadığına göre başkası tarafından var edildiği böylece ispatlanmış olur.³⁴

Semerkindî ise, ilahî kudreti kanıtlarken ayırık şartlı kıyası kullanarak şöyle bir çıkarımda bulunur: Allah bütün varlığı kudretiyle yaratmıştır. Çünkü Allah'tan başkasının kudret veya tabiat yönünden bunların hepsine bir etkisi vardır veya yoktur. Şayet herhangi bir etkisi yok ise bunların tamamı Allah'ın kudreti ile meydana gelmiş olur. Şayet başka birinin etkisi olsa bile yine bu da Allah'ın kudreti ile meydana gelmiş olur. Çünkü bütün mümkünlerin tesir kuvveti, mümkün varlıklardan sadece bir şeyde etkili olur. Bu da Allah'ın onda bu tesir kuvvetini yaratmasıyla gerçekleşir.³⁵

³³ Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 39-40.

³⁴ Mahmûd b. Zeyd, el-Lâmişî, *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, (Thk. Abdülmecid Türkî), Beyrut 1995, s. 49.

³⁵ Semerkindî, *Mu'tekad*, s. 20/71-72.

2.2. Bitişik Şartlı Kıyasa Dayalı İstidlâl

Bitişik şartlı kıyaslar, bir öncülü bitişik şartlı, diğer öncülü ise yüklemli önermeden oluşan kıyaslardır.³⁶ Başka bir deyişle bu çeşit kıyas iki öncülden oluşur, büyük öncül şartlı kıyastan meydana gelir. İkinci öncül bir kategorik önermedir ve büyük öncülün ön bileşen veya ard bileşenini onaylar veya nefyeder. Dolayısıyla sonuç önermesi de ikinci öncüle bağlı olarak, büyük öncülün bileşenlerinden birini onaylar veya nefyeder. Sonuç olarak öncekini ve sonrakini onaylama diye iki farklı şekli meydana gelmiş olur.³⁷ Şu örnekte istidlâlin iki şeklini görelim:

a- Öncekini onaylama;

Âlem hâdis ise onun bir muhdisi vardır.

Âlem hâdistir.

O halde bir muhdisi olması gerekir.

b- Sonrakini onaylama;

Eğer Güneş doğarsa yıldızlar kaybolmuştur.

Yıldızlar kaybolmuş değildir.

O halde Güneş doğmuş değildir.

Bu tür kıyasta sonuç öncüllerde vardır. Öncüllerin sıralanışından sonucun ne olacağı, neye varılmak istendiği ortadadır. Beklenen sonuç için kurgulanmış bir önerme dizimi ile sonuca ulaşılır.³⁸

Kur'ân'da bitişik şartlı kıyasa örnek olabilecek ayetler vardır. Kur'an'ın kendisinin Allah'ın kelâmı olduğunu ispatlayan âyet bu konuya bir örnektir. "...Eğer (Kur'ân), Yüce Allah'tan başkasından olsaydı, onda birçok tutarsızlık bulurlardı."³⁹ Bu istidlâlden anlaşılan şudur: Kur'ân'da hiçbir tutarsızlık yoktur. O halde Kur'ân, Allah'tan başkası tarafından indirilmiş olamaz. Kur'ân, ancak Allah tarafından indirilmiştir.

³⁶ Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 189.

³⁷ İbrahim Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık*, İstanbul 2012, s. 164.

³⁸ İsmail Şık, "Eş'arî'nin Kelâm Metodu", *Dinî Araştırmalar*, C. 8, s. 24, ss. 219-244, s. 234.

³⁹ Nîsâ, 4/82. "أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا"

Mâtürîdî, Allah'ın birliği konusunda birçok örnek sıraladıktan sonra şöyle demektedir: “Allah'tan başka bir tanrı daha bulunsaydı o, kudretini ve hükümranlığını gösterebilmek için söz ve fiil ortaya koyacak ve söz ve fiilini Allah'tan ayıracaktı. Böyle olmadığına göre ulûhiyetle bilinen ve rubûbiyette biricik olanın sadece Allah olduğu ortaya çıkmıştır.”⁴⁰ Mâtürîdî'nin bitişik şartlı kıyasın sonrakini onaylama türüne giren bu akli çıkarımını şu şekilde kurgulayabiliriz:

Eğer Allah'tan başka bir tanrı daha bulunsaydı o, kudretini ve hükümranlığını gösterebilmek için söz ve fiil ortaya koyacak ve söz ve fiilini Allah'tan ayıracaktı.

Böyle bir durum söz konusu değildir.

O halde ulûhiyetle bilinen ve rubûbiyette biricik olanın sadece Allah olduğu ortaya çıkmıştır.

İnsanların hâdis ve mahlûk olduğunu ispat etmek için yine bu metodu kullanan Mâtürîdî şöyle demektedir: “Hiçbir insan kendisinin kadîm olduğunu iddia etmemiştir. Şayet böyle olsaydı bunun gerçek olmadığını hem kendisi bilecekti hem de onun doğumuna (hâdis olduğuna) şahidlik edenler açıkça bilecekti.”⁴¹ Bundan dolayı, hiç kimse kadîm olduğunu iddia edemediğine göre herkes hâdistir.

Nesefî, teşbihin yanlışlığını ortaya koymak için bitişik şartlı kıyasla bir akıl yürütmede bulunur. Eğer Allah, âlemin veya âlemdeki unsurlardan bir şeyin, her açıdan benzeri olsaydı, Allah her açıdan yaratılmış veya benzeri olan şey her açıdan kadîm olurdu. Eğer bir açıdan benzese, Allah bu noktada yaratılmış veya benzeri, o noktada kadîm olurdu. Kadîmin her yönden veya bir yönüyle yaratılmışlığına veya yaratılmışın her yönden veya bir yönüyle kademine hükmetmek muhaldir.⁴²

⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 39; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 33.

⁴¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 25; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 21.

⁴² Nesefî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 36-37.

2.3. Görünenden Hareketle Görünmeyen Hakkında Çıkarımda Bulunmak

Bu metod mütekaddimûn kelâmcılarının en önemli akıl yürütme yöntemlerinden birisidir. Birkaç türlü isimlendirilmiştir. “İstidlâlü bi’ş-Şâhid ala’l-Gâib” şeklindeki kullanımında şâhid görünen/bilinen, gâib ise görünmeyen/bilinmeyen anlamına gelir. Bu durumda varlığını gördüğümüz/ bildiğimiz bir şeyi varlığını bilemediğimiz/göremediğimiz bir şey hakkında delil olarak sunuyoruz demektir. “Kıyasu’l-Gâib ale’ş-Şâhid” şeklindeki kullanımında, görünen/bilinen bir şeyin görünmeyen/bilinmeyen bir şeye kıyas ederek bilgi üretilmesi kastedilir. “Delâletü’ş-Şâhid ale’l-Gâib” olarak kullanımında ise görünen/bilinen bir şeyin görünmeyen/bilinmeyen bir şeye (onun varlığına veya onunla ilgili bir vasfa) delâlet etmesi anlatılmış olmaktadır.

Görünür alanda herhangi bir illetle ilintilendirildikten sonra, aradaki illet birliğinden dolayı görünmeyen alan için hüküm vermek amacına yönelik olarak kullanılan bu metod, kelâmcıların teolojik söylemlerinin vazgeçilmez bir yoludur. Bu methodda illet-malul ilişkisindeki benzerliğin farklı şeylere uygulanması mantığı hâkimdir.⁴³

Kelâmcıların yukarıdaki şekillerde isimlendirdikleri bu metoda fakihler “fikhî kıyas”, beyan âlimleri “teşbih” demişlerdir. Mantıkta ise “temsil/analoji” metoduna karşılık gelmektedir.⁴⁴ Bu akıl yürütmenin dayandığı “şâhid”, “gâib” ve -her ne kadar formül ifadelerde geçmese de- ikisi arasındaki bağlantıyı kuran üçüncü bir terim bulunmaktadır. Fakihler için “nass” veya bu yöntemdeki haliyle şâhid/makis aleyh, “hükmü nass veya icmâ yoluyla doğrudan belirlenmiş mesele” anlamına gelmektedir. “Fer”/makis’e karşılık gelen gâib ise “hükmü naslarda veya icmâda açıkça belirtilmemiş mesele”⁴⁵ anlamındadır. Bu benzerlikten olsa gerek söz konusu istidlâl metodu Fıkıh Usûlündeki kıyasa benzetilmiştir.

