

Halil İMAMOĞLUGİL (*)

EŞ'ARÎ'NİN KULLANDIĞI AKLÎ DELİLLER VE MANTIKTAKİ AKIL YÜRÜTMELERLE İLİŞKİSİ

Öz

Aristo mantığının İslâm düşüncesini etkilemesinden önce de İslâm toplumunda belli akıl yürütme ve çıkarım yöntemleri vardı. Ancak Aristo mantığının Müslüman düşünürleri etkilediği de kabul edilmesi gereken bir gerçektir. İslam âlimlerinin birçok alanda sistematik nitelikteki bu mantık ilmini kullanmaya başlamasıyla akıl yürütme ve düşünme biçimlerinde önemli değişiklikler görülmüştür. Fıkıh usûlünden Teolojiye birçok disiplinde Aristo mantığının izlerini görmek mümkündür. Bu araştırmada Kelam ilminde önemli bir otorite olan Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin düşünce sistemiğinde bu etkinin izlerini tespit etmeye ve genel olarak mantıktaki akıl yürütme yöntemleri ile Eş'arî'nin kullandığı çıkarım yöntemlerini karşılaştırarak benzerlik ve farklılıkları ortaya koymaya çalıştık.

anahtar kelimeler

Mantık, Delil, İstidlâl, Kıyas, Akıl yürütme, Eş'arî.

abstract

Rational Proofs Used by al-Ash'ari and Their Relations with Reasonings in Logic

Before Aristotelian logic influenced Islamic thought, methods of reasoning and argumentation have been used in Islamic societies. Yet, it should be noted that Aristotelian logic had influenced Muslim thinkers. After Muslim scholars start-

ed to apply this systematic science of logic, significant changes had occurred in ways of thinking and reasoning. It is possible to chase the Aristotelian influences at several disciplines from Usul al-fiqh (Principles of Islamic Jurisprudence) to Theology. In this study, we tried to identify the Aristotelian influence on the system of thought of Abu al-Hasan al-Ash'ari an important authority on science of Kalam (Philosophical Theology) and try to compare and contrast the methods of reasoning in logic and the methods of inference that Ash'ari has used.

key words

Logic, Argument, Inference, Syllogism, Reasoning, Ash'ari.

Giriş

Aristo'nun mantık anlayışı İslâm dünyasında tanınmadan önce de Müslümanların kendilerine özgü bir mantık anlayışları vardı. Zîra Kur'an'ın birçok ayetinde insanlara akıllarını kullanmaları ve düşünmeleri emredilmektedir.¹ Bu sebeple Hz. Peygamber zamanından beri, İslâm toplumunda, akla dayalı bir çıkarsama olan kıyas kullanılmaktaydı. Ancak, buradaki kıyastan maksat, Aristo'nun kullandığı kıyas değil, daha çok tecrübî bir yöntem biçimi idi.² İslâm dünyasında, ilk devirlerde kullanılan bu akıl yürütmeleri sistematik olmayan çıkarım metotları olarak ifade etmek mümkündür.³

İslâm dünyasında birçok ilmin ortaya çıkmasından ve belli sistemlerin kullanılmasından sonra birçok disiplinde sistemleşme çabaları görülmeye başlanmıştır. Bu dönemlerde, sistematik bir şekilde kullanılan metotların birçoğu, çok daha sonraları isimlendirilmişlerdir. Bu ilimler arasında çıkarım yöntemleri daha çok kelâm ilminde kullanılmıştır. Çünkü kelâm ilminde belirgin olan yöntem, meseleleri akıl ile ispat etmektir. Bununla birlikte kıyas yöntemi diğer tüm ilimlerde de kullanılmıştır.⁴ İlk dönem kelâmcıları, çıkarım metodlarını kendilerine özgü bir tanımlamaya tabi tutmuşlar, 'kıyas' kavramı yerine 'istidlâl' kavramını kullanmışlardır.⁵

Ehl-i sünnet düşüncesinin önemli savunucularından biri olan Eş'arî, heterodoks İslam düşüncesinin odak ekolü olan Mu'tezile ile girdiği tartışmalarda onların kullandığı mantık yöntemleri nedeniyle onlardan önemli ölçüde etkilendirilmiştir. Bu tartışmalarda bir yönden onlara cevap verirken diğer yandan da kendi mezhebinin düşünce sistematliğini oluşturmaya çalışıyordu. Eş'arî, hasımlarına karşı kendi tezlerinin haklılığını ve doğruluğunu kanıtlamaya çalışırken⁶ rakipleri olan Mu'tezile'nin kendi görüşlerini desteklemek için kullandıkları aklî prensipleri kullanmayı da ihmal etmemiştir. Mu'tezile'nin, kendi mezheplerinin aklî prensipleri olarak koydukları önermelerin birçoğunu da kabul etmiş ve kendi paradigmasını oluşturmada bu ilkeleri de kullanmıştır.

A. Kavramsal Çerçeve

1. Delil ve İstidlâl

Delil, Arapçada “*yol göstermek; irşâd etmek, istikamet belirtmek, işaret etmek*” anlamındaki delâlet kökünden mübalağa ifade eden bir sıfat olup “*mürşid, rehber, kılavuzluk eden, yol gösteren, doğru yola ve doğru sonuca götüren şey*” anlamında kullanılır.⁷ Kelâmcıların terminolojisinde ise delil; “*kendisi aracılığı ile başka bir şey hakkında bilgi elde etmeye yarayan ve medlul hakkında bizi bilgiye götüren şey*” diye tanımlanır. Diğer bir ifade ile “*bilinmesi başka bir şeyin bilinmesini gerektiren şey*” veya “*bir şey hakkında müsbet veya menfi hüküm vermeye götüren şey*” demektir. Delilin kanıtlamak için konu edindiği şeye ise medlûl denir.⁸ Doğru akıl yürütme sayesinde, zarurî olarak bilinmeyen bir şeye ulaşma imkânı sağlayan her duruma delil denir. Bu durumda delil, yol gösteren, kendisiyle yolun bulunduğu şey gibi temel anlamları içerir.⁹ İlk dönem kelâm âlimlerine göre delil, herhangi bir konuda gerçeğe veya ispatlanması/kanıtlanması istenen hususa ulaştırıcı şeydir.¹⁰ Lafızların anlama delaleti de böyledir.¹¹ Delil, kendinden başka bir şeyi, delil ortaya koymak suretiyle açıklayandır. Bu, bir şeyin bizzat kendisinin kendisi için ispata yönelik bir delil olamayacağı anlamındadır.¹² Delil sayesinde bir şeyin doğru veya yanlış olduğu öğrenilebilir. Çünkü delil de bir çeşit bilgiye ulaşma vasıtasıdır.

Bâkîllânî delili şöyle tanımlar: “*keşfedilmiş, çıkarsama yapılmış şeylerin bilgisine imkân sağlayan durum, alâmet ve emârelerden duyu ve zorunlu bilgilerle bilinmeyenin bilgisine ulaşmaya imkân sağlayan sebeplerdir. Durumunu açıkladığımız bu delil delâlettir, kendisi ile delil getirilen şeydir, kanıttır.*”¹³ Ona göre delil, duyuyla algılanamayan zorunlu olarak ve kendiliğinden bilin(e)meyen şeyin bilgisine doğru bir akıl yürütme ile ulaşma imkânı sağlayan her yöntemdir.

Cüveynî'nin delil tanımı da şöyledir: “*delil, bizzat kendi özelliğine bağlı kalarak, bir şeye delâlet ettiğinde, o delili kabul/idrak eden herkese medlûl hakkındaki bilgiyi gösterir. Deliller, kendilerine sahih nazarla bakıldığında yerleşik uygulamada zorunlu olarak bilinmeyene ulaştırıcı şeylerdir.*” Ona göre delil, bizzat kendi özelliğine bağlı olarak, bir şeye delâlet ettiğinde, o delili kabul/idrak eden herkese medlûl hakkındaki bilgiyi gösterir.¹⁴

Fahreddin er-Râzî'ye göre ise delil, “*kendisinin bilinmesinden medlulün var olduğunun bilinmesini gerektiren nesnedir.*”¹⁵

Büyük İslam âlimi Gazzâlî, delil sözcüğüne mantıkî bir boyut kazandırmıştır. Ona göre delil; “*iki öncülün birleşmesiyle yeni bir bilgi elde etmeye yarayan şeydir.*”¹⁶ Gazzâlî, delillerin en doğrusunu, mantıkî kıyas formuna sokulan delillerin teşkil ettiğini ve bunların haricinde kanıtlama vasıtasının bulunmadığını söylemiştir.¹⁷ Tarihi seyir içerisinde bu formülasyona bağlı olarak kelâmcılar, akâid

alanında delillerle ispatı istenen konuları tasnif etme gereği duymuşlardır. Her bir alan için de kendisine özgü öncüllere dayalı yöntemler kullanmışlardır.¹⁸ Gerek kendilerine özgü bir yöntem takip eden ilk dönem kelâm âlimleri ve gerek Gazzâlî ile birlikte metodolojide klasik mantık kurallarını esas alan daha sonraki dönem kelâm âlimleri tarafından yapılan tanımlar, delilin bilinmeyiye ortaya çıkaran bir tür vasıta olduğu hususunda birleşmektedirler.¹⁹

Cürcânî ise delili, “*bilinmesi başka bir şeyin bilinmesini gerektiren şey*” diye tanımlamıştır. Ona göre delilin hakikati, kıyasta orta terimin küçük öncülde bulunması ve onu kapsamasıdır.²⁰ Delil daha çok bir hükmün ispat edilmesini/kanıtlanmasını veya bir sonucun ortaya çıkarılmasını, elde edilmesini sağlayan vasıttadır.

Delil ile onunla aynı kökten türeyen “istidlâl” kavramı arasında bir ilişki vardır. Sözlükte “*yol göstermek ve rehberlik etmek*” anlamındaki delâlet kökünden türeyen istidlâl; “*delil getirme, delil aramak, delil ile anlama, sonuç çıkarma, birinin rehberliğini isteme, delile dayanarak akıl yürütme, delile dayanarak bir husus hakkında hükme varma, bir hususu ispat etmek için delil ortaya koyma, hükümlere ulaşmak için bir takım önermeler düzenlemek,*”²¹ anlamlarına gelir.

İstidlâl, terim olarak “*belli önermelerden hareket ederek başka önermelerin doğru veya yanlış oldukların ortaya çıkarma; önermeler arasında bağlantı kurarak yeni bir hüküm elde etme işlemi*” şeklinde tanımlanır. Başka bir ifade ile “*bilinmeyen şeyin bilgisine ulaşmak için delil üzerinde akıl yürütme*” demektir. Ulaşılan sonuca da netice denir.²² İstidlâlin dayandığı esaslar delil adını alır. Mâturîdî’ye göre bir şeyin kendisi delil olsa bile, o ancak bir istidlâlde kullanıldığında gerçek anlamda delil olur. Teknik anlamda delilin mantıki ve aklî bir ilişki içinde kullanılmasıyla gerçek işlevini kazandığı söylenebilir. Delile bu özelliğini kazandıran şey onun akıl yürütmeye konu olmasıdır.²³ İstidlâl hem delilin araştırılmasını yani delilden medlule ulaşmayı hem de delile dayalı ispatı içerir. Modern düşüncede istidlâl karşılığı olarak “inference” sözcüğü kullanılmaktadır. Bunun mantıktaki karşılığı ise çıkarımdır/akıl yürütmedir.²⁴

İstidlâl, bir mantık terimi olarak “*bir iddiayı ispat etmek amacıyla delil ortaya koyma*” anlamında kullanılır. İstidlâl, zihnın daha önce bilinen bir veya birden fazla önermeden bilinmeyen bir önermeyi ortaya çıkarma, elde etme işlemidir. Diğer bir ifadeyle istidlâl, daha önce doğrulu olduğu bilinen hüküm veya hükümlerden hareketle bilinmeyen bir hükme ulaşmaktır. Bu ise bilinmeyene ulaşabilmek için bilinen hükümleri belli bir formda düzenlemeyi gerektirir. Bu durumda istidlâl, bir veya birkaç önermenin diğer bir önermeyi doğrudan veya dolaylı olarak ihtiva ettiğı anlamına gelir. Meselâ, “Âlem değışkendir.” ve “Her değışken sonradan değildir.” önermelerinin doğruluğı bilindiğinde “O halde âlem sonradan değildir.” önermesine ulaşılır.²⁵

İstidlâl, delilden medlule doğru zihnî intikalidir. Bu intikal, tûmdengelim-sel (tûmelden tikele/dedüksiyon), tûmevarımsal (tikelden tûmele/endüksiyon) ve analogi (tikelden tikele) gibi farklı yöntemlerle gerçekleşir. Bu yöntemler klasik mantığın ifadeleriyle, ta'lîl (eserden müessire), istikrâ (müessirden esere) ve temsîl (eserden müessire) şeklinde de dile getirilebilir.²⁶

İstidlâl ve kıyas terimlerinin fıkıh usûlündeki kullanımı ile kelâm ilmindeki kullanımı arasında fark vardır. Kelâm ilminin en önemli hedeflerinden biri, Allah'ı mahlûkata her türlü benzeyişten soyutlamaktır. 'Kıyas' kavramı ise teşbih ifade etmektedir. Bu nedenle kelâmcılar "kıyas" kavramını kullanmaktan kaçınmışlar, metotlarını isimlendirmek için, bu kavramın yerine "istidlâl" kavramını tercih etmişlerdir.²⁷

İstidlâl terimi, kıyası da içerecek şekilde daha geniş bir anlama sahiptir. İslam hukukçuları istidlâli, nassın delâletine dayalı akıl yürütme olarak kabul ederler. Kıyas ise daha özel anlamda 'asl' ve 'fer'in hükmünü birleştiren illete dayalı bir akıl yürütmeyi içerir. Buna karşın kelâmcılar istidlâli, genel fakat aklî konuları içeren bir akıl yürütme olarak görürler. Kıyas ise şer'î ve aklî kıyas olarak ikiye ayrılır.²⁸

Fıkıhçılara göre 'asl' olan nasstır ve bütün kaynakların aslıdır. Bu nedenle 'fer'den daha üstündür. Hâlbuki kelâmcılarda, 'fer'in yeri, 'asl'ın yerinden üstündür. Kelâmcılara göre, tabiat ve insan âlemi için 'asl'; ulûhiyet âlemi, yani Allah'ın zatı ve sıfatları vb. için 'fer', kavramını kullanmak yani birincinin 'asl'; ikincinin de 'fer' olarak isimlendirilmesi uygun değildir.²⁹

Mantıkçıların birçoğu "delil", "hüccet" ve "istidlâl" gibi genel kavramlar altında akıl yürütme bahsini ele alırlar ve genellikle de "kıyas" ifadesi yerine "delil" ibaresini kullanırlar.³⁰ Ancak, akıl yürütme yalnızca kıyastan ibaret değildir. Delil, kıyastan daha geniş bir anlam taşımaktadır. Bu iki terim arasında tam girişimlik vardır. Zîra delil; tûmevarım (istikrâ) ve analogi (temsîl) de dâhil olmak üzere bütün kıyas çeşitlerini içine alır.³¹

"İstidlâl" ile "hüccet" de aynı şeyler değildir. İstidlâl master kalıbında türetilmiş bir kelimedir ve bir dizi zihni faaliyetini ifade eder. Bu faaliyet, bilinmeyen bir hükmü (önerme) ortaya çıkarmak maksadıyla bilinen hükümlerin düzenlenmesi ve birbirine bağlanmasıdır. Bu nedenle mantıkçılar istidlâli, "*maksadı ispat etmek için delil ortaya koyma*" diye tarif etmişlerdir. Bu tarif, istidlalin zihne ait bir dizi faaliyet olduğu anlamını kuvvetlendirir. Hüccet ise master değil bir isim olup kelime kalıbına girmiş tam, apaçık bir hükümdür. İstidlâl zihnî bir faaliyet dizisini işlemeden dolayı olgunlaşır, açıklık kazanır ve dil ile ifade edilir. İstidlalin aldığı bu son biçim üzerine de hüccet ortaya çıkar.³²

B. Eş'arı'nın Kullandığı Deliller

1. Naklî Deliller

Bütün öncülleri nakle dayanan³³ deliller, özellikle İslâm'ın ilk dönemlerinde "sem'î delil" veya "lafzî delil" diye adlandırılır. Sem'î deliller, doğru habere veya itaati gerektiren emre dayanırlar.³⁴ Kelâmcılar itikâdî konulara ilişkin naklî (dînî) delilleri kitap (Kur'an-ı Kerim), sünnet (hadis) ve icmâ olmak üzere üç grupta mütalaâ ederler.