Dilciler için “şâhid” kavramı, kıyasın rükünlerinden olan asıl kavramına karşılık gelmektedir ve çoğu zaman “genel dil kuralı”nı ifade etmektedir. “Fer” genel dil kuralından hareketle, ilgili meselede oluşturulan yeni kural anlamında kullanılmaktadır.

⁴³ Kamil Güneş, *İslâmi Düşüncenin Şekillenmesinde Akıl ve Nass*, İstanbul 2003, s. 372.

⁴⁴ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 188.

⁴⁵ H. Yunus Apaydın, “Kıyas”, *DİA*, Ankara 2002, XXV, 535.

Formül ifadelerin başında yer alan “istidlâl”, “kıyas” ve “delâlet” kavramlarının tercih edilmesinin arkasında yatan nedenler, üzerinde durmaya değer niteliktedir. Fıkıh Usûlü âlimleri ve dilciler kıyas kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir. Bu kavramı ister dedüksiyon veya tümevarım, ister temsil anlamında kullanmada bir sakınca görmemişlerdir. Çünkü fakihlerin ve dilcilerin şâhid ve gâib kavramları karşılığında kullandıkları asıl ve fer’e yükledikleri anlamlarda ontolojik bir sorun bulunmamaktadır.⁴⁶ Oysaki kelâmcılara göre aslın yerini tutan “şâhid”, tabiat ve insan âlemi; fer’in yerini tutan “gâib” ise Allah’ın zâtı, sıfatları gibi hususları içeren metafizik âlemdir. Tabiat ve insan âlemi için “asıl”; ontolojik üstünlüğü olan ulûhiyet âlemi için “fer” kavramını kullanmak ve bu akıl yürütme yoluna “kıyas” demek, kelâmcılar açısından uygun görülmemiştir.⁴⁷ Bunun yerine kelâmcılar “istidlâl” ve “delâlet” kavramlarını kullanmışlardır. Kelâmcılar nazarında “istidlâl” ve “delâlet” kavramlarının kökünde yer alan “delil”, duyu alanının dışında yer alıp hakkında zorunlu bilgimiz olmayan şeyin bilgisine götüren araç durumundadır.⁴⁸ Kavramlar farklı olsa da, duyulur âlemlerle duyular ötesine dair herhangi bir bilginin elde edilmesine yarayan bu çeşit delillendirmede kıyas yapısının kullanıldığı görülmektedir.

Kelâmcılara göre duyulur alana dayanarak duyu ötesi alanı çıkar-sama, şâhiddeki bir şeyin bir illetten dolayı aldığı hüküm ve kazandığı vasfın, aynı illeti taşıyan gâibdeki bir şey için de geçerli olması demektir. Buna göre bu illeti gâib alanında taşıyan şey, aynı illeti şâhid alanında taşıyan şeyin hükmünü alacaktır.⁴⁹ Şâhiddeki hareket ve bilme gâibde de belirlendiğinde ikisi arasında ortak bir nokta bulunmuş demektir. Bu ortak nokta, niteliği hakkında bilgi sahibi olmadığımız gâib ile ilgili bilgiye ulaşmamızı sağlamaktadır.

Mâtürîdî bu metodu “Delâletü’ş-Şâhid ale’l-Gâib”⁵⁰ adı altında ve âlemin kıdemini bu metodla kanıtlamaya çalışanlara cevap verirken kullanır. Mâtürîdî’ye göre âlemin kıdemini savunanlar, duyulur âlemin yine

⁴⁶ Karagöz, *Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlâl (Hulviyyât Örneği)*, s. 72.

⁴⁷ Ahmet Erkol, “Kelâm İlminde ‘Kıyasü’l-gâib ala’ş-şâhid’ Metodunun Kullanımı”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 8, sy. 20 (Yaz 2004), s. 164.

⁴⁸ Ebû Bekir el-Bâkılânî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, (Thk. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1407/1987, s. 33-34.

⁴⁹ Bâkılânî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 32.

⁵⁰ Mâtürîdî başka bir yerde ise “الشاهد هو دليل الغائب” ifadesini kullanmaktadır. Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 73; Topaloğlu, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, s. 61.

kendisi gibi duyulur âlem/âlemlerin varlığına işaret ettiğini iddia etmektedirler.⁵¹ Burada âlemin kâdemini savunanların şâhid/duyulur âlemden kas-tettikleri, içinde yaşadığımız mevcut âlem olurken; gâib, mevcut âlemin zaman bakımından öncesinde yer alan âlem/ler olmaktadır. Böylece onlar bu metodu âlemin kadîm olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadırlar. Oysaki Mâtürîdî'ye göre bu metoddan çıkarılacak sonuç; "Bu âlem, kendisi gibi bir âlemin varlığına şehâdet etmez." şeklinde olmalıdır. Mesela yazı, sadece onu yazana delalet eder; yazanın keyfiyetini veya mislini göstermez. Çünkü yazıyı yazanın pekâlâ melek, insan veya cin olması mümkündür. Yazı, yazanın "ne"liğini ve "nasıl"lığını ortaya koymadığı gibi mislini de ortaya koymaz. O, sadece bir yazanın olduğunu ortaya koyar. Âlem örneği de böyledir, o, içindekilerle birlikte sadece bir yaratıcıya işaret eder, diğer âlemlerin varlığına değil.⁵² Böylece Mâtürîdî, dolaylı da olsa bu yolla Allah'ın yaratma sıfatını ispatlamış olmaktadır.

Mâtürîdî'nin eleştirisine konu olan kadîm âlem savunucuları, bu metodu kendi formunda değil de, fikhî kıyas formunda kullanmışlar, sonuçta benzeşmeden yola çıkarak tabiatın da kadîm olduğuna hükmetmişlerdir. Hâlbuki Mâtürîdî gibi kelâmcıların bu delil ile hedefledikleri, âlemin sonradan yaratılmış olduğunu ve âlemi yaratanın Allah olduğunu ispatlamaktır. Bunun için Mâtürîdî'nin anlayışına göre duyulur âlem, duyulur başka bir âleme değil; duyular ötesine yani Allah'ın varlığına işaret etmektedir.

Mâtürîdî, insanların kendini tanıyan insanın Rabbini de tanıyabileceği hususunda fikir birliğinde olmalarına rağmen tanımanın şekli konusunda ayrı düşüklerini belirttikten sonra Seneviyye'nin, Yahudiler'in, Müşebbihe'nin ve Cehmiye'nin bu konudaki yanlış istidlâllerini bildirir. Ona göre kişi, kendi öz yapısından, özelliklerinden ve hayatı ile ilgili inceliklerden haberdar değildir. Bundan dolayı kişi kendisini yaratmadığının şuuru-na varır. Çünkü kendisini yaratsaydı onu bütün evreleriyle düzenler ve idare ederdi. Böyle olmadığına göre insanı bütün yaratılmışlık emarelerinden uzak bir varlığın yarattığı ortaya çıkar.⁵³ Mâtürîdî burada insanın, aciziyetini fark etmesini şâhid olarak görmekte ve buradan hareketle yürütülecek bir istidlâl sonucunda gâibin/Allah'ın varlığına ulaşabileceğine işaret etmektedir.

⁵¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 46-48; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 39-41.

⁵² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 49; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 41.

⁵³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 159; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 129.

Mâtürîdî Allah'a "şey" kavramının nispet edilip edilemeyeceğini tartışırken, açıkça söylemese de insanın duyular ötesi âlemi anlayabilmesi ve anlamlandırabilmesi için duyulur âlemden başka kullanabileceği bir aracın olmadığını kabul etmiş görünmektedir. Ona göre tevhid kavramında asıl olan, başlangıcının teşbih, sonucunun tevhid olduğudur. Ahiret mükâfatı ve cezasının dünya lezzetleri ve eziyetleri ile anlaşılmasından başka bir çıkar yol olmadığı gibi tevhid konusunun anlaşılmasında da insanın duyulur âlemden başka bir yolu yoktur.⁵⁴ Böylece Mâtürîdî, Allah'ın birliğinin ispatı yanında "tevhid" in yeterince anlaşılması için bu metodun gerekli olduğunu vurgulamış olmaktadır.

Nesefî, ilahî sıfatların ispatında bu metoda başvurur. Âlemden görülen farklılıklar, gök cisimlerinin düzeni, hayvanların bedenlerindeki harikuladeliğe, kendilerini zararlardan koruma ve yararlı olanlara yönelme güdülleri, eylemleri, Allah'ın hayat, ilim, sem', basar gibi sıfatlarının eserleridir.⁵⁵ Nesefî burada, gayb alanındaki ilahî sıfatların varlığının ispatı için şehâdet alanındaki bir takım hikmet gerektiren olayları kanıt olarak kullanmıştır.

Nesefî, ilahî sıfatların ispatında benzer bir yola daha başvurur. Ona göre âlemin yaratıcısı hay, âlim, kâdir, semî' ve basîrdir. Zira harika bir sistemi, güzel bir görünümü, sağlam bir temeli bulunan bu âlemin öl, cahil ve âciz biri tarafından meydana getirildiği tasavvur olunamaz. Bu gerçek, aklın temel prensiplerince de kabul edilmiştir. O kadar ki nakışlı bir ipek kumaşın, yüksek bir sarayın veya harika bir resmin, taştan, ağaçtan, sakat veya kör birinden meydana gelmesini bekleyen bir kişi; akılselim sahipleri tarafından derhal, tereddüt edilmeksizin, ya akılsız ya da inatçı ve kibirli olarak nitelenir.⁵⁶ Burada Nesefî, şahid olarak âlemin bütünü ve nakışlı ipek kumaş, yüksek bir saray, harika bir resim gibi nesnelere; buna karşılık, gâib olarak da Allah'ın sıfatlarını görmektedir. Böylece eserden müessire giderek Allah'ın sıfatlarının varlığına ulaşmaktadır.

Semerkandî, gezegenlerin, güneşin, ayın ve yıldızların şeklini, onların renk ve hareketlerinin farklı olmasını ve insanın bedeninde bulunan şaşırtıcı yararları örnek vererek böylesi olayların Allah'ın sağlam fiili olduğunu söyler. Ona göre kimin bütün fiilleri mükemmel ise o âlimdir. Nitekim

⁵⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 67; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 56.

⁵⁵ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I-II, (Thk. Hüseyin Atay-Ş. Ali Düzgün), Ankara 1993-2003, I, 246.

⁵⁶ Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 43.

herhangi bir kimse, güzel bir yazı görürse o yazıyı yazan kimsenin hat işlerinde kesinlikle âlim olduğunu bilir.⁵⁷ Semerkandî'nin bu yaklaşımı biraz önce kaydettiğimiz Neseffî'nin meseleye yaklaşımıyla aynıdır. O da Allah'ın ilim sıfatını ispatı sırasında şahidin gaibe delâleti yoluna başvurmuştur.

2.4. İki Aslı Bir Sonuca Göre Düzenleme

İki önermeyi istenilen sonucu verecek şekilde düzenlemektir.⁵⁸ Gazâlî'ye göre bu yöntem, hükmün illetinin ispatında kullanılan iki önerme ve bir sonuç formunda kıyas olarak gelir.⁵⁹ Burada iki asıl doğru olarak kabul ediliyorsa, bundan dolayı onlardan doğacak sonuç da tabî olarak doğru kabul edilir. Bu kıyas anlayışını, genel olarak kabul edilen temel esaslar üzerinde fikrî tartışmalar yapmak, temel kaidelere aykırı olmadan yorumlarda bulunmak şeklinde izah edebiliriz.⁶⁰

Bu tür istidlâl şu şekilde formüle edilebilir:

Olaylardan hâlf olmayan her şey hâdistir. (İlk asıl)

Âlem hâdislerden hâlf değildir. (İkinci asıl)

O halde âlem hâdistir. (Sonuç)

Bu noktada hasmın iki aslı kabul ettikten sonra âlemin hadis olduğuna dair sonucu kabul etmemesi muhaldir.⁶¹ Ancak öncelikle hasmın iki aslın doğru olduğuna ikna edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla kelâmcılar, âlemin hâdisliğini kanıtlayabilmek için asılları kanıtlama yoluna gitmişler ve bu konuda uzun izahlar getirmek durumunda kalmışlardır.

Hanefî-Maturidî gelenekte bu tür çıkarım yöntemini Pezdevî ve Neseffî'de görebilmekteyiz. Pezdevî, hayat sıfatının ispatını yaparken bu çıkarım yöntemine başvurur. O, hayat sıfatının kemâl sıfatlarından, ölümün ise noksanlık sıfatlarından olduğunu söyler. Yüce Allah kemâlde son-

⁵⁷ Semerkandî, *Mu'tekad*, s. 12/64-65.

⁵⁸ Ebû Hâmid el-Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Beyrut 1993, s. 46; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara 2009, s. 141 vd.

⁵⁹ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 46.

⁶⁰ Şık, "el-Eş'arî'nin Kelâm Metodu", s. 237.

⁶¹ el-Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 46.

suz olandır. O, kemal sıfatlarından her birine sahiptir. O halde Allah hayat sahibidir.⁶²

Burada asılların ve sonucun şu şekilde düzenlendiğini görüyoruz:

Yüce Allah kemâlde sonsuz olandır. (İlk asıl)

Hayat, kemâl sıfatlarındandır. (İkinci asıl)

O halde Allah hayat sahibidir. (Sonuç)

Pezdevî, Allah'ın birliğini de aynı tarzda aktarır. Burada ilk asıl Allah'ın tek oluşudur. Pezdevî ilk önce bunu etraflıca açıklamıştır.⁶³ İkinci asıl ise cismin en az iki olmak üzere cevherlerden oluştuğudur. Bu durumda Allah'ın cisim olması akla aykırı olup mümkün değildir.⁶⁴ Düzenleme şu şekildedir:

Allah tektir. (İlk asıl)

Cisim en az iki cevherden oluşur. (İkinci asıl)

O halde Allah cisim değildir. (Sonuç)

Nesefî, Allah'ın sem', basar ve ilim sıfatlarının ispatında bu yöntemden yararlanmıştır. Ona göre âlemin yaratıcısının kadîm olduğu ispatlandığında, onun semî, basîr ve âlim olduğu da ispatlanacaktır. Çünkü kadîm olanın noksanlıklardan uzak olması gerekir. Sem', basar ve ilim sıfatlarından yoksun olmak ise noksanlıktır. Nesefî'nin kurgusu şu şekildedir:

Âlemin yaratıcısı kadîmdir. (İlk asıl)

Kadîm olmanın şartı noksanlıklardan uzak olmaktır. (İkinci asıl)

O halde Allah, semî, basîr ve âlimdir. (Sonuç)⁶⁵

⁶² Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 28.

⁶³ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 27-30.

⁶⁴ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 33.

⁶⁵ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 246.

2.5. İttifak Edileni Temel Alarak İhtilaf Edilen Üzerine Oluşturulan İstidlâller

Üzerinde uzlaşılan bir fikrin ya da ön kabulün, tartışmanın temeli sayılıp, bu ön kabulün ihtilafı konuya delil getirilmesi tarzında bir istidlâldir. Üzerinde ittifak edilen “asıl”, ihtilaf edilen ise “fer” kabul edilir.⁶⁶ Aslında bu metod büyük ölçüde “Görünenden Hareketle Görünmeyen Hakkında Kıyasta Bulunmak” başlığıyla verdiğimiz “el-İstidlâlü bi’ş-Şâhid ale’l-Gâib” metoduna benzemektedir. Burada ortak kabul şâhid, kabul edilmesi beklenen ihtilafı konu ise gâib gibi düşünülmektedir.