Eş'arî naklî delilleri; kitap, sünnet, icmâ, ile sınırlandırmayıp bunlara kıyas, Sahabe ve Tâbiîn'in sözleri, hadis taraftarlarından gelen rivâyetler ve Ahmet b. Hanbel'in görüşlerini de ilave etmektedir.³⁵

2. Aklî Deliller

Bütün öncülleri akla dayanan³⁶ deliller, bizzat kendi özlerinde bulunan aslî özelliğe bağlı olarak medlulüne delâlet eden şeylerdir.³⁷ Bu delillerdeki öncüller, naslardan alınmış olmakla birlikte, sonuç ancak bir akıl yürütme ile elde edilebilir. Mesela, âlem değişkendir, her değişken hâdistir, gibi.

Aklî delillerin amacı, naklî delillerle belirlenen inanç esaslarını aklî ve mantıkî kurallarla desteklemektir. Kelâmcılara göre aklî delile dayanarak inanç esası vazedilemez. Aklî delil, naklî delille sâbit olmuş esasların daha iyi anlaşılmasına, doğruluğunun kanıtlanmasına ve gerektiğinde deliller arasında mukayese ve tercihte bulunulmasına yardımcı olur.³⁸

Kelâm ilminde önermeler; ya kesinlik ifade eden deliller ile kanıtlanır, ya da zan olarak kalır. Zanna dayanan delil, inandırıcılık açısından problemlidir.³⁹ Klasik mantıkta, aklî delillerin öncülleri, kesin bilgilerden oluşuyor ise '*burhan*'; meşhûrât veya müsellemlâttan oluşuyor ise '*cedel*'; zanniyât veya makbûlâtтан oluşuyor ise '*hatâbe*'; vehmiyyâtтан oluşuyor ise '*safsata*' veya '*mugalâta*' denir.⁴⁰

C. Akıl Yürütme ce Eş'arı'nın Kullandığı Akıl Yürütme Yöntemleri

Akıl yürütme için Türkçede, çıkarsama, usa vurma, muhâkeme, istintâc gibi kelimeler kullanılır.⁴¹ Genel anlamı ile akıl yürütme; hükümler arasında bağ kurarak, zihnin bilinenlerden bilinmeyenleri elde etmesidir.⁴² XVIII. yüzyıl İslâm mantıkçılarından Gelenbevî akıl yürütmeyi şöyle tanımlamaktadır: "*Akıl yürütme iki veya daha fazla önermeden oluşturulan bir ifadedir; bu önermelerin onaylanması başka bir önermeyi onaylamayı gerektirir.*"⁴³ Tanımdaki son cümlemin gösterdiği gibi, Gelenbevî'nin akıl yürütmenin şeklini esas almıştır.

Dolayısıyla içerik ne olursa olsun şekil bakımından akıl yürütmenin kurallarına uyan her ifadeye akıl yürütme denilebilir.

Akl yürütme önermeler arasında kurulan bir ilişkidir. Dolayısıyla bir akıl yürütme için, biri kanıtlayan ve diğeri kanıtlanan konumunda yani bir öncül ve bir de sonuç olmak üzere en az iki önerme bulunmalıdır. Hiçbir önerme, tek başına, akıl yürütme için yeterli değildir. Çünkü tek başına alınan bir hükümde, ancak düşünce ya da önermenin doğruluğu veya yanlışlığı değerlendirilebilir.⁴⁴ Meselâ, "Bütün insanlar ölümlüdür." önermesi ile "Aristoteles ölümlüdür." önermesi arasında bir kanıtlayan-kanıtlanan ilişkisi kurulabilir. Aristoteles'in ölümlü olmasının kanıtı, bütün insanların ölümlü olmasıdır. Burada kanıtlayan-kanıtlanan ilişkisini nasıl kurulduğu şöyle açıklanabilir: Her iki önermede ortak olan terimler (insan-ölümlü) vardır. Bu ortak terimlerden "insan" terimi, birinci önermede işlem bakımından tanımlanmıştır. Bütün insanların ölümlü olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla bu durum tek bir insan (Aristoteles) için de geçerli olacaktır.⁴⁵ Bundan dolayı akıl yürütme; biri kanıtlayan (öncül) diğeri kanıtlanan (sonuç) durumundaki en az iki önerme arasında bir ilişki kurmayla gerçekleşmektedir.

Akl yürütme; önceden bilindiği şekliyle kabul edilmesi gereken bir kısım öncüller veya verilerin yanı sıra, bazı yeni önerme ya da olguların zorunlu ilişkisine de vâkıf olmayı gerektirir.⁴⁶ Bu durumda akıl yürütme, önceden sahip olunan bilgilerden yeni bir bilgi elde etme faaliyeti olarak görülebilir.

Akl yürütmede, öncüllerle sonuç arasında belli bir miktar benzerlik vardır. Sonuç, öncüllerden daima farklı olmakla birlikte, bütünüyle ayrı da değildir.⁴⁷ Bunun yanı sıra, öncül ile sonuç arasında belli bir ilişki de olmalıdır. Bu durumda sonuç, önceden hiç bilmediğimiz bir şey olmadığı gibi, aksine bildiklerimizin içinde bulunmaktadır. Bu demektir ki; sonucun bilgisi her zaman bir ölçüde öncüllerin içinde vardır. Hatta bazen bilinen bir şeyin doğruluğunu ispatlamak için de akıl yürütme yapılabilir.

Klasik mantıkçılar genellikle, tümdengelim (ta'lîl-dedüksiyon), tümevarım (istikrâ-endüksiyon) ve analogi (temsîl) olmak üzere üç çeşit akıl yürütmeyi kabul ederler. Eş'arî, kabul ettiği ve doğruluğuna inandığı fikirlerini açıklamak ve savunmak, muarızlarının iddialarını çürütmek, onlardaki eksikliği ve aksaklığı ortaya koymak için tümdengelim ve tümevarım metotlarını kullansa da daha çok analogi yöntemini tercih etmiştir. Eş'arî'nin kullandığı bu akıl yürütme yöntemleri eserlerinden örneklerle ele alınacaktır.

1. Tümdengelim (Ta'lîl/Dedüksiyon)

Zihnin tümel bir önermeden tümel veya tikel bir önermeye geçiş suretiyle yaptığı akıl yürütmeye "tümdengelim" (ta'lîl) denir.⁴⁸ Bu, kaplamı geniş olandan,

kaplamı daha dar olana bir geçiştir. Tümdengelim, “*Bütün için doğru/geçerli olan, parçaları için de doğrudur/geçerlidir.*” ilkesine dayanır. Bu ilke, özdeşlik ilkesini temel alır.

Tümdengelim şeklindeki akıl yürütme, genelden genele ya da genelden özele giden bir düşünme faaliyeti olduğu için, genelin doğru kabul edilmesi, özelin de doğru kabul edilmesini zorunlu kılar. Yani, öncüller doğru kabul edildiği takdirde, sonuç da zorunlu olarak doğru kabul edilmelidir.

Tümdengelim, “*geçerli bir akıl yürütmenin sonucunu öncüllerden çıkarma işlemidir.*”⁴⁹ Öncüller mantıksal olarak sonucu içermekte ve kapsamaktadır. Yani, tümdengelimde neticeler öncüllerde saklıdır ve sonuç bu öncüllerden elde edilir.

Bu akıl yürütmenin diğer bir özelliği de biçimsel yapısından kaynaklanmaktadır. Burada, sonuç ele alınan önermelerden biçimsel bir zorunlulukla elde edilir. İçerik ve olgulara girilmez. Bu nedenle tümdengelim akıl yürütme; kavramsal, soyut ve rasyonel düşünme biçimidir.⁵⁰

Üç akıl yürütme türü içerisinde, sonucun öncüllerden zorunlu olarak çıktığı tek biçim tümdengelimdir. Yani, tümdengelimde öncüller doğru kabul edildiğinde, sonuç bu öncüllerden zorunlu olarak çıkmaktadır. Diğer iki akıl yürütme biçimi olan tümevarım ve analogide ise böyle bir zorunluluk söz konusu değildir.⁵¹

Eş’arî, tümdengelim tanımları ve tecrübeye tam uymaması bakımından eleştirir. Tümdengelimde kullanılan küllî (tümel) önermeye şöyle örnek verir: “Siz cisim olmayan bir fâil gördünüz mü? diye soranın sözü yanlıştır. Çünkü fâil görmekle tanınmaz. Bilakis görünürde fâil, onu tespit edenin yanında titizce olmayan kullanımına göre cisimdir. Gerçekte ise o cisimlerden oluşur. Eğer şahidin hükmüne itibar ederse, fâilin cisimlerden oluştuğunu tespit etmesi gerekir. Çünkü cisimlerden oluşmayan bir fâil görülmemiştir. Fâil cisim olmadan fâil olamaz. Fiilin kendisinden sadır olmasıyla cisim olduğu bilinmemiştir. O fiili yapsa da yapmasa da cisim olur.”⁵² Eş’arî burada öncelikle önermenin dayandığı tanıma itiraz etmekte ve şu şekildeki bir hükmü engellemeye çalışmaktadır:

Cisim olmayan bir fâil görülmemiştir. (Her cisim fâildir)

Allah da fâildir.

O halde Allah da cisimdir.

Eş’arî buradaki itikadî (tümel) önermeyi yanlış tanımlara dayanması gerekçesi ile reddetmektedir. Ona göre önermenin dayandığı tanımlar da doğru olmalıdır. Fâil görülebilir olmakla nitelenmektedir. Görülmenin de fiil işlemesi mümkündür. Bu durumda “bütün fâiller cisimdir” gibi itikadî (tümel) önerme kesin bir veri değildir. Diğer taraftan cisim de benzer bir hatayla fiil işlemekle

tarif edilmiştir. Hâlbuki cisim kavramında fiilde bulunma anlamı bulunmamaktadır. Zîra cisim fiilde bulunmakla tarif edilmez. Cisim tanımının özünde fiil işlemek bulunmamaktadır. Cisme özünde yer almayan böyle bir mana katılırsa bu ancak zihni bir çıkarımla yapılabilir. Böyle bir zihni çıkarım deneyimimizden gelmemiştir.⁵³

a. Seçmeli (İstisnâî) Kıyas

Kıyasın sonucunun aynı hali yahut karşıt hali (nakîzi), öncüllerde hem şeklen hem de anlam bakımından bulunuyorsa, bu tür kıyaslara seçmeli (istisnâî) kıyas denilmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse, bu tür kıyaslarda ya sonuç ya da sonucun karşıt hali, hem anlam hem de şekil bakımından, öncüllerde bulunmaktadır. Öncüller ya sonucun aynısını ya da karşıt halini ihtiva etmektedir.

Seçmeli (istisnâî) kıyaslar, diğer bütün kıyaslar gibi iki öncülden meydana gelmektedir. Öncüllerinin biri şartlı önerme, diğeri yüklemli önermedir veya her iki öncül de şartlı önermedir. Birinci öncülün daima şartlı önerme olması gereklidir. Bu nedenle ona “şartlı öncül” denir. İkinci öncül ise genellikle, “lakin”, “ancak”, “yahut” ve “hâlbuki” diye başlayan bir yüklemli önermedir. Buna da “seçmeli öncül” denir.⁵⁴

Şartlı öncül, sonucu içinde bulundurur ve iki parçadan meydana gelir. İlkinde “mukaddem”, sonrakine “tâlî” denir.⁵⁵ Seçmeli (istisnâî) öncül ise, şartlı öncülün taraflarından birisi veya bir tarafın karşıt halidir. Şöyle ki, seçmeli (istisnâî) öncül, şartlı önermenin iki tarafından biri (mukaddem veya tâlî) olarak yer alır ve bu iki taraftan birini ya vaz’ eder (olumlar/onaylar) veya ref’ eder (olumluluğu kaldırır/reddeder). Böylelikle diğer tarafın vaz’ını veya ref’ini gerektirir.⁵⁶ Birinci öncülü şartlı önerme, ikinci öncülü yüklemli önerme olan bu çeşit kıyasların sonuçları yüklemli önerme olur.⁵⁷

Seçmeli (istisnâî) kıyasın birinci öncülü kıyasın türünü belirler. Şartlı öncül ya bitişik şartlı önermeden ya da ayırık şartlı önermeden yapılır. Birinci öncülün bitişik yahut ayırık oluşlarına göre seçmeli (istisnâî) kıyas ikiye ayrılır.

aa. Bitişik Şartlı Seçmeli (İstisnâî) Kıyas

Bir öncülü bitişik şartlı önerme, diğer öncülü ise yüklemli önermeden meydana gelen kıyaslardır. Bu tür bitişik şartlı seçmeli (istisnâî) kıyaslarda ilk öncülün mukaddem ve tâlîsi “...ise” eklemiyle birbirine bağlanmıştır.

Bitişik şartlı seçmeli (istisnâî) kıyaslarda; yüklemli önerme olan ikinci öncül, bitişik şartlı önerme olan ilk öncüldeki iki taraftan birini, yani mukaddem veya tâlîyi ya da bunların karşıt halini seçmiş (istisnâ etmiştir). Başka bir deyişle mukaddem veya tâlîyi ya onaylamış ya da onaylamamıştır. Bundan dolayı da

sonuç, ikinci öncüle bağlı olarak, ilk öncülün mukaddem yahut tâlîsini onaylama veya onaylamama şeklinde ortaya çıkar.