“Sıfatlardan biriyle ilgili bir kabul, yine O’nun sıfatlarından diğerleri ile ilgili aynı kabulü gerektirir.” mantığı çıkarımın özünü oluşturmaktadır. Hem Ehl-i Sünnet hem de Mu’tezile, Allah’ın âlim olduğu ve her şeyi bildiği noktasında ittifak halindedir. Gerçi zatıyla mı âlimdir, yoksa ilim sıfatıyla mı konusu aralarındaki başka bir tartışmaya işaret eder, ancak burada bizim için asıl olan ilminin kabulü ve her şeyin Allah tarafından bilindiğinin ikrarıdır. O’nun her şeyi bildiği genel bir kabul görüyorsa, her şeye kâdir olmasının ve her şeyi yaratmasının kabulü de gerekmektedir.⁶⁷

Mâtürîdî, Allah’ın sıfatları meselesinde Allah’ın ezelden beri âlim, semî, basîr olduğunu kabul eden Mutezili âlim Muhammed b. Şebib’i, aynı zamanda Allah’ın ezelden beri hâlik olduğunu kabul etmemekle suçlarken bu delili kullanmıştır.⁶⁸ Mu’tezile rü’yetullahın kabulü ile Allah’ın bir cisme benzeyeceğini ve O’na yön isnat edilmiş olunacağını, bu durumun ise teşbihe yol açacağını söyleyerek naklî delilleri te’vil yoluna gitmiştir.⁶⁹ Mâtürîdî bu konuda Ka’bî’nin kendi beşeri yapısını ölçü olarak bir şeyin görülebilmesi için görenle görülen arasındaki mesafe, görülenin büyüklük veya küçüklüğü gibi şartların gerekliliğini ileri sürmesini eleştirir. Hâlbuki Ka’bî’nin kendisi de pekâlâ bilmektedir ki onun yapısının dışında bulunan ve bir konumda görülebilen öyle cevherler vardır ki Kâ’bî kendi beşeri yapısı içinde onları gözüyle algılaması şöyle dursun, bilgisine dahi ulaşamaz. Ona göre Ka’bî’nin melekler ve cinler gibi beşeri ölçülerde görüleme-

⁶⁶ Ramazan Altıntaş, “Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri” *Kelâm’da Bilgi Problemi*, Bursa 2003, s. 88.

⁶⁷ Şık, “el-Eş’arî’nin Kelâm Metodu”, s. 238.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 197; Topaloğlu, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, s. 162.

⁶⁹ Bâkılânî, *Kitâbü’t-Temhîd*, s. 303.

yecek varlıkların varlığını kabul ettikten sonra aynı statüdeki Allah'ın görülebileceğini kabul etmemesi büyük hatadır.⁷⁰

Pezdevî, büyük günahlardan sakınma konusunu işlerken, Mu'tezile'nin büyük günahlardan sakınmanın küçük günahların bağışlanmasının sebebi olacağına dair görüşlerini eleştirir. Bunu yaparken "Bizimle onlar arasındaki icmâya göre iyilikler büyük günahları gidermez."⁷¹ diyerek Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında ittifak edilen bu görüşü temel alır ve ardından Mu'tezile'nin düşüncesinin yanlış olduğunu, söz konusu ortak görüşü dayanarak delillendirmeye çalışır.

2.6. Dil Kurallarıyla İstidlâl

Somut ve soyut varlıklar her dilde çeşitli kelimelerle ifade edilmektedir. Kelime ve kavramlarla kastedilen anlamlar bellidir. Bu kelimeleri, kastettikleri anlam çerçevelerinden çıkarıp başka anlamlar vererek dinî metinleri tahrif etmek isteyenlere karşı dil mantığı ile istidlâl edilmiştir. Örnek vermek gerekirse, "oruç/savm" denilince imsak vaktinden güneşin batışına kadar geçen süre içinde yemek-içmek ve cinsel ilişki gibi orucu bozan fiillerden uzak kalmak kastedilir. Bu anlam göz ardı edilerek oruca "sır saklama" anlamı verildiği takdirde dil mantığına aykırı hareket edilmiş olur.⁷²

Hanefî-Mâtürîdî gelenek, dil kurallarıyla istidlâlde bulunurken önce kavram tanımlarıyla konuya giriş yapar, ardından tartışmayı sürdürür. Meselâ Mâtürîdî, Allah'a "cisim" denilip denilemeyeceğini tartışırken önce bu kelimenin tanımını yapar. Ona göre cisim, yönleri olan veya sınırları bulunma özelliği taşıyan ya da üç olan boyutlu şeyin adıdır. Bu manalar yaratılmışlık ve hâdislik özellikleri taşıdığından, Allah'a cisim demek mümkün değildir. Cismiyyette Allah'ı şeylerin çoğuna benzetme niteliği olduğundan Allah'a cisim denmez. Şayet Allah'a cisim demek, cismin taşıdığı bu manaları kastetmeksizin olursa bu durumda da kelime, bilinen anlamından çıkar ve artık konuyu akıl ve istidlâl yoluyla anlama imkânı kalmaz.⁷³ Bu istidlâlde Mâtürîdî'nin bütün çabası aslında Allah'ın bir oluşunu ispatla-

⁷⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 128; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 104.

⁷¹ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 204.

⁷² Yusuf Şevki Yavuz, "İstidlâl", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 326.

⁷³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 62; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 52.

maya yöneliktir. O, bunu, cisim de Mâtürîdî, dâhil hiçbir şeyin Allah'a isim yönünden bile benzemeyeceğini vurgulayarak yapmıştır.

Nesefî de Allah'a cisim denilmeyeceğini bildirerek Allah'ın birliğini ispat sadedinde Mâtürîdî'nin yolundan gitmiştir. O, "cisim" kelimesini Allah için kullanıp da bununla zâtıyla kâim, bileşik olmayanı kasteden Kerrâmiyye'nin bu görüşünün hatalı olduğunu anlatırken dilin yapısından hareket etmiştir. Ona göre sözlükte, birleşene cisim ismi verilmektedir. Cisim adını kullanıp da bundan birleşme manasını kastetmeyen kimse, kelimeyi sözlük anlamından çıkarıp ona farklı bir anlam yüklemiş olur. Bu da dinden çıkmak anlamına gelir. Eğer bu uygun olsaydı, başkalarının da yaratıcıyı "adam" kelimesiyle adlandırmaları ve bununla "varlığı kendinden olanı" kastettim demeleri uygun olurdu. Kullanımı hoş olmayan bütün isimler için aynı şey geçerlidir.⁷⁴

İlahi iradenin ispatı ve özellikle de irade ile emrin her zaman aynı anlama gelmeyeceğine dair tartışmalarda dil kurallarına yer verilmiştir. Hanefî-Mâtürîdî çizgi, Allah'ın iradesini teşriî ve tekvinî olmak üzere ikiye ayırır. Teşriî irade emre yöneliktir ve her zaman murad edilenin gerçekleşmesini gerektirmez. Tekvini irade ise oluşa ilgilidir ve her zaman yaratmayla sonuçlanır. Emir kelimesi irade ile aynı anlamda kullanılsa bile iradedeki iki anlam emirde de olduğu için emredilen şeyin her zaman gerçekleşmesi gerekmez.⁷⁵

İmam Muhammed'in naklettiğine göre bu durumu anlatmak için Ebû Hanîfe dil kurallarından yararlanarak emri ikiye ayırmaktadır: Biri oluş/keynunet emridir ki, Allah bir şeyi emredince o şey olur. Diğerisi ise vahiy emridir. Bu, iradesinden kaynaklanmış değildir. İradesi de emrinin gereği değildir. Yani vahiy emrinin gerçekleşmesi zarurî değildir. Ebû Hanîfe, emrin vahiy anlamında kullanılabileceğine Hz. İbrahim'in oğluna söylediği şu sözü delil olarak getirmektedir: " 'Rüyada senin boğazını kestiyimi görüyorum; bir düşün, ne dersin?' O da cevaben: 'Babacığım! Emrolunduğun şeyi yap. İnşallah beni sabredenlerden bulursun.' dedi."⁷⁶ Allah'ın emri bu şekildedir ve Allah onun boğazının kesilmesini dilememiş-

⁷⁴ Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 34.

⁷⁵ Konuyla ilgili derli toplu bilgi için bkz. Nail Karagöz, "Allah'ın İradesi ve Kötü Fiiller", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006 (2), 191-216.

⁷⁶ Saffat, 37/102. " إني أرى في المنام أني أنبئك فأظن ماذا ترى قال يا أبتِ أفعل ما نؤمر ستجدني إن شاء الله " من الصابرين

tir.⁷⁷ Ebû Hanîfe'ye göre Allah'ın, Hz. İbrahim'e oğlunu boğazlaması için yönelttiği emir yerine gelmediğine göre, ayetteki emir oluşla ilgili olmayıp vahiyle ilgilidir.