Eş'arî, tevhid konusunu işlerken bu kıyas çeşidini kullanmıştır.⁵⁸ O, “Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilâhlar olsaydı, kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu. Demek ki, Arş’ın Rabbi Allah, onların nitelemelerinden uzaktır, yücedir.”⁵⁹ âyetini hareket noktası yaparak şöyle istidlâlde bulunur: Eğer dünyada düzen bozulmuyorsa, düzeni bozacak bir durum yok demektir. Düzenin bozulması, Allah’tan başka ilâhların bulunmasına bağlı ise ve düzen bozulmuyorsa, Allah’tan başka ilâhlar yok demektir. Bu durum Allah’tan başka ilâhlar bulunmadığının delilidir. Zîra düzen bozulmadan devam etmektedir.⁶⁰

ab. Ayırık Şartlı Seçmeli (İstisnâî) Kıyas

Bir öncülü ayırık şartlı önerme, diğer öncülü ise yüklemli önermeden meydana gelen kıyaslardır. Bu tür ayırık şartlı seçmeli (istisnâî) kıyasların ilk öncülü, ayrıklık bildiren “veya”, “ya..., ya da...” eklemleriyle kurulur. Bu eklemler, önermede seçeneklerin varlığını dile getirir.

Ayrık şartlı seçmeli (istisnâî) kıyaslarda; yüklemli önerme olan ikinci öncül, ayırık şartlı önerme olan ilk öncüldeki iki seçenekten birini, yani mukaddem veya tâlîyi, ya da bunların karşıt halini seçmiş (istisnâ etmiş)tir. Diğer bir ifadeyle mukaddem veya tâlîyi ya onaylamış ya da onaylamamıştır. Bundan dolayı da sonuç, ikinci öncüle bağlı olarak, ilk öncülün mukaddem yahut tâlîsini onaylayarak veya onaylamayarak elde edilir.⁶¹

Eş'arî, bu kıyas çeşidini tevhid konusunu açıklarken kullanmıştır. Şayet âlemin yaratıcısı birden fazla olsaydı, düzen bozulurdu. Elde edilen neticeye göre içlerinden biri veya her ikisi acziyete uğrardı. Bu durum her iki ilâhın da tek olarak yetersizliği anlamına gelir ve ikisinin de acziyetini ortaya çıkarır. Zîra birisinin kâdir olması diğerinin fiil ve kudretine engel olmayı gerektirir. Meselâ, ilâhlardan herhangi bir kimsenin yaşamasını istemiş olsa, diğeri de bunun aksine onun ölmesini istemiş olsa, kargaşa ortaya çıkardı. Böyle bir durumda her ikisinin isteğinin aynı anda meydana gelmesi imkân dâhilinde değildir. Çünkü aynı anda bir cismin hem canlı hem de ölü olması düşünülemez. Bu takdirde, her ikisi de diğeri terk etmedikçe fiilde bulunamayacaktır. Dolayısıyla her ikisinin veya ikisinden birinin isteği yerine gelmeyecektir. Bu her birinin diğerine engel olması anlamına gelir. Sonuçta her ikisinin dileği de gerçekleşmeyeceği için ikisinin de âciz olması gerekir. Aciz olan ise ilâh ve Rab olamaz.⁶²

Kelamda Allah’ın ‘bir’liğini ortaya koymaya yönelik bu delil ‘temânu’ delili olarak adlandırılmaktadır. Temânu, “birbirine engel olma, engelleme ve çekişme” gibi anlamlara gelmektedir. Allah’ın varlığı ve birliğini ispatlamada kullanılan bir delil olarak temânu, birden fazla ilâh olmasının aklen mümkün olama-

yacağı düşüncesinden hareket etmektedir. İlah, “*kendisinden daha üstün hiçbir gücün olmadığı varlık*” şeklinde tanımlandığında, zorunlu olarak ilâhın bir tek olması gerekir. Diğer bir ifadeyle ilâh, isim, sıfat ve fiillerinde ortak kabul etmez. Eğer birden fazla ilâh kabul edilecek olursa bu durumda evrende bir nizam ve düzenden değil de kaostan bahsetmemiz gerekir. Kur'an'da bu durum, şu şekilde izah edilmektedir: “*Allah evlat edinmemiştir. Onunla beraber hiçbir tanrı da yoktur. Aksi takdirde her tanrı kendi yarattığını sevk ve idare eder ve bir gün mutlaka onlardan biri diğerine üstün gelirdi.*”⁶³

Eş'arî, cismâniyyeti (antropoformizm) Allah'tan uzaklaştırırken bu çeşit kıyası kullanır. Cisim sözcüğüyle, ya Allah'ın uzunluğu, genişliği ve derinliği bulunan birleşik yapıda bir varlık olduğu kastedilmekte, ya da Zât-ı Bârî'nin sözü konusu nitelikleri taşımamakla birlikte cisim olarak adlandırılabilmesi ileri sürülmektedir. Eğer Allah'ın diğer cisimler gibi üç boyutlu bir varlık olması kastediliyorsa, bu imkânsız bir husustur. Zîra birleşik yapıdaki nesneler tek bir şey değildir. Birleşme en az iki şey arasında gerçekleşir, tek bir şey kendi kendisiyle birleşemez. Allah'ın tek bir varlık olduğu daha önce ispat edildiğine göre, O'nun birleşik nesneler gibi bir cisim olmadığı böylece ortaya çıkmış olmaktadır.⁶⁴

b. Karma (Hulfî) Kıyas

Karma (Hulfî) kıyas, kesin (iktirânî) bir kıyas ile seçmeli (istisnâî) bir kıyastan yapılır. Olmayana indirgeme (saçma) yolu ile kanıtlamada kullanılır.

İslâm mantıkçıları karma (Hulfî) kıyası şöyle tarif etmişlerdir: Sonucun doğruluğu, karşıtının iptali ile ispat edilen kıyastır. Yani, sonucun çelişiminin yanlışlığının ortaya konulmasıyla, sonucun kendisinin doğruluğunun ispat edildiği kıyastır.⁶⁵

Karma (Hulfî) kıyasta, ulaşmak (ispat edilmek) istenen neticenin karşıt halinin imkânsız olduğu ortaya konularak (saçmalığı gösterilerek), ulaşmak (ispat edilmek) istenen neticenin doğruluğu (hakikati) ortaya konulmaktadır.⁶⁶ Diğer bir ifadeyle, kanıtlanması istenen hükmün karşıt halinin imkânsızlığı gösterilerek o hükmün doğruluğuna hükmedilmektedir. Meselâ,

“Bir şey kendini yoktan var edemez.” hükmünü ispat etmek için, önce bu hükmün karşıtı olan “Bir şey kendini yoktan var eder.” hükmü ispat edilmek istenir. Eğer iddia edilen hükmün karşıtı kanıtlanamazsa, iddia edilen hükmün kendisi doğrudur, denilir. Şöyle ki,

“Bir şey kendini yoktan var edemez.” hükmü doğru olmazsa, “Bir şey kendini yoktan var eder.” hükmü doğru olur.

Eğer bir şey, kendini yoktan var etse, onun evvelce yok iken var olması gerekir.

Bir şeyin yok iken var olması imkânsız (bâtıl)dır.

Öyleyse “Bir şey kendini yoktan var edemez.”⁶⁷

Görüldüğü üzere, bu kıyas şeklinde eğer iddia edilen (ileri sürülen) bir hüküm (fikir) doğru değilse, bunun karşıt halinin (çelişğinin) doğru olması gerekir.⁶⁸

Eş’arî’nin Hulfi kıyas türündeki çıkarımları -aralarındaki farklılıklar nedeniyle- çeşitli başlıklar altında ele alınabilir.

a. Sebr ve Taksim (Bölümlere Ayırma ve İnceleme)

Hulfi kıyas kelâmî argümanlarda önemli bir konuma sahiptir. Bu çeşit kıyasta, ispatı veya nefyi istenen konu, iki veya daha fazla bölümlere ayrılır. Buna da “sebr ve taksim” denir.⁶⁹ “*Kuyu vb. şeylerin derinliğini öğrenmek için yoklayıp denemek*” manasındaki ‘sebr’ ile “*bölmek, parçalara ayırmak*” manasındaki ‘taksim’ kelimelerinin oluşturduğu bu terkip, istilâhi olarak, “*bir asılda illet olması muhtemel vasıfları ele alarak teker teker ele alarak geride kalan tek illetle hüküm vermek*” demektir.⁷⁰

Sebr ve taksim yönteminde konu ile ilgili olan şey, zihinde iki veya daha fazla kısımlara ayrılır. Aklen iki veya daha çok şeyin hem doğrulukta (sıhhat) hem de yanlışlıkta (fesad) bir araya gelmesi imkânsızdır. Yani bunların hepsinin bir arada doğru ya da hepsinin bir arada yanlış olması mümkün değildir. Önermelerden biri doğru olduğu zaman, diğeri yani karşıtı yanlış olmak mecburiyetindedir. İhtimaller sırayla ele alınıp değerlendirilir. Bu ihtimallerden geçersiz olanlar elenir. Geriye kalan ihtimal doğru olarak kabul edilir. Burada, ele alınan şeyin/durumun araştırılmasından ziyade, onunla ilgili olarak akla gelebilecek ihtimaller üzerinde durulmaktadır.⁷¹ Bu şekildeki akıl yürütme ile üç farklı sonuca ulaşılabilir; ya seçeneklerin bir kısmı kabul edilir ve diğeri kısmı reddedilir; ya bütün seçenekler reddedilir; ya da bütün seçenekler kabul edilir.⁷²

Kelâmcılar bu akıl yürütme biçimine mantıkçılardan, özellikle Aristo’nun kendisinden daha fazla bir değer atfetmişler ve bir savın kanıtlanmasına imkân verdiğini düşünmüşlerdir. Dolayısıyla kelâmcılar bu yöntemle, bir öncülün yanlışlığı ile diğerrinin kesin doğruluğuna ulaşmışlardır.⁷³ Onlar, ileri sürülen bir iddianın karşıt hali doğru kabul edilirse ne gibi saçmalıkların ortaya çıkacağını ve ileri sürülen iddiayı kabul etmekten başka çare bulunmadığını göstermeye çalışmışlardır. Mesela, bir şey hem hâdis hem de kadîm olamaz yani bir şeyin hem sonradan yaratılması hem de ezeli (öncersiz) olması kabul edilemez. Şayet onun hâdis olduğu kanıtlanırsa, kadîm oluşu yanlışlanır, eğer onun kadîm olduğu kanıtlanırsa hâdis oluşu geçersiz olur.⁷⁴

Sebr ve taksim yöntemini kullanan kelâmcılar öncelikle hükmün aslına uygun olabilecek bütün anlamları teker teker inceler. Hüküm için illet olabilecek

olanı tespit eder, illet olamayacak olanları eler. Meselâ, şarabın haramlığının sıvı, kırmızı, köpüklü olması ve sarhoşluk vermesi vasıflarından ilk üçünün ayıklanması sonunda “sarhoşluk verme” vasfı belirleyici illet olur.

Eş'arî titiz bir inceleme bütün ihtimalleri araştırır. Mümkün seçenekleri teker teker değerlendirir ve sonuca ulaşır. Bu yöntem, Eş'arî'nin Allah'ın cisim olup olmadığı ile ilgili mütalaası örnek verilebilir. Eş'arî “Allah cisimdir, mahlûkata/yaratılmışlara benzer” diyenlere şöyle delil getirir: “Eğer Allah, eşyadan bir şeye benzemiş olsaydı, ona, ya bütün yönleriyle benzer veya bazı yönleriyle benzerdi. Eğer Allah bütün yönleriyle eşyaya benzeseydi, bütün yönleriyle muhdes (yaratılmış) olması gerekirdi. Şayet Allah, eşyaya bazı yönlerden benzeseydi, benzediği yönüyle onun gibi muhdes olurdu. Çünkü birbirine benzeyen her iki şeyin benzedikleri husus aynı olması itibarıyla hükmü birdir/aynıdır. Muhdesin kadîm, kadîmin muhdes olması imkânsızdır.”⁷⁵ Eş'arî bu istidlâlinde, Allah'ın herhangi bir eşyaya benzemesinin iki ihtimalinin olabileceğini, bu ihtimaller çürütülürse Onun hiçbir şeye benzemediğinin kanıtlanmış olacağını düşünmektedir.⁷⁶

Eş'arî, *el-İbâne* adlı eserinde “yed” (yedeyn) yani “Allah'ın iki eli” kavramının analizini yaparken bu metoda (sebr ve taksim) başvurur. Örnek olarak zikrettiği âyet şöyledir: “Allah: Ey İblis! Ellerimle yarattığıma saygı ile eğilmekten seni ne alıkoymdu?”⁷⁷ Eş'arî, bu âyetle geçen “yed” (yedeyn) kavramını dört farklı anlamda değerlendirmiş, bu anlamları sırayla eleyerek tek bir seçeneğe indirmiştir.

* Yedeyn; iki nimet anlamındadır.

* Yedeyn; iki organ anlamındadır.

* Yedeyn; iki kudret anlamındadır.

* Yedeyn; Allah'ın “Celâl” sıfatlarını kahr ve gazab gibi anlamaktır.

Eş'arî, bu seçenekleri öncelikle Arap dili ve grameri açısından değerlendirmiş ve bütün anlamları tek tek irdelemiştir. Yaptığı değerlendirme sonucunda bu kelimenin, ‘Allah'ın Celâl sıfatı’ anlamı haricindeki anlamlarının Kur'an'da kullanılan manayı yansıtmadığını söylemiştir. Eş'arî, bu dört ihtimalden ilk üçünü elemiş, sonuncu ihtimali doğru kabul etmiştir. O, yaptığı bu araştırma ile bu mananın, dil ve anlatım kurallarına en uygun anlam olduğu görüşüne ulaşmıştır.⁷⁸ Eş'arî, Allah'ın “ilâhlıkta birliğini” ispat etmek ve onun her türlü cismâniyetten uzak olduğunu kanıtlamak için yine aynı yöntemi kullanmıştır.⁷⁹

Sebr ve taksim metodu bugün de kullanılmaktadır: “Acaba onlar herhangi bir yaratıcı olmadan mı yaratıldılar? Yoksa kendileri mi yaratıcıdırlar?”⁸⁰ âyeti ile ilgili olarak üç ayrı ihtimal düşünülmektedir.

* Onlar, herhangi bir yaratıcı olmaksızın yaratıldılar.

* Onlar, kendi kendilerini yarattılar.

* Onlar, kendilerinden başka bir yaratıcı tarafından yaratıldılar.