Nesefî, iradenin emir anlamına gelmeyeceğini savunurken “*Allah dileseydi yeryüzündekilerin tamamı iman ederdi.*”⁷⁸ ayetini delil getirir. Ona göre irade, emir anlamına gelseydi ayetin anlamı, “Allah emretseydi herkes mümin olurdu” olmalıydı. Böyle olunca imanı terk etmek âsiliik sayılmazdı. Ayrıca kendisine iman emredilen herkesin mümin olması gerekirdi. Oysaki biz, Allah'a inanmaları emredildiği halde çoğu kimseyi inanmamış görüyoruz. Bu, çelişki ve yalan olduğu gibi, aynı zamanda imkânsızdır.⁷⁹

2.7. Karşı Tarafın Fikrinin Muhal Olduğunun İspatlanması

Kelâmcılar bu tür ispatlarda genellikle önce karşı tarafın fikrini verirler. Ardından bu fikrin çelişkilerini ortaya koyarlar. Temelsiz gördükleri düşünceleri değişik açılardan ele alıp çürütmeye çalışmaları dikkat çekicidir.

Mâtürîdî iki ilah fikrini reddederken bu aklî istidlâli ölçü alır. Ona göre iki ilah fikri tabiatın var olmama ihtimalini barındırır. O, delili şöyle kurgular: Kendisine uluhiyyet nispet edilenlerden birinin olumlu kılmak istediği bir şeyi diğeri olumsuz kılmak ister. Birinin varlık alanına çıkarmak istediği şeyi, diğeri yoklukta bırakmak isteyebilir. Mevcut olan bir şeyin varlığını sürdürmek veya sona erdirmekte de durum aynıdır. Şu halde tabiat fiilen var olduğuna göre yaratıcı tektir.⁸⁰

O, bazılarının “Allah her yerdedir.” görüşünü şöyle çürütür: Bu düşüncede Allah'ın bir mekâna ihtiyaç duyduğunu gösterme anlayışı vardır. Allah bu tür nitelermelerden uzaktır. Ayrıca bu, Allah'ın mekânla sınırlandırılması anlamına gelmektedir. Mekânla sınırlandırılan, mekândan küçük olur, bu ise bir eksiklik ve kusurdur.⁸¹

⁷⁷ Kemâleddin Beyazî, *Usûlü'l-Münîfe*, (Çev. İlyas Çelebi, *İmam A'zam Ebu Hanife'nin İtikâdî Görüşleri*) İstanbul, 1996, s. 85.

⁷⁸ Yunus, 10/99. “وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ لَامَنَ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا...”

⁷⁹ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 495.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 38-39; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 31-32.

⁸¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 104-107; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 86-89.

Pezdevî, karşı tarafın fikrinin muhal olduğunu çürütme yöntemini birçok konuda kullanmıştır. Meselâ Mu'tezile, Cehmiyye, Merisiyye ve diğerlerinin Allah'ın kelâmının mahlûk oluşuyla ilgili görüşünü çürütmede bu yöntemi şu şekilde kullanır: "Onların dedikleri şudur: 'Allah'ın kelâmı surelerden oluşan, başlangıcı ve sonu olan, kısımları bulunan bir kelâmdır.' Buna karşılık şöyle deriz: 'Allah'ın kelâmı zâtıyla kâimdir. Her konuşanın sözü de aynı şekildedir. Başlangıcı, sonu, sayısı ve kısımları olan sureler gerçekte Allah'ın kelâmı olmayıp, Allah'ın tanzim ettiği nazmlardır. Bunlar Allah'ın kelâmına delâlet ederler. Onun kelâmının eseridirler."⁸²

Nesefî, Mu'tezile'nin ilahî sıfatların kabulü durumunda Allah'tan başka varlıkların da kadîm olduğunu kabul etmek anlamına geleceğine dair görüşlerini çürütmeye çalışır. Ona göre sıfatlar Allah'tan başka değildir. Aksine her bir sıfat ne zâtın kendisidir; ne de ondan başkadır. Çünkü birbirinin ayrı ve başka iki şey; birinin yokluğu sırasında, diğerinin varlığı düşünülebilen iki varlık demektir. Bu ise Allah'ın zâtı ve sıfatları için imkânsızdır. Çünkü onun zâtı ezelfi olduğu gibi sıfatları da ezelfidir. Yokluk ise ezelfi olan için muhaldir. O zaman birbirinden ayrılık ve başkalığın tarifi gerçekleşmez. Dolayısıyla ayrılık ve başkalık durumu söz konusu değildir.⁸³

Bu tür akıl yürütmeler, klasik mantıktaki bileşik kıyaslardan olan hulfî kıyası andırmaktadır. Zira onda da karşı tarafın fikri bir takım çıkarımlarla çürütülmeye çalışılmaktadır. Ancak hulfî kıyasta önermelerin sıralanışı ve sonuca ulaşmada şekil daha etkin ve bağlayıcı olduğundan hulfî kıyas, ele aldığımız akıl yürütme yönteminin kurallara bağlanmış hali gibi görünmektedir.⁸⁴

2.8. Mucize İle İstidlâl

Nübüvvet, Kelâm İlmî'nin en önemli konularından birisidir. Dini insanlara duyuran, somutlaştıran peygamberlerin peygamberliklerinin ispat aracı konumundaki mucize ise nübüvvet konularının en önemlilerindedir. Peygamberliğin ispatı mucizeye bağlı olduğundan aynı zamanda mucize peygamberin getirdiği mesajların doğruluğunun da ispat kaynağı olmakta-

⁸² Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 87.

⁸³ Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 45.

⁸⁴ Karagöz, *Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlâl (Hulviyyât Örneği)*, s. 87.

dır. Bu öneminden dolayı Kelâm'da mucize ile istidlâl önemli bir araç olarak kullanılmıştır.

Uludağ'a göre Kelâm âlimleri mucizeyi peygamberliğin ispatı için şu şekilde kullanmışlardır: Hz. Muhammed peygamber olduğunu iddia etmiştir. Bu durum bize mütevâtir haberlerle nakledilmiştir. Peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkıp da mucize gösteren her şahıs peygamberdir.⁸⁵

Bu ispatta dedüksiyon metodunun kullanıldığını görmekteyiz.

Peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkıp da mucize gösteren her şahıs peygamberdir.

Hz. Muhammed peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkmış ve mucize göstermiştir.

O halde Hz. Muhammed bir peygamberdir.

Hz. Muhammed'in peygamberlik iddiasında bulunduğu bize mütevâtiren nakledilmiştir. Bu iddiayı inkâr eden hiç kimse yoktur. Mucizenin peygamberlik iddiasına delil olması durumu ile ilgili olarak ise peygamberlik iddiasında bulunanlar, peygamberliğine delil isteyenlere olağanüstü haller göstermişlerdir. Bu vasıf yalnız peygamberlere aittir. Başka bir kimse peygamberlik iddiasında bulunan bir kimsenin harikulade türünden yaptıklarını yapamıyorsa, iddia sahibi gerçekten peygamberdir ve ilahî bir desteğe ve ayrıcalığa sahip demektir.⁸⁶ Kâinâtı yaratan ve işleyişi ile ilgili kanunlar koyan Allah'tır. İnsanlar bu kanunları aşan ve onlara aykırı bir fiil meydana getiremezler.⁸⁷ Dolayısıyla böyle bir fiil peygamberin elinde meydana geldiği takdirde bu fiil, o peygamberin Allah tarafından peygamber olarak seçilip desteklendiğinin kanıtı olmaktadır. Yani mucize gösteren kimsenin peygamber olduğuna hükmetmek gerekmektedir.

Mâtürîdî'nin, mucizeleri peygamberlerin peygamberliklerini ispatla birlikte Allah'ın varlığının ispatına da hizmet edecek bir delil olarak görmesi hayli dikkat çekicidir. Ona göre peygamberler, durumlarını ve güçlerinin sınırlarını yakından bilen bir toplumun içinde büyüyüp yetişmişlerdir. Dolayısıyla onlar, beraber yaşadıkları peygamberlerin akıllara durgunluk veren

⁸⁵ Süleyman Uludağ, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhepler*, İstanbul 1998, s. 204.

⁸⁶ Uludağ, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhepler*, s. 204-205.