Bu üç ihtimalden birinci ve ikinci ihtimal eleniyor, üçüncü ihtimal doğru kabul ediliyor. Böylece, Allah'ın insanları yarattığı sonucuna varılıyor.⁸¹

b. Muhâlifin Deliliyle Akıl Yürütmede Bulunmak

Eş'arî'nin çalışmalarında kullandığı bu metot, karşı tarafın kendi delilleriyle görüşlerini çürütme ve bu yolla onun yanlışlığını ortaya koyma çabasıdır. Eş'arî, Allah'ın bütün mahlûkatı yarattığını kabul eden, ancak bu mahlûkatı öldürdükten sonra tekrar diriltmesini kabul etmeyenlere örnek verir: "Allah, insanı ilk kez örneksiz bir şekilde yarattığına göre niçin ona ikinci kez yeniden hayat vermesin?"⁸²

Hikmetli fiilin ancak ilim ve irade ile ortaya konacağını söyleyen Eş'arî, Allah'ın fiillerinin hikmetli olduğunu kabul eden Mu'tezile ve diğer muhâlif gruplara şöyle der: "Şayet O'nun fiillerinde hikmeti kabul ediyorsanız, O'nun ilim sahibi olduğunu da kabul etmelisiniz."⁸³ Mu'tezile ve diğerler muhâlif gruplar, şayet hikmetli fiilin sahibinin bilgisi olduğunu kabul ediyorlar ise, aynı şeyi Allah için de kabul etmeleri gerekir.

Bu durum her konuda Allah için söylenen şeyi insan için söylenen şeyle kıyaslayacak bir yaklaşıma yol açmamalıdır. Varlıksal olarak ve bilgisel düzeyde iki farklı varlığın kıyaslanması her zaman doğru sonucu doğurmayabilir. Mesela, Allah'ın ilmi ile insanın ilmi aynı değildir. Nitekim "âlimlik" Allah için olmazsa olmaz bir vasıf iken insan için olmazsa olmaz bir vasıf değildir.⁸⁴

c. Muhâlifin Fikrinin Muhal Olduğunu İspatlamak

Eş'arî'nin çalışmalarında kullandığı bu metot, karşı tarafın fikrini çürütmek, iddiasını zayıflatmak, dayanaklarını yok etmek ve bu şekilde onun yanlışlığını kanıtlama çabasıdır.⁸⁵ O, bu tür akıl yürütmeleri çokça kullanır.

Eş'arî, birden fazla ilâh kabul edenlerin görüşlerini tenkit ederken, aynı konu veya durumla ilgili olarak, iki ilâhın farklı iki şeyi istemesi halinde, aynı anda farklı iki isteğin gerçekleşmesi gerektiğini söyler. Bu durumda hayat ve ölüm, hareket ve sükûn gibi birbiriyle karşıt olan şeylerin aynı anda var olmaları gerekecektir. Bu imkânsızdır, düşünülemez. Bu nedenle, ilâhlardan yalnızca birinin iradesinin gerçekleşmesi gerekir ki, bu ilâhlardan birinin diğerine tabi olması zorunluluğunu ortaya çıkarır. Bu şekildeki bir zorunluluk ilâhlık vasıflarıyla karşıtlık içerir, zira iradesi gerçekleşmeyen ilâh âciz duruma düşmüş olacak ve tanrılık vasfını yitirmiş olacaktır.⁸⁶ Bu nedenle iki ilâhın olması görüşü bâtıldır.

d. İki Mukaddimeyi/Öncülü Bir Neticeye Göre Düzenlemek

Eş'arî'nin çalışmalarında kullandığı bu metotta, iki önerme istenilen neticeyi verecek formda düzenlenir.⁸⁷ Burada iki önerme doğru olarak kabul ediliyorsa, bunlardan elde edilecek sonuç da doğru kabul edilir. Mesela,

Hâdislerden hali olmayan hâdistir.

Âlem hâdislerden hali değildir.

O halde Âlem hâdistir.

Bu kıyas anlayışı, genel olarak kabul edilen asıl esaslar üzerinde fikri münakaşalar yapmak, asıl kurallara ters düşmeden yorumlarda bulunmak şeklinde açıklanabilir.

Allah'ın "Kelâm" sıfatı, kadîm veya hâdistir. Eğer hâdis ise, kendi zatı ile kâimdir. Zîra zat olmaksızın, o zat ile ilgili bir sıfat da olamaz. Bu da ya kendi nefsinde ya da başka birinde yaratması ile mümkün olur. Kadîm varlık kendi nefsinde yaratamaz. Bu sıfatın başka birinde yaratılması, yani bu sıfatın kendisine hitap edilen bir nesne konumunda bulunması imkânsızdır. Bu sıfatlar başka birinde yaratılırsa, bu sıfatın bulunduğu başka bir cisim gerekir. Bu durum onun öncesinde bulunması gereken ikinci bir sözün varlığın zorunlu kılar. Çünkü "kün" (ol) emri ile yaratılması gereken bir mümkün varlık, bu emri dile getirebilecek yaratıcı ve yaratıcının kelâm sıfatına ihtiyaç duyar. Bu sıfat başka bir cisimde yaratılırsa, o cismi yaratma anında, hangi bedende kimin sıfatı olduğu sorunu ortaya çıkar. Söz ile yaratma arasındaki münasebet, ardı ardına dizili sonsuz sayıda sözün varlığını (teselsül) gerektirir ki aklen geçersiz bir husustur.⁸⁸

2. Tümevarım (İstikrâ/Endüksiyon)

Zihnin, özelden genele, tikelden tümele, parçadan bütüne, örnekten kurala (kaideye) veya tek tek olgulardan ve olaylardan genel yasalara ulaştıran (yük-selten) akıl yürütmeye "tümevarım" (istikrâ) denir. Başka bir ifade ile tümevarım, bir bütünün parçalarına dayanarak o bütün hakkında hüküm vermektir.⁸⁹

Tümevarım şeklindeki bir akıl yürütmede zihin, tümdengelim tam aksi yönünde hareket eder. Tümdengelim, tümelden tümele veya tümelden tikele doğru hareket ederken, tümevarım tikelden tümele doğru hareket eder. Tümevarımda kaplamı dar olandan kaplamı geniş olana geçiş vardır. Bu yönüyle tümevarım için, bir çıkarımdan ziyade bir genele varma, bir tümele ulaşma söz konusudur.

Aristoteles, tümevarımı; "tikelden tümele veya bölümcül (haller)den bütüncül'e (hususî'den umumi'ye), bilinen'den bilinmeyen'e, geçiş" olarak tarif eder.⁹⁰ Ona göre tümevarım; "zihnin bölümcül ve çokluk halindeki verilerden umumi, birlik ve birleşmiş neticeler teşkil eden kavramlar ve hükümler çıkardı-

ğı ameliyelerin bütünüdür".⁹¹ Aristoteles'te tümevarım; *"Her kanaat, gerçekte kıyasla kazanılır veya tümevarımdan çıkar."*⁹²; *"Gerçekte, biz ancak tümevarım veya ispat yolu ile öğreniriz."*⁹³ ifadelerinde olduğu gibi çok büyük bir öneme sahiptir. Çünkü mantığın özünü teşkil eden kıyasın temelinde, tümevarım vardır.⁹⁴

Kıyas, bir takım genel kurallardan, ilkelerden hareket eder. Aristoteles'te doğuştan fikirler olmadığına göre,⁹⁵ bu genel fikirler nasıl elde edilir? Aristoteles bu soruya; *"O hâlde bize ilkeleri bildirenin gerekli olarak tümevarım olduğu apaçıktır."*⁹⁶, *"İspat, bütüncül ilkelerden itibaren, tümevarım da bölümcül hallerden itibaren yapılır. Ama bütüncüllerin bilgisini tümevarımdan başka yolla elde etmek imkânsızdır."*⁹⁷ cevaplarını vermektedir. Tümevarımın doğasında, insanı tikel bir bilgidan tümel bir bilgiye yöneltme vardır⁹⁸ ve bu tümel bilgiler ile kıyas yapılır.

Aristoteles'e göre tümevarım, bütüncülü bölümcülerden çıkarır; ispatın dayanakları olan ilk ve dolaysız (vasıtasız) prensipleri (ilkeleri) bulur, sağlar. Tümevarım, ilmi ispatta öncülleri sağlaması bakımından ilmin verimli kaynaklarından biri, onun başlıca aletidir. Denebilir ki, Aristoteles'e göre tümevarım ispatın son kaynağını teşkil etmektedir.⁹⁹

Tümevarımın sonuç önermesi, öncüllerin kaplamasını aşan bir özelliğe sahiptir. Yani varılan sonuç, öncüllerle sınırlı kalmaz, onları daha ileriye götürür. Tümevarım, olguların bilgisinden bu olguları idare eden yasaların bilgisine ulaştırır. Tümevarım ikiye ayrılır: Birincisi, Aristoteles anlayışının hâkim olduğu ve genellikle klasik mantıkçıların incelediği tam tümevarım; ikincisi de, Francis Bacon'la birlikte başlayan ve Stuart Mill'in ele alıp geliştirdiği, mantıkçıların yanında bilim felsefecilerinin de araştırma konusu yaptığı, özellikle pozitif (fizik, biyoloji ve kimya gibi deneysel) bilimlerde kullanılan eksik tümevarımdır.¹⁰⁰ Tam tümevarımda sonuç zorunlu, eksik tümevarımda ise sonuç olumsaldır.

İslâm mantıkçılarına göre; tam tümevarım (istikrâ-i tam) ve eksik tümevarım (istikrâ-i nâkıs) olarak ikiye ayrılan bu iki çeşit tümevarım (istikrâ) arasındaki fark; birincisinde (istikrâ-i tam) sonucun zorunlu, ikincisinde (istikrâ-i nâkıs) ise muhtemel olmasıdır. İslâm mantıkçılarının üzerinde durduğu, yalnızca birinci tür tümevarım (istikrâ)dır.¹⁰¹

a. Tam Tümevarım (İstikrâ-i Tam)

Tam tümevarım, genel hatlarıyla şu şekilde tanımlanmaktadır: Bir bütünü meydana getiren parçaların tamamını veya bir sınıfın üyelerinin (bireylerinin) hepsini incelemek suretiyle, o bütün veya sınıf hakkında hüküm vermektir. Buna "şekilsel/biçimsel/formel tümevarım" da denir.¹⁰² Meselâ,

Pazartesi, Salı, Çarşamba, Perşembe, Cuma, Cumartesi ve Pazar günlerinin her biri 24 saattir.

Pazartesi, Salı, Çarşamba, Perşembe, Cuma, Cumartesi ve Pazar haftanın bütün günleridir.

O hâlde haftanın günleri 24 saattir.

Bu akıl yürütmeye hafta bir bütündür. Bu bütünün parçaları olan günler teker teker sayılıp, parçalar (günler) hakkında verilen bir hüküm, sonuçta, bütün (hafta) hakkında da verilmektedir.

İlk defa Aristoteles'in incelediği tam tümevarım, onu takip eden klasik mantıkçılar tarafından bir mantık problemi olarak ele alınmıştır. Örnekte de görüldüğü gibi tam tümevarımda sonuç zorunludur.¹⁰³

Aristoteles, şöyle der: "Tümevarım veya tümevarımlık kıyas, uçlardan birine dayanarak öbürünün orta terime yüklendiğini çıkarmaktan ibarettir. Sözgelimi, A ile G arasında B orta terim olmak üzere, A'nın, B'ye ait olduğu G vasıtasıyla ispat olunacaktır: İşte gerçekte, tümevarımlarımızı biz böyle yaparız. A'nın uzun yaşamak, B'nin safradan mahrum olmak, G'nin de, sözgelimi, insan, at ve katır gibi uzun ömürlü fertler demek olduğunu kabul edelim. O zaman A, G'nin bütününe aittir; çünkü safrasız her hayvan uzun yaşar. Fakat B (safradan mahrum olmak) de her G'ye aittir. Öyleyse G, B ile aks olunur ve orta terimin G'den daha çok kaplamı olmazsa, gerekli olarak A, B'ye ait olur."¹⁰⁴

Aristoteles'in kullandığı terimlerle tümevarım şu şekilde yapılır:

İnsan, at ve katır uzun ömürlüdür.

Bütün safrasız hayvanlar insan, at ve katırdır.

Öyleyse bütün safrasız hayvanlar uzun ömürlüdür.

Burada tümevarımın mümkün olması için; küçük terim (safrasız hayvanlar) ile orta terimin (insan, at ve katır) eş değer olması gerekir. Çünkü birinci önermenin konusu olan "insan at ve katır" yerine, sonuçta konu olarak "bütün safrasız hayvanlar" alınmıştır. Bunun anlamı, bu tür tümevarımda sayımın tam olması gerektiğidir.¹⁰⁵

İslâm mantıkçılarına göre tam tümevarım; bir tümelin bölümlerinin hepsini dikkate alarak o tümele varmaktır. Yani bir bütünü meydana getiren parçalarının hepsini inceleyerek, o bütün veya sınıf hakkında hüküm vermektir. Meselâ,

Bütün cisimler ya cansız ya bitki ya da hayvandır.

Hâlbuki bunların her biri (cansızlar, bitkiler ve hayvanlar) yer kaplar.

Öyleyse bütün cisimler yer kaplar.¹⁰⁶

Tam tümevarım, genel olarak iki şekilde eleştirilmektedir:

* Birincisi, bu şekildeki bir akıl yürütme verimsizdir. Meselâ, haftanın günlerinin 24 saat olduğunu, tek tek bütün günleri sayarak çıkartmak basit bir tolojidir, yeni bir şey vermez, aynı şeyin tekrarından ibarettir.

* İkincisi, tam sayım, her zaman mümkün değildir, ancak basit gruplar, kümeler, takımlar tamamen sayılabilir. Meselâ, bir sınıfta bulunan öğrenciler, gezegenler vs. için tam tümevarım uygulanabilir, fakat türler için durum farklıdır. Türlerin tam sayımı, pratik bakımdan mümkün değildir.

b. Eksik Tümevarım (İstikrâ-i Nâkıs)

Eksik tümevarım; bir bütünü meydana getiren parçaların tamamına veya bir sınıfın üyelerinin (bireylerinin) hepsine değil de, bir kısmına dayanarak o bütün veya sınıf hakkında hüküm vermektir. Buna “büyültücü, genişletici, bilimsel, hatta gerçek tümevarım” da denir. Eksik tümevarım, kesin bilgi değil zannî bilgi içerir, sonuç tam değildir, zorunlu da değildir.

Eksik tümevarım, yaygın olarak kullanılan akıl yürütme yollarından birisidir. Bu akıl yürütme türü, hemen her insan tarafından kullanılmakta ve ona göre bazı çıkarımlar yapılmaktadır. Fakat eksik tümevarım, bazı meseleleri de beraberinde getirmiş, oldukça karışık soruları ortaya çıkarmıştır. Bu sebeple, birçok düşünür, eksik tümevarımla ilgili meseleleri çeşitli şekillerde ele almış ve çözmeye çalışmıştır. Ancak bir çözüme varıldığını söylemek de oldukça zor gözükmektedir.¹⁰⁷ Meselâ,

İnsan, at, inek, koyun, ... bir şeyi çiğnerken hep alt çenelerini oynatırlar.