⁸⁷ Yavuz, "İstidlâl", *DİA*, XXIII, 326.

mucizelerini görünce, onların olağanüstü olaylar ortaya koyma gücüne sahip olmadıklarını bildiklerinden, peygamberlerin kendilerini elçilikle görevlendiren varlık namına söyledikleri şeylerin doğru olduğunu kabul etmeleri gerekir. Böylece peygamberlerin iddia ettikleri risaletin, alîm ve hakîm olan ve kendi varlığını belgeleyen deliller icat etmeye gücü yetenden kaynaklandığı hususu gerçekleşmiş olsun.⁸⁸

Mâtürîdî'ye göre peygamberlerin nübüvvetini ispat eden delillerden birisi onların, herhangi bir şüpheye yer bırakmayacak kadar mükemmel olarak süregelmiş olan davranışlarıdır. Peygamberler hem çocukluk hem de yetişkinlik dönemlerinde çevresindekilerle kıyaslanamayacak derecede temiz bir hayat yaşamışlardır.⁸⁹ Mâtürîdî'nin ikinci ve konumuzu ilgilendiren delili peygamberlerin mucizeleridir. Peygamberlere ait mucizeler, bu alanın maharetlilerinin bile yeteneklerini aşan bir yapıya sahiptir ve eğitim-öğretimle elde edilmesi söz konusu değildir. Herhangi bir kimsenin eğitim-öğretimle mucizeleri öğrenmesi düşünülse bile peygamberlerin böyle bir eğitim görmedikleri bellidir. Böylece onların mucizeleri Allah'ın sayesinde elde ettikleri ve bunun ilahî bir lütuf olduğu ortaya çıkmaktadır.⁹⁰ Bu örnekte Mâtürîdî şehâdet alanındaki müşahede edilen mucizelerin gayb alanındaki Allah'ın varlığına delil olması gerektiğini savunmuş olmaktadır. Ne var ki mucizeleri bizzat gözlemleyenlerden birçoğu kendilerinden beklenen istidlâli sıçramayı gerçekleştirememişler, inatlarının içinde boğulup gitmişlerdir.

Allah'ın varlığının ispatında mucizeyi delil olarak kullanan Mâtürîdî, aynı şeyi onun birliğinin ispatında da yapmaktadır. Mâtürîdî'nin anlayışında peygamberlerin mucizeleri Allah'ın birliğinin delilidir. Ona göre mucizeye şahit olanlar, bunların, ortağı bulunan birinin fiili olamayacağını kabule mecburdurlar. Çünkü mucizelerin izharı, ortakların rubûbiyet ve ulûhiyetini iptal edeceğinden, ortaklar, peygamberleri mucize göstermekten mutlaka alıkoyarlardı. Böyle bir şey söz konusu olmadığına göre Allah birdir.⁹¹

⁸⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 272-273; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 221-222.

⁸⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 291; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 236.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 291; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 236.

⁹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 38; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 32.

2.9. Sebr ve Taksim

Kuyu vb. şeylerin derinliğini öğrenmek için yoklayıp denemek anlamına gelen “sebr” ile bölmek, parçalara ayırmak anlamındaki “taksim” kelimelerinin oluşturduğu bir terkiptir. Bir asılda illet olması muhtemel vasıfları ele alarak teker teker eleyip geride kalan tek illetle hüküm vermek diye tanımlanır.⁹² Hem Kelâm’da hem de Fıkıh’ta kullanılan bir metoddur. Kimi zaman ayrık şartlı kıyasla aynı anlamda da kullanılmıştır. Ancak burada ihtimallerin elenmesi için deneme/sebr işlemine daha ağırlık verildiği görülmektedir. Hangi şekilde kullanılırsa kullanılsın, tamamen Müslüman düşünürlerine ait bir çıkarım metodu olduğu kabul edilir.⁹³ Uygulama sırasına bakıldığında terkinin, “sebr ve taksim” değil de “taksim ve sebr” olması daha uygun olur. Zira uygulamada, önce taksim yapılmakta, daha sonra sebr yapılmaktadır.

Kelâm’da kullanımına yaygın bir örnek şöyledir: Âlemin hâdis olmasını ispatlamak isteyen mütekellim bir usûlcü şöyle bir önerme kurgular:

Âlem ya kadîmdir ya hâdistir.

Âlemin kadîm olması imkânsızdır.

O halde âlemin hâdis olması gerekir.

İlk önce Mu'tezilîler'in, daha sonra da Eş'arîler'in kullandığı bu yöntemi⁹⁴ Pezdevî Allah'ın kelâmının kıdemini ispatlamak için kullanmıştır. Ona göre Allah'ın kelâmı, ya hâdistir veya onunla kâim muhdestir veyahut başka bir şeyde kâim muhdes olur. Bu durumların aksi olarak da Allah, ya hâdis ve muhdes olmayıp ezelfidir veya başkasında yarattığı bir kelâmla mütekellimdir. Allah'ın kendisinde kâim olan ve başkasında yarattığı bir kelâmla konuşan olması câiz değildir. Zira başkasında kâim bir sıfatla mevsuf olmak Allah için imkânsızdır. Bir zatla kâim her sıfat yalnız o zatı niteleyip başkasını vasıflamaz. Allah hareketi bir zatta yarattığı za-

⁹² Ebû Hâmid el-Gazâlî, *el-Mustasfâ fi İlmi'l-Usûl*, (Thk. Muhammed Abdusselam Abduşşâfi), Beyrut 1413, s. 311; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 272-273.

⁹³ Ali Sâmî en-Neşşar, *Menâhicü'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslâm*, Beyrut 1404/1984, s. 123.

⁹⁴ Ramazan Altıntaş, “Delil ve Delillendirme Yöntemleri”, *Kelâm El Kitabı*, (Ed. Şaban Ali Düzgün), Ankara 2012, s. 323.

man yalnız o zat hareketle vasıflanır, Allah vasıflanmaz... O halde başkasında bulunan hâdis bir kelâm sıfatıyla Allah'ın mütekellim olması mümkün değildir. Onun kendisiyle kâim hâdis veya muhdes bir kelâm ile konuşan olması da câiz değildir.⁹⁵ Netice olarak kelâmın hâdis olmayıp ezeli olduğu ortaya çıkmış olur.⁹⁶

Pezdevî burada ilk önce Allah'ın kelâmının durumunu ihtimallere ayırmıştır. Bu ihtimaller onun;

Hâdis olması,

Allah ile kâim muhdes olması,

Başka bir şeyde kâim muhdes olmasıdır.

Bu ihtimallere alternatif bir de ezeli olması söz konusudur. Pezdevî bu ihtimallerin hepsini sırasıyla eleyerek geriye bir ihtimal bırakır ki o da Allah'ın kelâmının ezeli olduğudur.

Nesefî de Allah'ın kelâmının mahlûk olmadığına ispatında bu yöntemi kullanmaktadır. Onun zihninde konunun ilk önce bir ayrık şartlı kıyas formunda belirdiği görülmektedir. Buna göre Mu'tezile'nin Allah'ın kelâmının mahlûk olduğu, Allah'ın onu bir mahalde yarattığı ve onunla mütekellim olduğu düşüncesi, kıyasın ilk önermesidir. Buna karşılık, "bize göre" diye başladığı kendi düşüncesi ise kıyasın ikinci önermesidir. O, Allah'ın, tıpkı ezeli ilmi ve kudreti ile âlim ve kâdir oluşu gibi her zaman zâtıyla birlikte bulunan ezeli kelâmıyla ezelde mütekellim olduğunu düşünmektedir.

Bu iki önermeyi ayrık şartlı kıyas formuna sokacak olursak şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır:

Allah'ın kelâmı ya mahlûktur ya ezeldir.

Mahlûk değildir.

O halde ezeldir.

Kelâmın mahlûk olması durumunda ne gibi ihtimallerin ortaya çıkacağı ve bunların nasıl sonuçlar doğuracağına denemesi gerekmektedir. Zira kelâmın mahlûk olmadığına kanıtlanması onun ezeli olduğunun kanıtlanması anlamına gelmektedir. İşte bu noktada sebr ve taksim yön-

⁹⁵ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 85.