İnsan, at, inek, koyun, ... hayvandır.

Öyleyse bütün hayvanlar bir şey yerken alt çenelerini oynatırlar.

Burada, az sayıda hayvan üzerinde yapılan gözleme dayanarak genel bir hüküm verilmiştir. Bir bütünü meydana getiren fertlerin (öğelerin) hepsi değil de, bir kısmı/kaçı araştırılarak tümel bir sonuca ulaşılmıştır. Yani, tikelden tümele veya yasaya varılmıştır. Bu durum eksik tümevarımın en temel özelliğidir. Bu nedenle, bu tür tümevarımlar kesin bilgi (yakın) ifade etmez, ancak zannî bilgi ifade ederler.

Eksik tümevarımda, zikredilmeyen herhangi bir durumun zikredilen durumun tersi olma ihtimali de vardır. Zîra bu tür kıyasların sonucu ne tamdır, ne de zorunludur. Tam değildir, istisnâsı bulunabilir; çünkü tabiattaki tüm bireyleri (fertleri) yoklamak veya saymak fiilen mümkün değildir. Zorunlu değildir, çünkü aksi düşünülebilmiştir.

Sözgelimi yukarıdaki örnekte bütün hayvan türlerini inceleme imkânı yoktur. Timsah bir şey yerken alt çenesini değil, üst çenesini oynatmaktadır. Hayvanların çoğu için doğru olan bu hüküm, timsah için doğru değildir.

İslâm mantıkçılarına göre eksik tümevarım; bir tümelin bazı bölümlerini nazarı dikkate alarak o tümel hakkında hükme varmaktır. Yani bir bütünü meydana getiren bölümlerin hepsine değil de, bir kısmına dayanarak o bütün hakkında hüküm vermektir.¹⁰⁸

Yukarıda zikredilen örnek İslâm mantıkçılarının kitaplarında şu şekilde yer almaktadır:

İnsanlar, hayvanlar ve kuşlar bir şeyi çiğnerken alt çenelerini hareket ettirirler.

Bütün hayvanlar ya insandır ya hayvandır ya da kuştur.

Öyleyse bütün hayvanlar bir şey çiğnerken alt çenelerini hareket ettirirler.¹⁰⁹

Eş'arî tümevarıma dayanan bir akıl yürütme yaparak yargıya ulaşmayı eleştirmez. O, tümevarımın eksik yapılması nedeniyle hükmün genele yayılmasının zorunlu değil ihtimali bilgi veriyor olması yönüyle ilgilenir.¹¹⁰

Eş'arî, evrenin kıdemini savunan kimseleri muhatap alan varsayımsal tartışmasında, genel olarak eksik tümevarımın kesin bilgi vermediğini kabul eder: O, evrenin kıdemini iddia eden birinin bunu müşâhede gibi bir bilgi vasıtasıyla temellendiremeyeceği kanaatindedir. Öncelikle insan müşâhede gibi bir tecrübeye açık değildir. Bu yönüyle evrenin kıdemi tecrübî bir bilgi değildir. Eş'arî'ye göre bu iddia yalnızca siyah ırdan insan gören birinin başka bir ırdan insanların olmasını inkâr etmesi gibidir. O, bunun eksik tecrübeye dayalı, yanlış bir hüküm olacağı kanaatindedir.¹¹¹

Eş'arî tümevarımın zorunlu bilgi doğurmadığını kabul eder. Bununla birlikte onun müstağni kalınamayacak bir metot olduğunu da farkındadır. O, şu istidlâlinde tümevarımı kullanır: "Allah'ın hikmetli fiilleri, O'nun Kâdir ve âlim olduğuna delâlet eder. Hikmetli fiiller kendisinden sâdir oldukları kimsenin âlim ve kâdir olduğunu gösterir. Çünkü bu bizim aramızda böyledir."¹¹² Burada o, hikmetli fiilde bulunanın âlim ve kâdir oluşunun tecrübelerimizle sabit olmasından hareket eder ve tecrübe edemediklerimiz hususunda da aynı hükmü verir. Böylece her hikmetli fiil sahibinin kâdir ve âlim oluşuna ulaşır. Daha açık hale gelmesi için önermelerle şöyle ifade edilebilir:

Müşâhede ettiğimiz varlık(insan)lardaki tecrübelerimiz hikmetli fiilde bulunanların âlim ve kâdir olduğunu göstermektedir.

Her hikmetli fiilde bulunan varlık âlim ve kâdirdir.

O halde fiillerinde hikmet bulunan Allah da Âlim ve kâdirdir.

Eş'arî böyle bir akıl yürütmenin geçerliliğine olasılık kabul edildiği takdirde karşı çıkmamaktadır. Zira insanın tüm bilgileri zorunlu bilgi türünde değildir.¹¹³

Eş'arî âlemin hâdis oluşu hakkında yaptığı gözlemleri genelleyerek Allah'tan başka her şeyin hâdis olduğunu söylemekte ve böylece tümevarım yapmaktadır. İnsan embriyodan başlayarak çocukluk, gençlik ve ihtiyarlık safhalarını geçirir. Bitkiler çekirdekten başlayarak fide, genç fidan, ağaç sonra da kuruma hallerini geçirir. İşte bu örneklerle bakılarak tüm eşyanın değişmekte olduğuna hükmedilir. Değişen bir şeyin ise kadîm olamayacağı öncülü de basamak yapılarak tüm evrenin hâdis, evren cinsinden olmayan Allah'ın ise kadîm olduğu sonucuna varılır.¹¹⁴

3. Analoji (Temsîl / Benzerliğe Dayalı Kıyas)

Analoji, zihnin olay ve nesnelerden hareketle benzer olay ve nesnelere doğru yürüyüşüdür. Analoji, tümdengelim ve tümevarımın bir sentezi (karışımı) gibi görülebilir. Bir olay ya da nesnedeki özelliğin, başka bir olay ya da nesnede olacağı varsayımıyla tümevarıma benzer. Benzetilen özelliğin içkin olarak yüklenmesiyle de tümdengelimine benzer.¹¹⁵

Analojide sonuç öncülleri aşan bir niteliğe sahiptir. Tekil örneklerden yola çıkılarak yine tekil sonuçlara ulaşılır. Ulaşılan sonuç, zorunluluk ifade etmez, bir imkân ifade eder. Öncüllerin doğruluğu, sonucun doğruluğu için bir imkân sağlar, ama onu ispatlamaya yetmez. Ortak özellik, yani benzerliğin sayısı arttıkça sonucun doğru olma imkânı da artar.

Analojiye genellikle tümevarımın bir türü gözüyle bakılmaktadır. Bir takım ortak özelliklere dayanılarak bir başka özelliğin de ortak olacağı sonucuna varmak, temelde tümevarım niteliğine sahip bir akıl yürütme olsa bile, bazı yönlerden farklı olduğu kuşkusuzdur. Tümevarımda, öncüller tek tek toplanan bazı gözlemleri, sonuç ise bir genellemeyi dile getirir. Tümevarımın temel özelliği, bazı nesneler için doğru olan bir özelliği o nesneleri kapsayan tüm bir sınıf için doğru saymaktır. Analojide ise, ne öncüller tek tek toplanan bir gözlem niteliği taşır, ne de sonuç bir genelleme dile getirir. Tam tersine, tikel bir önerme olan sonucun, ortak özelliklerle bir başka özelliğin arasındaki ilişkiyi dile getiren bir genellemeye dayandığı söylenebilir.¹¹⁶ Tümevarımda tekilden tümele bir geçiş varken analojide tikelden tikele bir geçiş söz konusudur. Meselâ,

Adana ve Mersin Çukurova bölgesindedir.

Adana her mevsim nemlidir.

Öyleyse, Mersin de her mevsim nemli olmalıdır.

Yapılan bu akıl yürütme bir analojidir. İlk öncülde, iki şehir arasında coğrafi konumları bakımından bir benzerlik kurulmuş; ikinci öncülde ise nem durumu belirtilmiştir. Bunun sonucunda, Adana ve Mersin aynı coğrafi bölgede yer almaları sebebiyle nem miktarlarının da benzer olması gerektiği sonucu çıkarıl-

mıştır. Analojiye dayanan bu şekildeki bir akıl yürütmede, “*Aynı coğrafi bölgede yer alan iller aynı iklimsel özelliklere sahiptir.*” genellemesi üstü kapalı (örtük) olarak vardır.

Aristoteles’e göre analoji yoluyla akıl yürütme; ne bölüm’den bütün’e, ne bütün’den bölüm’e, (ne hususi’den umumi’ye ne de umumi’den hususi’ye) giden bir kıyastır. Bilakis, iki hususi hal aynı terime tabi olduğu ve bunlardan biri bilindiği zaman, bölüm’den bölüm’e (hususî’den hususî’ye) giden bir kıyastır.¹¹⁷ Hususî’den (tikel) gidilerek bütüncül (tümel) elde edildiği hâlde, bu bütüncül (tümel) analoji yoluyla yapılan akıl yürütmede (istidlâlde) elde edilen bütüncül (tümel) değildir.

Analoji ile yapılan akıl yürütmelerde (istidlâllerde) bir hâlden, benzeri veya yakın bir başka hale geçilmektedir. Ama hiçbir zaman hallerin bütünü’ne (tamamına) geçilemez. Bu özellik analojinin tümevarımdan daha güçsüz olduğunu gösteren bir delil olarak kabul edilebilir.¹¹⁸

Aristoteles’e göre, analojinin incelenmesi tümevarımlık ve tümdengelimlik deliller için de faydalıdır. Çünkü benzer bölümcül hallerin tümevarımıyla, bütüncülü çıkarmayı düşünürüz.¹¹⁹

Aristoteles, tümevarımı çoğu kez analojiye yaklaştırmıştır. O, “*analoji noktalarını bilmeden, tümevarım yapmak kolay değildir.*” demek suretiyle tümevarımda analojinin yerine ve rolüne işaret etmiştir.¹²⁰ Analoji “*ferdi olan’dan ferdi olan’ı, hususî’den hususî’yi çıkarma*” olduğuna göre, tümevarımda analojinin bulunduğu kabul edilebilir. Ancak bunlar asla birbirinin aynı değildir. Aristoteles’in bunları ayırt ettiği de muhakkaktır.¹²¹

İslâm mantık eserlerindeki, analoji (temsîl) tanımları şu şekilde bir araya getirilebilir: Analoji (temsîl), bir akıl yürütme yolu olarak, iki şey arasındaki benzerliğe dayanarak, birisi hakkında verilen bir hükmü, bu benzerlikten dolayı diğeri hakkında da vermektir. Kısaca ifade etmek gerekirse analoji (temsîl), zihnin özelden özele (tikelden tikele) gitmesidir.

İslâm mantıkçılarına göre analoji (temsîl), kesin bilgiyi (yakini) elde etmede yetersizdir, zannî sonuç verir. Şöyle ki, analoji (temsîl)de, öncüllerle sonuç arasında zorunlu bir bağ yoktur. Çünkü iki şeyin bir konuda birbirlerine benzemeleri diğer şeylerde de birbirlerine benzemelerini gerektirmez. Bu nedenle analoji (temsîl) ile verilen hüküm, daima ihtimal olarak kalır, zorunluluğu gerektirmez. Bununla birlikte analoji (temsîl)de ortak niteliklerin sayısı ne kadar fazla olursa, sonucun doğru olma ihtimali de o kadar fazla olur.¹²²

Analoji ile elde edilen hüküm ihtimalî olduğu için ancak başka yöntemlerle de denetlemek kaydıyla doğru sonuçlara ulaşılabilir. Analoji’yi tek başına bir kanıt olarak almak risklidir ve başka yöntemlerle denetlenmediği takdirde güvenilir bir ispatlama değildir. Bununla birlikte birçok keşif bu yolla yapılmıştır.

Analoji, tabiat (doğa) bilimlerinde ve sosyal bilimlerde çok sık kullanan bir akıl yürütme şeklidir.¹²³

İslâm hukukunda analojiye “kıyas-ı fikhî” (fikhî kıyas) denmektedir. Bu, fıkhîta çok kullanılan bir akıl yürütme yoludur. Fakat mantıkçılar bu tür kıyası mantıki kıyastan saymazlar.¹²⁴

İslâm dünyasında kıyas fikri, Aristoteles mantığı bilinmezken de vardı. Ancak bu kıyas, Aristoteles mantığındaki kıyastan farklıdır ve mantıktaki kıyasla aynı yapıda değildir. Bu kıyas, yapısı itibarıyla mantıktaki analojiye tekabül eder. Hz. Peygamber döneminden itibaren fakih sahabeler ve onlardan sonra gelen fakihler tarafından bu kıyas kullanılmıştır.¹²⁵

Fıkıh usûlü âlimlerinin kullandığı bir terim olarak kıyasın istilâhi anlamlarından bazıları şu şekildedir:

Kıyas; hakkında nass bulunmayan, -hükmü belli olmayan- bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak illet dolayısıyla, hakkında nass bulunan -hükmü bilinen- meseleye göre açıklamak ya da o meselenin hükmüne bağlamaktır.¹²⁶

Kıyas; Kur'an, sünnet veya icmâda hükmü bulunmayan bir meseleye, aralarındaki illet birliği sebebiyle, bu kaynaklardan birinde yer alan meselenin hükmünü vermektir.¹²⁷

Kıyas; hakkında hüküm bulunmayan olayı, hükmün nedeninde birleştirdikleri için, hakkında hüküm bulunan bir olaya hükümde ilhak etmektir.¹²⁸

Başka bir tarife göre kıyas; hakkında Kitab veya Sünnet nass'ı bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak illet dolayısıyla, hakkında Kitab veya Sünnet nass'ı bulunan meselenin hükmüne bağlamaktır. Yani nass ile hükmü bilinmeyen bir meseleyi, nass ile hükmü bilinen meseleye göre açıklamaktır.

Buna göre müçtehit tarafından içtihat yapılarak elde edilen hükümler, kıyas yoluyla Kitap ve Sünnet'e dayandırılmış olur; zîra dinî hükümler, ya doğrudan doğruya nass'a dayanır veya kıyas yoluyla nass'a yüklenir. Kıyas hakkında İmam Şâfiî şöyle der: *“Bir Müslüman'ın karşılaştığı her meselenin zarûrî bir hükmü vardır. Eğer bu hüküm açıkça mevcutsa aynen ona uyması, değilse hakikate uygun şekilde içtihat yaparak ona olan delâleti araması gerekir. İctihat da kıyas demektir.”*¹²⁹

Fıkıh usûlü bilginleri bu kıyasla, hakkında nass bulunmayan konularda dinin genel esas ve maksatlarına göre hükümler koymayı, ortaya çıkan problemlere akıl yürüterek çözümler üretmeyi, kastediyorlardı.¹³⁰

Bu kıyas esasına göre, birbirine benzeyen meselelerin hükümlerinde de benzerlik bulunmalıdır. İslam hukukundaki kıyas, insan aklının fitrî olarak kabul ettiği bir şeydir; zîra benzer ve sebepleri aynı olan şeyleri birbirine bağlamak esasına dayanmaktadır.

Mantıkî delillerin ortaya koyduğu bütün neticeler üzerindeki akıl yürütme de, benzer şeyleri birbirine bağlamak esasına dayanmaktadır. Dolayısıyla hakikatteki benzerlik, hükümde eşitliği gerektirmektedir.¹³¹

Fık'hî kıyasın hangi hallerde doğru, hangi hallerde yanlış olacağının ölçütlerini veren Gazzâlî'ye göre, "Kıyas, iki olay arasında bulunan bir hükmün veya vasfın olumlanması (tasdik) veya olumlanmamasını (inkârı) içeren ortak bir özellik sebebiyle, bir hükmü her ikisine de vermek ya da vermemek amacıyla, bilineni bilinmeyene yüklemektir. Bu vasfı birliği, hükümde birliği gerektiriyorsa, yapılan hamletme işlemi doğru bir kıyas, hükümde birliği gerektirmiyorsa yapılan işlem, geçersiz bir kıyas olur."¹³²

Fık'hî kıyasın ne işe yaradığı, önemli bir münakaşa konusu olmuştur. Yani, fık'hî kıyas ile yeni bir hüküm elde edilmekte midir, yoksa sadece tümel (genel) bir hükmü tikele (özele) uygulamaktan mı ibarettir? Bazı usûlcülere göre kıyas, dinî nasstaki sebebe (illet) dayanılarak, icmâli hükmün tafsili hükümlere dönüştürülmesidir. Bazılarına göre de, yalnızca nassta bulunmayan bir sebep (illet) nedeniyle verilen hükümdür.¹³³

"Fıkıhtaki kıyasın, sonucu zorunlu değil zannî bir hükümdür Yani bir çeşit içtihatdır. Kıyas yoluyla yapılan içtihadın hükmü, kıyas yapan fakihe göre gerçektir; Şafî'nin ifadesiyle, zâhirde hak, bâtını ise, Allah bilir. Buna göre kıyas, hukukî normun (fıkıhta nassın) alanını genişletmektir. Bunun esasını da hâdiseler arasındaki benzerlik teşkil eder."¹³⁴

Yukarıda da ifade edildiği gibi fık'hî kıyas mantıktaki kıyasın değil, analoginin karşılığıdır. Eskiler buna "temsîl" der. Bazı usûlcüler de "istihsân" tabirini kullanmışlardır.¹³⁵

Fık'hî kıyas, dinî bir hükmü ispat etmez, aksine haddi zâtında var olan hüküm ortaya çıkarır. Kıyas terimi, özellikle Hanefî usûlünde "genel kural" anlamında sıkça kullanılır ve bu anlamda amaç "genel kuraldan cüz'îye geçiş" tir.¹³⁶

Temelde biraz farklılıklar olsa da her iki kıyas işleyiş itibarıyla aynı yapıdadır ve her iki kıyasın unsurları birbirine denk gelmektedir. Analoji, tümevarıma dayanan varsayımsal (hypotetique) bir tümdengelimdir. Buna karşılık fık'hî kıyas, iki fikir yahut iki kanuna dayanan çok ince ilmi bir tümevarım çeşidine dayanmaktadır. Bunların birincisi, illiyet fikri veya illiyet kanunudur: "*Her mâlulün bir illeti vardır.*" Aslında hüküm illetten dolayı sâbit olmuştur. İkincisi, hâdiselerin meydana gelişindeki ittîrad (yeknesaklık) kanunudur: "*Bir illet benzer şartlar altında yine aynı mâlulü meydana getirir.*" O halde eşyada belli bir nizâm ve hâdiselerin oluşumunda da bir yeknesaklık söz konusudur.¹³⁷

Meselâ, fık'hî kıyasta, nebîz'in¹³⁸ haram olması, sarhoşluk verme özelliği sebebiyledir. Sarhoşluk verme illetinin tespiti için nebîz incelenir; onda bu özellik bulunursa, genele (sarhoşluk veren şeylere) verilen dini hüküm (haram) ona

da verilir. Bu yapılırken hem tümevarıma, hem de tümdengelimine başvurulur. İçecekleri tek tek inceleyip sarhoşluk verici olanları tespit etmek bir tümevarımdır.¹³⁹

Üzüm suyundan yapılan şarap sarhoşluk verdiği için haramdır.

Nebiz de sarhoşluk vermektedir.

O hâlde Nebiz de haramdır.

Nebiz, sarhoşluk vermek yönüyle üzümünden yapılan şaraba benzer. Bu nedenle, şarap ile nebiz arasındaki bir benzerliğe dayanarak, şarapta olan bir durumun, nebizde de olması gerektiği hükmü çıkarılmıştır. Yani, şarap için Kur'an-ı Kerim'de geçen haramlık hükmü, nebiz için de geçerli sayılmıştır.

İslâm mantıkçıları analogide şu dört unsurun bulunduğunu söylerler:

* Benzeyen, bu unsur asıl değil ikinci derecedendir.

* Kendisine benzetilen, asıl olan unsurdur.

* İkisi arasında bulunan ortak anlam, buna "illet" denir.

* Benzetme, buna da "hüküm" denir.¹⁴⁰

Analojinin tek başına bir akıl yürütme metodu olduğu tartışılmaktadır. Bu şekildeki bir akıl yürütmede, hem tümdengelim hem de tümevarım bulunduğu söylenir. Burada akıl iki türlü hareket etmektedir:¹⁴¹

* Birincisi, birbirine benzeyen iki olgunun aynı yapıda olduğuna doğru bir harekettir. Böyle bir hareket tümevarımdır. Örnekteki, "Üzüm suyundan yapılan şarap ve nebiz aynı yapıdadır." hükmü tümevarım ile olur.

* İkincisi, farzedilen yapıdan zorunlu bir sonuca ulaşmaktır. Bu da tümdengelim yolu ile olur. Örnekteki, "Nebiz de haramdır." hükmü sarhoşluk vermesine bağlıdır.

Görüldüğü üzere, özelden özele bir akıl yürütme bulunmamaktadır. Ancak zihinde bulunan genel bir hükümle sonuç elde edilebilmektedir.

Yukarıdaki örnekteki "O halde Nebiz de haramdır." hükmü, zihinde yapılan gizli kıyasla elde edilir. Zikredilen kıyasın tümdengelim kalıbındaki şekli şöyledir:

Bütün sarhoşluk veren şeyler haramdır.

Nebiz de sarhoşluk vermektedir.

O halde nebiz de haramdır.

Analoji, tümevarıma dayanan farazi (varsayıma dayalı) bir dedüksiyondur. Dayandığı genel fikir farzedilmiş, fakat ispat edilmemiştir. Bu sebeple analogi ile verilen hüküm, daima olasılık olarak kalır, zorunluluğu gerektirmez. Fakat bu faraziyeler ispat edilirse yasa halini alabilir.¹⁴²

“Aynı özellikleri taşıyan iki şeyin, ortak vasıflarından dolayı biri hakkında verilen hükmün diğerine de verilmesi gerekir.” şeklinde ifade edilen bu metot, Mu'tezile ekolü başta olmak üzere Kelâm ekollerinin bütünü tarafından kullanılmıştır. Kelâmcıların, öldükten sonra tekrar dirilmeyi ispat için kullandıkları bu metodun dayanağı, *“Hiçbir örneği olmayan bir şeyi yaratan Allah, ikinci bir defa daha kolay yaratır.”* ilkesidir. Yani ilk yaratılış tekrar dirilişe delil olarak getirilmiştir.¹⁴³

Eş'arî, kelâmcıları analogi ile istidlâlde bulunmalarını eleştiren Selefiye'ye Hz. Peygamber'den bir hâdiseyi aktararak delil getirir: Bir şahıs Hz. Peygambere gelerek: *“Ey Allah'ın elçisi, eşim siyahî bir erkek çocuk dünyaya getirdi.”* dedi ve onun kendisine ait olmasını kabullenemediğini söyledi. Hz. Peygamber ile o şahıs arasında şöyle bir diyalog geçti:

- Hz. Peygamber: “Senin develerin var mı?”
- Şahıs: “Evet”
- Hz. Peygamber: “Onların renkleri nasıldır?”
- Şahıs: “Kırmızı”
- Hz. Peygamber: “Onların içinde alaca/boz renkli olanı da var mı?”
- Şahıs: “Evet, onların içinde bir tane alaca/boz renkli olan var.”
- Hz. Peygamber: “Bu nereden oldu?”
- Şahıs: “Soyuna çekmiş olsa gerek”
- Hz. Peygamber: “O halde senin çocuğun da soyuna çekmiştir”¹⁴⁴

Bu hadis Allah'ın elçisine bir şeyi eş ve benzerine hamletmeyi öğrettiğini göstermektedir. Böyle bir referans, benzer konularda eş ve benzerle hüküm vermeye delil teşkil eder.¹⁴⁵ Eş'arî burada hadisle delil getirerek, bu istidlâllerin dine aykırı olmadıklarını kanıtlamaya çalışmıştır.

Kelâm ilminde bu şekliyle kullanılan bu yöntem daha çok sistematik olmayan bir yöntem görünümündedir. Baştan beri kullanılan bu yöntem İslâm dünyasında en çok tartışılan ve hâlâ en çok kullanılan yöntemlerden biridir.

Eş'arî'nin Analogi türündeki çıkarımları aralarındaki farklılıklar nedeniyle çeşitli başlıklar altında ele alınabilir.

a. İstidlâl bi's-Şâhid ale'l-Gaib (Şâhidin Gâibe Delil Getirilmesi)

Kelâmcılar tarafından, “istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib” (şâhidin gâibe delil getirilmesi/görünmeyeni görüne benzetme metodu) olarak isimlendirilen bu metot¹⁴⁶ İslâm hukukundaki “kıyas-ı fikhî”ye mantıkta ise analogiye karşılık gelmektedir. Kelâmcıların kullandıkları şekliyle bu yöntem, görüne (şâhid) daya-

narak görünmeyi (gâib) istidlâl etmek, ya da bilinenden hareketle bilinmeyenin bilgisine ulaşmak şeklinde dilimize aktarılabilir. İstidlâl teknik anlamıyla bir akıl yürütmeyi; şâhid akıl yürütmede çıkarımın geçerliliğini sağlayan delili; gâib ise ulaşılan bilgiyi, yani medlulü ifade eder.

Genel olarak bu yöntem; “doğrudan algılanabileni temel alarak doğrudan algılanamayana dolaylı olarak çıkarsama”, “duyu/tabiat alanına dayanarak duyu ötesi alanı çıkarsama”, “bilinenden bilinmeyen dolaylı olarak çıkarsanması”, “bilinen bir şeyden bilinmeyen bir şeyi elde etme”, “görünenden görünmeyi çıkarmak” şeklinde tarif edilmektedir.¹⁴⁷

“Kıyasü’l-gâib ale’ş-şâhid” ya da “Reddu’l-gaip ale’ş-şâhid” olarak da tanımlanan bu yöntem¹⁴⁸ ilk dönem kelâmcılarının teolojik söylemleri için kullandıkları vazgeçilmez akıl yürütme yöntemlerinden biridir. Görünür/olgusal alanda bir şeyin herhangi bir illetle illetlenip nitelenmesi sonrasında -bu illetten dolayı- aldığı hüküm veya kazandığı vasfın -aradaki illet birliğinden dolayı- aynı illeti taşıyan görünmeyen alan için de geçerli olması/hüküm verilmesi demektir. Buna göre, bu illeti gâib alanına taşıyan şey, aynı illeti şâhid alanında taşıyan şeyin hükmünü alacaktır.¹⁴⁹

Bu metotta, “illet-mâlul arasındaki/işikisindeki benzerliğin farklı şeylere uygulanması ilkesi” hâkimdir. Meselâ, müteharrik ve âlim, kendilerindeki hareket ve ilim nedeniyle bu sıfatlarla nitelenmişler ise, bunu gâibdeki her müteharrik ve her âlim için uygulamak gereklidir. Gâibdeki şeyin kendine ait olan niteliği bilinmese de, falan niteliği var kılan illet şâhidde varsa gâibde de vardır. Çünkü aralarında illet birliği bulunmaktadır. Bu sebeple ilgili konuda bir şey için geçerli olan hüküm benzeri (misli) diğeri için de geçerlidir.¹⁵⁰

Eş’arî “şâhid” ve “gâib” terimleri hakkında şu açıklamada bulunur: Şâhid ve gâib sözümüzün anlamı; *“asl-fer; kendisi hakkında bir fikre varılmış konu ile buna dayandırılan şey, bilinen ile bilinenden hareketle bilinmesi istenen şey”* sözümüzle kastettiğimiz mana gibidir. Burada görünmeme ile kastımız uzak ve gizli olma değildir. Aksine kastımız doğrudan bilinmeyen (gaybetü’l-ilm), âlimin hakkında bilgisiz kaldığı şeydir.¹⁵¹

Eş’arî’nin “şâhid” ve “gâib” terimlerini tanımlayışı tamamen epistemolojiktir. İbn Furek, Eş’arî’nin şâhid ve müşâhede sözüyle duyu ya da zorunlu olarak bilineni, gâib sözüyle de duyularla algılanmayan ya da duyu ve zorunlu olarak bilinmesinin bir yolu olmayan anlamına geldiğini söylemektedir.¹⁵²

Kelâmî yöntemin mantıki temelini, şâhid ile gâib arasındaki ilişkinin özünü analogik endüksiyon/tümevarım oluşturmaktadır. Eş’arî bunu şöyle açıklar: Bu akıl yürütme ve delillerin geçerliliğinin kanıtı, Allah’ın bir şeye ilişkin hükmünün onun benzerine de uygulaması ve benzerine benzer bir şekilde yapmasıdır.¹⁵³

Kelâmcıların kullandığı bu yöntemi Gazzâlî temsîl olarak isimlendirir. Bunun anlamı şudur; belirli bir tikelde bir hüküm bulunduğunda, onun hükmü

herhangi bir yönüyle kendine benzer diğer tikele nakledilir/geçirilir.¹⁵⁴ Dolayısıyla “istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” yöntemi aralarındaki ortak bir vasıf/nitelik sebebiyle şâhidin hükmünün gâibe de taşınması anlamına gelmektedir. O halde bu şâhiddeki bir hükmün gâibe geçirilmesini sağlayan ortak bağının ne olduğu önemli bir meseledir. Sonuçta bu bağının nasıl ve ne şekilde kurulduğu onun işleyişini de farklılaştırmaktadır. Gâib ile şâhid arasındaki bu bağ dört şekilde kurulabilir; illet, şart, delil, hakikat.¹⁵⁵

Şâhid ale’l-gâib metodunda A gibi özelliğin şâhiddeki C ve D gibi konulara uygulanması sebebiyle B gibi bir konunun da aynı zamanda illeti olduğu düşünülür. Buna göre asıl mesele, şâhid hakkında verilen hükmün gâib için de uygulanmasında bu illetin nasıl tespit edildiğidir.