⁹⁶ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 86.

temi devreye girmektedir. Neseî, bu yöntemle, karşısına çıkan ihtimalleri defalarca ve iç içe geçmiş bir şekilde denemekte ve sonuca ulaşmaktadır: Eğer kelâm yaratılmış olsaydı, yüce Allah ezelde kelâm sıfatına sahip bulunmazdı. Ezelde kelâm sıfatına sahip bulunmadığı durumda ise ancak şu iki ihtimal söz konusu olurdu: Ya zâtından dolayı ya da bir manâdan dolayı bu sıfatı taşımamış olurdu. Eğer zâtından dolayı bu sıfatı taşımasaydı, bu sıfatı taşımamayı gerektiren zâtının, mütekellime dönüşmesi tasavvur olunamazdı. Eğer kelâm sıfatını taşımaması bir manadan dolayı ise; ya taşımamayı gerektiren mana yok olduktan sonra, ya da yok olmadan önce kelâm sıfatına sahip olmuştur. Eğer bu mana yok olmamış ise; bu durumda, onu taşımamayı gerektiren mananın varlığıyla birlikte, kelâmın sonradan meydana gelmesi ve varlığı muhaldir. Kelâm sıfatını taşımamayı gerektiren mana yok olursa, yokluğu kabul etmesi nedeniyle bu onun yaratılmış olduğuna delildir. O halde zât-ı ilahî kelâm sıfatını taşımamayı gerektiren manadan veya kelâmdan hâlî olmaz.⁹⁷

Semerkandî Allah'ın irade sıfatına sahip olduğunu söyler. O, ilahî fiillerin zamanını belirleyen, tercih eden sıfatı bulabilmek için, Allah'ın çeşitli sıfatlarının bu işe uygun olup olmadığını sebreder/dener. Kudret bu tercih için uygun değildir. Çünkü kudretin bütün vakitlere nispeti eşittir. Bu tercih sebebi kelâm da değildir. Çünkü onun kelâmı olan "Ol!" emrinin bütün zamanlara nispeti de birdir. Bu tercihin sebebi ilim de değildir. Çünkü ilim maluma tâbidir. Bu tercih sebebi sem' ve basar da değildir. Çünkü sem' ve basar tâbi olma konusunda ilim sıfatı gibidir. Öyleyse bu tercih sebebi başka bir sıfat olup irade olarak isimlendirilmiştir.⁹⁸

Semerkandî burada ilahî fiilin zamanını belirleyen sıfatı bulmak için ilk önce buna ihtiyaç olduğunun üzerinde durmaktadır. Çünkü fiiller, zamana bağlı olarak işlenmektedir. Sonra ihtiyaç duyulan sıfatın hangisi olduğunu bulabilmek için ilk aşamada ihtimalleri bir ayrıma tabi tutar ve sıralar. İkinci olarak bu sıfatları tek tek sebreder/sınar. Sonunda ilahî fiillerin zamanını belirleyen sıfatın irade olduğunu bulur.

Bu yöntemin geçerli olabilmesi için öncelikle öncüllerinin kabul edilmesi gerekmektedir. Mesela Semerkandî'nin çıkarımına göz atacak olursak, ilk önce Allah'ın fiillerinin zamanını belirleyen bir sıfatı gerektirdiğinin ve hâdislerin bu sıfatın belirlediği zamanda varlık sahasına çıktığının,

⁹⁷ Neseî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 46-47.

⁹⁸ Semerkandî, *el-Mu'tekad*, s. 13/65.

sonra dda Allah'ın sayılan diğer sıfatlarının da varlığının kabul edilmesi gerekmektedir. Muhatabın bütün bunlara inanıyor olması durumunda bu yöntem onu, Allah'ın bir irade sıfatına sahip olduğuna ikna edebilir.⁹⁹

2.10. Şiirle İstidlâl

Şiirle istidlâle ilk başvuran kimsenin Abdullah b. Abbas olduğu söylenmektedir.¹⁰⁰ Çok yaygın olmamakla birlikte Kelâm düşünce okulları da bu yola başvurmuşlardır.

Mâtürîdî, görüşlerine şiirden delil getirme usûlüne pek fazla başvurmaz. O, bu konuda az sayıdaki uygulamasından birinde “arş” kelimesinin şiirdeki kullanımından örnekler verir.

Bir şair şöyle demiştir:

ظَنَنْتُ أَنَّ عَرْشَكَ لَا يَزُولُ وَلَا يُعَيَّرُ

“Anladım ki senin saltanatın/arşın yok olmaz ve değiştirilmez.”

Başka bir şair şöyle der:

إِذَا مَا بُنُو مَرْوَانَ ثَلَّتْ عُرُوشُهُمْ
وَأُودُوا كَمَا أُودِنَتْ إِيَّادٌ وَجَمِيرُ

“Mervanoğullarının saltanatları/arşları yıkıldığı

Ve İyâd ile Himyer gibi yok olduklarında...”

Nâbiğa'nın şiiri ise şöyledir:

عُرُوشٌ تَفَأَلَتُوا بَعْدَ عَزِّ وَأَنَّهُمْ
هُوُوا بَعْدَ مَا نَالُوا السَّلَامَةَ وَالْغَنِي

“Hükümlükten sonra yok olmuş saltanatlar/arşlar,

Huzur ve varlıktan sonra düşkün oldular.”

Bir başka şair de şöyle der:

بَعْدَ ابْنِ جَفْنَةَ وَابْنِ مَائِلٍ عَرْشُهُ

⁹⁹ Karagöz, *Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlâl (Hulviyyât Örneği)*, s. 97.

¹⁰⁰ İsmail Cerrahoğlu, “Garîbü'l-Kur'ân”, *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 380.

والحاربيين تُؤمّلون فلاحا

“İbn Cefne ve saltanatı/arşı beliren kişiden,

Vurgunculardan sonra huzur ve varlık (mı) umarsınız?”

Mâtürîdî şiiirleri niçin kaydettiğini ve buralarda geçen arş kelimesinin hangi anlamda kullanıldığını açıkça söylememiştir. Ancak şiiirlerin peşinden arşın “mülk” anlamında kullanımı ile ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur. Arş “mülk”, “istivâ” ya da “istilâ/ hâkimiyet altına alma” anlamında düşünüldüğünde Allah’ın arşa istivâsı, onun bütün yaratıkları yönetimi altına almak anlamına gelmektedir.¹⁰¹

Pezdevî, Allah’ın kelâm sıfatının zâtıyla kâim olduğunu, her konuşanın sözünün de aynı şekilde olduğunu söyler. Başlangıcı, sonu, sayısı ve kısımları olan sureler gerçekte Allah’ın kelâmı olmayıp Allah’ın kelâmına delâlet ederler. İmrü’l-Kays’ın şu şiiiri de onun kelâmına delâlet eder:

“Durup ağlayalım sevgilinin ve durağının hatırasına,

Dehûl ve Havmel arasındaki Sıktı’l-Liva’da.”

Pezdevî’ye göre İmrü’l-Kays’ın bu şiiiri onun kelâmına işarettir ama onun kelâmı değildir. Her hatibin hutbesi, her mektup gönderenin mektubu da böyledir.¹⁰²

Semerkandî de Mâtürîdî gibi arş kavramını açıklarken şiiirle istidlâle başvurmuştur. O, Said b. Zaide Havâî’nin, Numan b. Münzir’in ulaştığı mevkiyi anlatmak için yazdığı şiiiri örnek gösterir.

Şair Said şöyle demektedir:

قد نال عرشا لم ينله نائل

جنٌّ ولا إنسٌ ولا ديار

“O öyle bir arşa/mülke ulaştı ki, ona ulaşamaz hiçbir an,

Ne bir cin, ne bir insan, ne de bir ruhban...”

¹⁰¹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 111-112; Topaloğlu, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, s. 92.

¹⁰² Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 87-88.