Eş'arî analojisinde illet belirlenmesinde son derece hassas davranır. İki şey arasında illet birliği tespit ettiği zaman, aynı tecrübî şartlar altında olmak kaydıyla ve titiz bir aklî çıkarımda bulunarak, birindeki hükmü diğerine de verir. Diğer bir ifadeyle, görünende (müşâhede edilen) tespit ettiği illeti, görünmeyende (müşâhede edilmeyen) tespit ettiği zaman, yani illet eşitliği bulunduğu şâhiddeki hükmü gâibe de verir. Şâhidde belli varlıklarda tecrübe edilen hüküm, tecrübe edilmeyenlere de teşmil edilmektedir. Ancak şâhidde bir hüküm elde edilirken, sırf tecrübeye dayanılmamaktadır. Konunun bu yeni yüklemi alabilmesi yeni bir önermeye, o da yeni bir tecrübe ve istidlâle dayanmalıdır.¹⁵⁶

Eş'arî, bu tür akıl yürütmeyi, sıfatların ispatı, sıfatların ezeliyeti vb. konularda çokça kullanır. Hikmetli ve güzel eserler ilim vasfına sahip bulunanların elinden çıkmaktadır. Şayet hikmetli fiiller kendisinden meydana geldikleri kimsenin ilmine delalet ediyorsa, o kimsenin âlim olduğuna da delalet eder. Şayet hikmetli fiiller kendisinden meydana geldikleri kimsenin ilmine delalet etmiyorsa, o kimsenin âlim olduğuna da delalet etmez. Eş'arî göre, görünen âlemde hikmetli fiil işleyene, fiilinden dolayı âlim deniliyor ise, Allah'ın bütün fiillerinde hikmetin var olması sebebiyle Allah'a da âlim denir. Şayet hikmetli fiillerin ilim sahibi olmaya işaret etmekle birlikte ilim sıfatının varlığına delalet etmediği ileri sürülecek olursa, yani hikmetli fiiller âlimin ilmini ispat etmez denir ise, Âlim, âlimliği ile değil, ilmi ile bilir. Çünkü asıl olan ilim vasfına sahip bulunmasıdır.¹⁵⁷

Eş'arî bu istidlâl türü hakkında şöyle der: “Şâhidde bir şey, herhangi bir illet sebebiyle sıfatlardan biriyle nitelenmiş ve bu illet de aralarında eşit ise, bu illetin varlığından dolayı gâibe de bu hükmün verilmesi yani gâibin de bu sıfatla nitelenmesine hükmedilmesi gerekir. Bu, tıpkı âlim (bilgili) ve müteharrik (hareketli) olanın bu hareket ve ilim sebebiyle âlim ve müteharrik olması gibidir. Bu durumda gâibde de her âlim ve müteharrik olana aynı hükmün verilmesi gerekir.”¹⁵⁸

Eş'arî şâhidde müşâhede edilen bir şeyin gâibde de zorunlu olarak varlığına hükmedilemeyeceğini şöyle anlatır: Bu konuda bilinmesi gerekir ki, görü-

nende, görünmeyende de benzerinin olduğunu gösteren bir delil yoktur. Şayet böyle olması gerekseydi, bir ateş gördüğümüz zaman, gâibde de mutlaka bir ateşin var olduğuna hükmetmemiz gerekirdi. Gâibde bir şeyin var olduğuna delâlet eden/işaret eden şey, apaçık kendisine taalluk eden, fakat ondan farklı bir şeydir. Oluşanın oluşturanla, şekillenenin şekillendirenle, sondadan yaratılanın Yaratan'la olan ilişkisi gibi.¹⁵⁹

Bu âlemden olan insanın, başka bir âleme ait olan varlıklar hakkında bilgi sahibi olması, ancak bu tür kıyasla mümkün olmaktadır.¹⁶⁰ Nitekim bu metot kimi zaman aynı âlemde olmasına karşılık bilinmeyen ve görülmeyen varlıklar için de kullanılmıştır.

Eş'arî; "Siyahı başka insanın görülmediği bir yer ve ülkede yetişen kimsenin durumu ya da suyun ancak acı olarak tadıldığı bir denizde bulunan kimsenin durumu nasıldır? Bu durumda insanın ancak siyah olduğuna, suyun ancak acı olduğuna hükmedilmesi gerekmez mi?" şeklinde sorular soran birisine şu cevabı verir: "Hayır, çünkü gördüğün insan siyah olduğu için insan değildir. Bilmez misin onun eli siyahtır ama insan değildir. Ancak biz bu terkip türünden herkesi insan olarak, renklerden bu yapıya sahip her şeyi de dil ehlinin bu şekildeki onayına bağlı kalarak siyah olarak isimlendiriyoruz. Yoksa bu şekilde görmemizden dolayı değil."¹⁶¹

Eş'arî, "Şayet siz sonradan yaratılmış olanların dışında bir şey görmemişseniz o zaman her şeyin sonradan yaratıldığına; âraz, cevher veya cismin dışında bir şey görmemişseniz, her şeyin böyle olduğuna; insanın sadece nutfeden (sperm) bir şeyden yaratıldığını ve nutfenin de sadece insandan yaratıldığını görmüşseniz, o zaman tüm insanların böyle olduğuna hükmetmeniz ve sonradan yaratılan her şeyin bir asıldan yaratıldığını görmüşseniz, o zaman her şeyin böyle olduğuna hükmetmeniz gerekir." diyen birine aynı yolla şöyle cevap verir: "Biz ikisinin anlamı eşit/aynı ikisinin illetleri denk/ ortak olduğunda ve onlardan biri diğerine benzediğinde (birinde olan diğerinde de olduğu zaman), şâhid ile gâibe hükmetmeyi gerekli görür ve hükümleri birbirine hamlederiz yani hükmü diğer hükme götürürüz. Bir şey cevher olduğundan, âraz olduğundan, cisim olduğundan ya da bunlardan birinden dolayı bir şey olmadığından bu hükmün gâib için de verilmesini gerekli görmüyoruz. Biz ancak, bir şeyin o şey olduğunu ve var olduğunu onayladığımızda, onun diğer özelliklerini araştırır ve onun hükmüne benzer olanla hükmederiz. Şayet delâlet o şeyin cevher, âraz veya cisim olduğunu gerektiriyorsa onun hakkında böyle hükmederiz. Şayet delâlet onun niteliğinden farklı bir niteliği gösterirse, yani bizim onu bir şey olarak onayladığımız özelliğinin tersine olduğuna hükmediyorsa olan niteliğini tespit eder, olmayan özelliğini ise kaldırırız."¹⁶²

b. Bir Şeyin Doğruluğunu ve Yanlışlığını Benzerine Uygulamak (Bir Şeyin Doğruluğunu ve Yanlışlığını, Benzerinin Doğruluğuna ve Yanlışlığına Delil Getirmek)

Bu, bir şeyin sıhhati (doğruluğu) ile benzerinin ve onunla aynı içerikte olanın doğruluğuna, yine bir şeyin muhal oluşu (imkânsızlığı) ile de benzerinin ve onunla aynı anlamda olanın imkânsızlığına istidlâlde bulunarak (delil getirerek) yapılan kıyastır.¹⁶³ *"Benzer iki şeyin aynı vasıfları taşımaları nedeniyle benzer hükmü almaları gerekir."* ilkesinden hareketle yapılan bu akıl yürütme klasik kelâm tartışmalarında sıklıkla kullanılır.

Eş'arî, Kur'an'daki aklî delillerden ilham aldığı bu çeşit akıl yürütmeyi, *"Çürümüşlerken kemikleri kim diriltecek?"*¹⁶⁴ diye soranlara hitaben/cevaben, öldükten sonra diriltmeyi ispat etmek için kullanmıştır. Bu delillerden birisini şöyle ele alır: Yaratıcı ikinci yaratma yormaz, zîra Allah insanı geçmiş bir örneği olmadan yaratmıştır. Onları ilk defa örneksiz yaratan Allah, ikinci bir defa daha yaratmaya kâdirdir. İlk yaratmanın daha zor ve daha meşakkatli olması gerektiği, yaratma işini ilk kez yapanın, bu işi ikinci kez yapmasının kolaylığı Kur'an âyetleriyle ifade edilmiştir.¹⁶⁵ Dolayısıyla, özünü, *"İlk defa hiçbir örneği/modeli olmadan yaratan Allah ikinci defa daha kolay bir şekilde yaratır."* ilkesinin oluşturduğu bu Kur'anî delilde, ikinci yaratmanın birinci yaratmadan daha kolay olacağı savunulur. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: *"Bir de kendi yaratılışını unutarak bize bir örnek getirdi. Dedi ki: 'Çürümüş kemikleri kim diriltecek? De ki: 'Onları ilk defa var eden diriltecektir. O, her yaratılmışı hakkıyla bilendir.'"*¹⁶⁶ Bu âyetlerden anlaşıldığı üzere ilk yaratılış, tekrar yaratılışa delil olarak getirilmiştir.

Sonra şöyle buyurmuştur: *"O, sizin için yeşil ağaçtan ateş yaratandır. Şimdi siz ondan yakıp duruyorsunuz."*¹⁶⁷ Yeşil ağaçtan ıslak ve rutubetli olmasına rağmen sıcak ve kuru ateşi çıkarmayı, toz toprak olan ve toprağa karışan kemiklerde hayat vermeye ve benzerini yaratmaya kâdir olduğuna delil kılmıştır. İşte *"Gökleri ve yeri yaratan Allah'ın, onların benzerini yaratmaya gücü yetmez mi? Evet yeter. O, hakkıyla yaratandır, hakkıyla bilendir."*¹⁶⁸ âyeti, yeniden yaratılışın mümkün olduğunu gösteren delillerin temel dayanağıdır.¹⁶⁹

Şu âyetlerde *"Allah başlangıçta yaratmayı yapar, sonra onu tekrar eder. Sonra da yalnız O'na döndürüleceksiniz"*,¹⁷⁰ *"O, başlangıçta yaratmayı yapan, sonra onu tekrarlayacak olandır. Bu, O'na göre (ilk yaratmadan) daha kolaydır."*¹⁷¹ buyurarak tüm bu ifadelerde onları uyarmıştır. Başlangıç (ilk yaratılış) ile bitiş (ölüm) ve yine onların gerçekliğini itiraf ve kabul ettikleri başlangıç ile tekrar yaratılışa delil getirip, onlara başlangıç için geçerli olan kudretin tekrar diriliş için de geçerli olduğunu göstermiştir.¹⁷²

Eş'arî bir başka istidlâlinde şöyle söyler: "Hardalı parçalar halinde değil de bir bütün olarak yaratan Allah Teâlâ'nın, onu bir bütün halinde olmaksızın par-

çalar halinde yaratmaya kudretinin var olduğuna, onu hareketli yaratının hareket-siz de yaratmaya kâdir olduğu ile delil getirilir.”¹⁷³ Zîra cismin parçalanma-birleşme ve hareket-sükûn gibi halleri mümkünât türündendir. Bu hallerden herhangi birinin ortaya çıkması bir tercihte bulunan gerektirir.

c. İttifak Edileni İhtilaf Edilene Uygulamak (İttifak Edilenden Hareketle İhtilaf Edilen Üzerinde Delil Getirmek)

İhtilaf edilen bir konuyu çözüme kavuşturmak için, ittifak edilen bir konuyu delil getirme metodu, İslâm dünyasında mantık öncesi dönemde başvuru ve kelâmcılar arasında tartışma aracı olarak kullanılan bir metottur.

Kelâm âlimleri, ittifak edilenden hareketle ihtilaf edilenin hükmünü ortaya çıkarmak için, üzerinde ittifak edileni “asıl”, üzerinde ihtilaf edileni ise “fer” oalarak kabul etmişlerdir. Bu surette tartışmalı konulara yaklaşılmış ve sonuçlandırılmış probleminden sonuçlandırılmamış probleme giderek çözüm üretilmiştir.¹⁷⁴

Eş’arî bu metodu, Mu’tezile’yi ilzâm etmek (susturmak) için kullanmıştır. Eş’arî, Allah’ın kudretinin ve yaratmasının umumi oluşunu, ilminin umumi oluşuna kıyas etmiştir. O, Mu’tezile’nin Allah’ın ilminin umumi olmasını açıklarken “küll” kelimesine yüklediği mana ile insan fiilleri ve yaratma konusunda aynı kelimeye yüklediği farklı manaları örnek gösterir.¹⁷⁵ Ona göre Mu’tezile, Allah’ın bilgisinin sınırsızlığını anlatan¹⁷⁶ ve “her şey” anlamına gelen En’am suresindeki “küll” kelimesinden hareketle, Allah’ın bilgisini umumi anlamda kullanmaktadır. Buna karşılık Allah’ın her şeyin yaratıcısı¹⁷⁷ ve her şeye kâdir¹⁷⁸ olduğunu anlatırken kullanılan “her şey” anlamındaki “küll” kelimesinden hareketle, Allah’ın yaratma ve kudretinin umumi oluşuna muhalefet etmektedir. Oysaki, Allah’ın “ilim” sıfatıyla, “yaratma”, ve “kudret” sıfatları aynı formda kullanılmakta ve aralarında hiçbir fark bulunmamaktadır.¹⁷⁹ Eş’arî, “Allah her şeyi bilir.”¹⁸⁰ ve “Allah’ın gücünün her şeye hakkıyla yettiğini bilmez misin?”¹⁸¹ âyetlerini esas alarak, Allah’ın her şeyi yarattığını ifade etmiştir. O, önce “Allah her şeyi bilir.” anlamındaki âyeti ele alarak, Allah’ın her şeyi bildiğini belirtmiş, sonra da O’nun her şeyi bildiği gibi her şeye de kâdir olduğunu izah etmiştir. Her şeyi bilen ve her şeye kâdir olan Allah’ın, her şeyin yaratıcısı olduğunu da bu şekilde kanıtlamaya çalışmıştır.