Semerkindî'nin anlayışında da "arş" kelimesi "mülk" anlamında alındığında, Allah'ın arşı sonsuza dek mülk edinmesi kastedilmiş olmaktadır.¹⁰³

Sonuç

Çıkarım yöntemlerini konu edinen güncel Kelâm çalışmalarında Eş'arî ve Mu'tezilî kelâmının ürünleri değerlendirmeye alınırken Hanefî-Mâtürîdî geleneğin ihmal edilmiş olduğu görülmektedir. Oysaki bu gele-
nekte kıyası da içeren çıkarım yöntemlerinin en az diğerleri kadar ustalıkla kullanıldığını tespit etmiş bulunuyoruz. Çıkarımlarda özellikle "Şâhidin Gâibe Delâleti" ile ayırık ve bitişik şartlı kıyas formlarına yaygın bir şekilde başvurulduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Yine iki aslın bir sonuca göre düzenlenmesi, ittifak edileni temel alarak ihtilaf edilen üzerinde istidlâl yapılması tarzındaki akıl yürütmeler de bu geleneğin başvurduğu yöntemler arasındadır.

Hanefî-Mâtürîdî geleneğin Mâtürîdî, Pezdevî, Nesevî, Lâmişî ve Semerkandî gibi önde gelen simaları özellikle Allah'ın varlığı ve sıfatlarının ispatı konularında akfî çıkarımlarda bulunmuşlar, kıyasa dayalı istidlâleri kullanmışlardır. Bu istidlâllerde dikkat çeken hususlar, muhatabı ikna çabasının yanında kendi içinde tutarlılık ve formal anlamda olmasa da genel mantık kurallarının uygulanması olarak sıralanabilir. Ayrıca onlar, bazen bir meselenin açıklanmasında tutarlı, iç içe ve peş peşe istidlâlde bulunmuşlardır. Sözelimi Nesevî'nin, kelâmın mahlûk olması durumunda oluşabilecek ihtimalleri defalarca ve iç içe geçmiş bir şekilde deneyip sonuca ulaşması bu durma bir örnektir. Bu ve benzeri örnekler, Hanefî-Mâtürîdî geleneğin, kuvvetli bir zihin disiplinine sahip olduklarını göstermektedir.

¹⁰³ Semerkandî, *Mu'tekad*, s. 20/71.

Kaynaklar

- Abdünnâfî Efendi (v. 1308/1890), *Mizân-u Şerh-i Mütercim-i Burhan*, yy., 1295.
- Altıntaş, Ramazan, "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri" *Kelâm'da Bilgi Problemi*, Bursa 2003.
- Altıntaş, Ramazan, "Delil ve Delillendirme Yöntemleri", *Kelâm El Kitabı*, (Ed. Şaban Ali Düzgün), Ankara 2012.
- Apaydın, H. Yunus, "Kıyas", *DİA*, XXV, Ankara 2002.
- Bağdâdî, Abdulkâhir (v. 429/1037-38), *Usûlü'd-Dîn*, Lübnan 1997.
- Bâkılânî, Ebû Bekir (v. 403/1013), *Kitâbü't-Temhîd*, (Thk. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1407/1987.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyin (v. 436/1044), *Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, I-II, (Thk. Halil Meyyis), Beyrut 1403.
- Beyazî, Kemâleddin, *Usûlü'l-Münîfe*, (Çev. İlyas Çelebi, *İmam A'zam Ebu Hanife'nin İtikâdî Görüşleri*) İstanbul 1996.
- Bingöl, Abdulkuddüs, "İstidlâl", *DİA*, XXIII, İstanbul 2001.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Garîbü'l-Kur'ân", *DİA*, XIII İstanbul 1996.
- Cürcânî, Seyyid Şerif (v. 816/1413), *Ta'rîfât*, Beyrut 1985.
- Çapak, İbrahim, *Ebû Hamid Gazali'nin Mantık Anlayışı*, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Mantık Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2003.
- Çapak, İbrahim, *Anahatlarıyla Mantık*, İstanbul 2012.
- Debûsî, Ebû Zeyd (v. 430/1038), *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, (Thk. Halil Muhyiddin Meyyis) Beyrut, 1421/2001.
- Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul, 1999.
- Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara 2009.
- Erkol, Ahmet, "Kelâm İlminde 'Kıyasü'l-gâib ala's-şâhid' Metodunun Kullanımı", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 8, sy. 20 (Yaz 2004).
- Gazâlî, Ebû Hâmid (v. 505/111), *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, Beyrut 1993.
- Gazâlî, Ebû Hâmid (v. 505/111), *el-Mustasfâ fî İlmi'l-Usûl*, (Thk. Muhammed Abdusselam Abduşşâfi), Beyrut 1413.
- Güneş, Kamil, *İslâmî Düşüncenin Şekillenmesinde Akıl ve Nass*, İstanbul 2003.

- İbn Manzûr (v. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*, I-VI, Kahire 1119.
- İsfehanî, er-Rağîb, (v. 425/1033-34), *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, Beyrut 1992.
- İzmirli, İsmail Hakkı (v. 1946), *Felsefe Dersleri*, I-II, İstanbul 1330.
- Karagöz, Nail, "Allah'ın İradesi ve Kötü Fiiller", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006 (2), 191-216.
- Karagöz, Nail, *Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlâl (Hulviyyât Örneği)*, (Çukurova Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi), Adana 2014.
- Koca, Ferhat, "İstidlâl", *DİA*, XXIII, İstanbul 2001.
- Lâmişî, Mahmûd b. Zeyd, (v. 536/1141), *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, (Thk. Abdülmecid Türkî), Beyrut 1995.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed (v. 333/944), *Kitâbü't-Tevhîd*, (Thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara 2005.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn (v. 508/1114), *Tabsiratü'l-Edille*, I-II, (Thk. Hüseyin Atay-Ş. Ali Düzgün), Ankara 1993-2003.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn (v. 508/1114), *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd* (Çev. Hülya Alper, *Tevhidin Esasları*), İstanbul 2010.
- Neşşar, Ali Sâmi *Menâhicü'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslâm*, Beyrut 1404/1984.
- Özdemir, Metin, "Kelâmî İstidlâlin Problematığı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V. C. II. sy. Sivas 2001.
- Özlem, Doğan, *Mantık Klasik/Sembolik Mantık*, İstanbul 2004.
- Pezdevî, Sadru'l-İslâm Ebûl-Yüsr, (v. 493/1099), *Ehl-i Sünnet Akâidi*, (Çev. Şerafettin Gölcük *Usûlü'd-Din*), İstanbul 1994.
- Râzî, Fahrüddîn (v. 606/1209), *Kelâma Giriş/Muhassal*, (Çev. Hüseyin Atay), Ankara 2002.
- Semerkindî, Şemsüddin Muhammed b. Eşref (v. 702/1303), *el-Mu'tekad*, (Haz. İsmail Yürük-İsmail Şık, *İslâm İnanç İlkeleri*), Ankara 2011.
- Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-Eimme (v. 483/1090), *Usûlü's-Serahsî*, I-II, Beyrut 1993.
- Şık, İsmail, "Burhan-ı Temanu'ya Eleştirel Bir Yaklaşım", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010 (2), ss. 17-44.

Şık, İsmail, “Eş’arî’nin Kelâm Metodu”, *Dinî Araştırmalar*, C. 8, s. 24, ss. 219-244.

Tehânevî, Muhammed Ali (v. 1158/1745’ten sonra), *Keşşâfû Istilâhâtî’l-Fünûn ve’l-Ulûm*, I-II, (Thk. Ali Dahruc), Lübnan 1996.

Topaloğlu, Bekir, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, Ankara 2002.

Topaloğlu, Bekir- Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010.

Uludağ, Süleyman, *İslâm’da İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhepler*, İstanbul 1998.

Yavuz, Yusuf Şevki, “İstidlâl”, *DİA*, XXIII, İstanbul 2001.

Inferences Towards God's Prove And Divine Titles in Hanafi-Maturidian Thought

Citation / ©-Karagöz, N. (2015). Inferences Towards God's Prove And Divine Titles in Hanafi-Maturidian Thought, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 15 (2), 29-63.

Abstract- *In this study, we analyzed some inferences to proof of God and His attributes by the Hanafi-Maturidian school that is one of the main streams in Islamic thought. Inference is one of the most important ways of generating knowledge. The Hanafi-Maturidian School of Kalam is the movement of thought which follows this way mostly. In the study, we defined firstly the term 'inference' and its usage. Next we gave examples of the inferences about proof of God's existence and attributes used by Hanafi-Maturidian school mostly. Finally consistency and the discipline of thought that are featured in the inferences of this school are emphasized.*

Keywords- *The Hanafi-Maturidian school, inference, proof of God, divine titles*