Eş’arî Allah’ın kudret ve yaratma sıfatını ilim sıfatına kıyas eder. Akıl yürütmenin esasını, “Sıfatlardan biriyle ilgili bir kabul, sıfatlarından diğerleri ile ilgili aynı kabulü gerektirir.” ilkesi oluşturmaktadır. Hem Ehl-i Sünnet hem de Mu’tezile, Allah’ın âlim olduğu ve Allah’ın ilminin her şeyi kapsadığı noktasında görüş birliği halindedir. Mükemmelliğin gereği olarak ilim sıfatının umumiliği kabul ediliyorsa, aynı gerekçe kudret ve yaratma sıfatları için de kabul edilme-

lidir. Kudret ve yaratma için de bu ifade kullanıldığına göre kudret ve yaratmanın da sınırlanmaması gerekir. Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu bildiren âyetler¹⁸² çok geniş bir anlam ifade ediyor.¹⁸³ Ona göre bu âyetlerden hareketle, O'nun her şeyi bildiği kabul ediliyor ise, diğer bir âyetten hareketle onun her şeye kâdir olması ve her şeyi yaratması da kabul edilmelidir.¹⁸⁴

Eş'arî, fiille birlikte bulunan kudretin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmeyen Kaderiyye'ye şöyle der: *"O her şeyi hakkıyla bilendir."*¹⁸⁵ âyeti *"Allah'ın bilmediği hiçbir malumun bulunmadığına delâlet etmiyor mu?"* diye sorulduğunda onlar buna: *"Evet"* cevabını verirlerse tekrar kendilerine şöyle sorulur: O halde, *"Şüphesiz Allah, her şeye hakkıyla gücü yetendir"*¹⁸⁶ âyetinin *"Allah'ın güç yetiremediği hiçbir maddânî bulunmadığına; benzer şekilde "Her şeyin yaratıcısı Allah'tır."*¹⁸⁷ âyetinin de Allah'ın muhdisi, fâili veya hâlikı olmadığı hiçbir muhdes veya mef'ûlün var olmadığına delâlet ettiğini niçin reddediyorsunuz?"¹⁸⁸

Görüldüğü üzere Eş'arî, dil/lafız eksenli "genelleme" formülasyonu örneğinden hareketle, ittifak edilen şeyi ihtilaf edilen şeye kıyaslayarak Mu'tezile'yi ilzâm etmektedir. Eş'arî burada, Mu'tezile'nin insanın özgürlüğü ve sorumluluğu düşüncesinden yola çıkıp, "yaratma" ve "kudret" sıfatlarını insana tahsis ederek kullanmasına itiraz etmektedir. Yukarıdaki örnekte, üzerinde ittifak edilen "asl": *"O, her şeyi bilendir."* âyetinin genele delâlet etmesidir. Bu konuda Mu'tezile ve Eş'arî ittifak halindedir. Üzerinde ihtilaf edilen "fer" ise: *"O, her şeye kâdirdir."* ve *"O, her şeyin yaratıcısıdır."* âyetlerinin genelliği üzerindedir. İşte burada Mu'tezile ile Eş'arî arasına ihtilaf vardır.¹⁸⁹

d. Delâlete Dayalı Kıyas

Delâlete dayalı bu yöntemde zihin genelde duyular (müşahedât) âleminde yola çıkarak onu anlamaya ve açıklamaya çalışır.

Kelâmcıların tabii âlemdeki düzen ve fillerin, kendilerini oluşturan delâlet etmesi şeklindeki delilleri bu metot içerisinde ele alınabilir. Bu formuyla kullanılan argümanı düzen ve gaye delili olarak da adlandırmak mümkündür. Eş'arî'nin *Kitabü'l-Lüma'* adı eserinin *"Allah'ın Varlığı ve Sıfatları"* başlıklı bölümü¹⁹⁰ bu tür akıl yürütmeleri içermektedir. Bölümün girişindeki *"Mahlûkatı yaratan bir yaratıcı ve onu yöneten bir idâreci bulunduğu konusundaki delil nedir?"* sorusuna Eş'arî şöyle cevap verir:

Bunun delili, başlangıçta bir damla su (nutfe/sperm) olan, sonra da sırasıyla bir kan pıhtısına (aleka), embriyoya dönüşen ve nihayetinde; et, kemik ve kana bürünerek tamamlanan ve yetkinliğe erişen insandır. Hâlbuki biz onun kendi kendine bir halden diğer bir hâle dönüşmeyeceğini çok iyi biliyoruz. Zîra insan fiziki ve zihni olgunluğun en üst noktasında bile, kendisi için bir kulak, bir göz meydana getirmeye ya da kendisi için herhangi bir organ yaratmaya güç ye-

tiremez. Bu husus onun, zayıf ve noksan bir durumda iken bunları yapmaktan çok daha aciz olduğunu gösterir. Çünkü noksanlık durumunda bunları yapmaya gücü olan insan, mükemmellik durumunda onu daha kolay bir biçimde yapabilmektedir. Mükemmellik durumunda onu yapmaktan aciz kalan, noksanlık durumunda onu yapmaya daha da acizdir. Bütün bunlar gösteriyor ki onları bir durumdan bir başka duruma çeviren ve onların bulunduğu durumu düzenleyen bir düzenleyici vardır.¹⁹¹

Eş'arî'ye göre, mesela tarlada yetişen bir pamuğun, bir işçinin eli değmeksizin kendiliğinden eğrilip iplik haline gelmesi, daha sonra da bu ipliğin bir dokuma ustası olmaksızın kendiliğinden kumaş haline gelmesi nasıl imkânsız ise, âlemin sahip olduğu bu muazzam nizâmın kudret sahibi bir varlık olmadan meydana gelmesi hiçbir şekilde mümkün değildir.¹⁹²

Eş'arî'ye göre, varlıklarda görünen düzen ve nizâm, hikmetli fiillerin delili olduğu gibi, hikmetli fiiller bunları yapan sanatkâra da delâlet etmektedir. Eğer bu tür sanatlar sahibine delâlet etmeseydi, onları bilmeyen biri tarafından yaratılmış olması mümkün olsa idi, o zaman hayvanların hikmete uygun davranışlarının hiçbir bilgiye sahip olmadıkları halde kendileri tarafından yaratıldığını kabul etmek gerekirdi. Bu imkânsız olduğuna göre, o halde hikmetli fiiller ancak âlim olandan çıkar demek gereklidir.¹⁹³

Burada belirli bir düzen ve insicamda oluşan fiillerin, şâhidde bu fiilleri yapanın âlimliğine delâleti, aynen gâib için de uygulanmaktadır. Fakat Eş'arî bu ilişkiyi, Allah'ın fiillerinin bir illete bağlı olmadığını savunduğu için delâlet ilişkisiyle kurmayı tercih etmektedir.¹⁹⁴

Sonuç

Mantık ilminin bir disiplin olarak ortaya çıkmasından önce her toplumun kendine özgü düşünce tarzları, muhâkeme şekilleri vardı. Aristo'nun mantığı sistematik hale getirmesinden sonra, zaman içerisinde düşünmenin de genel geçer kuralları kabul görmeye başlamıştır.

Mantıkta kullanılan düşünme yöntemleri, mantığın İslâm âlemine girmesinden sonra zamanla, farklılıklar göstermiş ve yeni formlar kazanmıştır. İlk dönem kelâm ilminde kategorik olmayan kıyas formları kullanılmış ve kelâmcılar tarafından kendi sistemlerine uygun kavramsal bir sistem geliştirilmiştir.

Tarihi seyir içerisinde Mu'tezile'nin geliştirdiği akla dayalı prensiplerin birçoğunu benimseyen Eş'arî, hem Mu'tezile'ye karşılık vermek hem de kendi görüşünü ispat ve izah etmek için bir takım aklî ilkeler vazetmiştir.

Eş'arî, klasik mantıkçıların genellikle kabul ettiği üç akıl yürütme türünden "tüm dengelim" ve "tümevarım" metotlarını kullansa da daha çok "analoji" yöntemini tercih etmiştir.

Tümdengelim tanımları ve deneyime/tecrübeye tam uymaması bakımından tenkit eden Eş'arî, tevhid konusunu ele alırken ve cismâniyeti (antropoformizm) Allah'tan uzaklaştırırken bu akıl yürütme başlığı altında yer alan “*Bi-tişik Şartlı Seçmeli (İstisnâî) Kıyas*” ve “*Ayrık Şartlı Seçmeli (İstisnâî) Kıyas*” kıyas çeşidini kullanmıştır.

Eş'arî, Hulfi kıyas türündeki çıkarımlar arasında yer alan “*Sebr ve Taksim*” (Bölümlere Ayırma ve İnceleme) metoduna mantıkçılardan daha fazla değeri atfetmiş ve bu metodun bir savın kanıtlanmasına imkân verdiğini düşünmüştür.

Genel olarak kabul gören esaslar üzerinde fikri münakaşalar yapmak, karşı tarafın dayanaklarını ortadan kaldırmak ve onun yanlışlığını ortaya koymak için kullandığı “*Muhâlifin Deliliyle Akıl Yürütmede Bulunmak*” ve “*Muhâlifin Fikrinin Muhal Olduğunu İspatlamak*” ve “*İki Mukaddimeyi/Öncülü Bir Neticeye Göre Düzenlemek*” metodları Eş'arî'nin çalışmalarında kullandığı tümdengelim türündeki akıl yürütme çeşitleridir.

Tümevarımın zorunlu bilgi doğurmadığını kabul eden ve bu metottan müstağni kalınamayacağını farkında olan Eş'arî, tümevarıma dayanan bir akıl yürütme yaparak yargıya ulaşmayı değil, tümevarımın eksik yapılması nedeniyle hükmün genele yayılmasını tenkit eder. O, olasılık kabul edildiği takdirde tümevarım türündeki akıl yürütmenin geçerliliğine karşı çıkmaz.

Analoji türündeki çıkarımlar arasında yer alan “*İstidlâl bi's-Şâhid ale'l-Gaib*” (Şâhidin Gâibe Delil Getirilmesi) yöntemi, Eş'arî'nin, teolojik söylemler için kullandığı vazgeçilmez akıl yürütme yöntemlerinden biridir ve İslâm hukukundaki “*kıyas-ı fikhî*” (fikhî kıyas)ye karşılık gelmektedir. O, bu çeşit delillendirmeyi, sıfatların ispatı, sıfatların ezeliyeti vb. konularda çokça kullanmıştır.

İslâm dünyasında Aristo mantığının girişi öncesi dönemde başvurulmuş ve kelâmcılar arasındaki tartışmalarında sıklıkla kullanılan, “*Bir Şeyin Doğruluğunu ve Yanlışlığını Benzerine Uygulanmak*”, “*İttifak Edileni İhtilaf Edilene Uygulamak*” ve “*Delâlete Dayalı Kıyas*” metodları, Eş'arî'nin çalışmalarında kullandığı analoji türündeki akıl yürütme çeşitleridir.

Eş'arî'nin kullandığı bu metodlar sistemli bir ikna yöntemi vasıtaları ve aktör fonksiyonlarına başvurma tarzıdır. Bu delillerden bir kısmı günümüzde fonksiyonunu kaybetmiş ve kullanılmaz iken, bir kısmı da hâlâ güncelliğini koruma-ya ve kullanılmaya devam etmektedir.

Notlar

(*) Yrd. Doç. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi.

1 Bkz. Bakara, 2/73, 76, 219, 242; Âl-i İmran, 3/63, 118, 191; En'am, 6/50, 151.

2 en-Neşâr, Ali Sami, *Menâhicü'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslam*, İskenderiye 1947, s. 52.

- 3 Geniş bilgi için bkz. Çaldak, Hüseyin, "İlk Devir İslâm Dünyasında Akıl Yürütmelerin Mantık Açısından Değerlendirilmesi", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 22, Aralık 2008, ss. 409-424.
- 4 Geniş bilgi için bkz. Çaldak, Hüseyin, "İslâm Dünyasında Kullanılan Çıkarım Yöntemleri ve Mantıkî Yöntemlerle İlişkisi", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 12, Sayı: 37 (Güz 2008), ss. 177-194
- 5 Bkz. Altıntaş, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul 2003, s. 278, 279, 282.
- 6 Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 2001, s. 139.
- 7 el-Askerî, Ebu Hilâl, *el-Furûku fi'l-Luğati*, Beyrut 2002, s. 95-114; el-İsfahânî, Râğıb, *Müfredât (Kur'ân Kavramları Sözlüğü)*, çev. Yusuf Türker, İstanbul 2012, s. 553; el-İsfahânî, er-Râğıb, *Müfredât (Kur'ân Kavramları Sözlüğü)*, çev. Abdulkaki Güneş, Mehmet Yolcu, İstanbul 2015, s. 258; Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, Beyrut 2007, s. 171. Yavuz, Yusuf Şevki, "Delil", *D.İ.A.*, Cilt: 9, İstanbul 1994, s. 136; Topaloğlu, Bekir, Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010, s. 69.
- 8 Bkz. Aydın, Hüseyin, *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*, Ankara 2012, s. 392; Topaloğlu, Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 69.
- 9 Güneş, Akıl ve Nass, s. 366.
- 10 Yavuz, "Delil", s. 136.
- 11 el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 553; el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 258; Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, s. 171.
- 12 Bkz. Güneş, Kamil, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, İstanbul 2003, s. 366.
- 13 Bâkîllânî, Ebû Bekir, *et-Temhîd*, Kahire 1947, s. 33-34.
- 14 el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *İnanç Esasları Kılavuzu (Kitâbü'l-İrşâd)*, çev. Adnan Bülent Baloglu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan, Faruk Sancar, Ankara 2012, s. 29.
- 15 Razi, Fahreddin, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay, Ankara 2002, s. 37.
- 16 Gazzâlî, Ebû Hâmid, *İtikad'da Orta Yol (al-İktisâd fi'l-İ'tikâd)*, çev. Kemal Işık, Ankara 1971, s. 18.
- 17 Gazzâlî, *el-Kistâsü'l-Müstakîm*, Beyrut 1986, s. 14-57; ayrıca bkz. Yavuz, "Delil", s. 136.
- 18 Altıntaş, *İşlevsel Akıl*, s. 280-281.
- 19 Yavuz, "Delil", s. 136.
- 20 Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, s. 171.
- 21 Tehânevî, Muhammed Ali el-Fârûkî, *Keşşâfu'l-İstîlâhâtî'l-Fünûn*, Kahire 1963, II, 299; Bkz. Bingöl, Abdülkuddüs, "İstidlâl", *D.İ.A.*, Cilt: 23, İstanbul 2001, s. 323.
- 22 Bâkîllânî, Ebû Bekir, *el-İnsâf*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar, Beyrut 1986, s. 25; Topaloğlu, Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 69.
- 23 Demir, Hilmi, *Delil ve İstidlâl'in Mantıkî Yapısı-İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*, İstanbul 2012, s. 111.
- 24 Ertuğrul, İsmail Fennî, *Lûgatçe-i Felsefe*, İstanbul 1341, s. 335-336.
- 25 Bingöl, "İstidlâl", s. 323.
- 26 Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul 2011, s. 190-192.
- 27 Bkz. Altıntaş, *İşlevsel Akıl*, s. 278, 279, 282.
- 28 Demir, *Delil ve İstidlâl*, s. 187.
- 29 Câbirî, *Arap-İslam Aklı*, s. 137-141.

- 30 Yaren, Tahir, "İbn Sînâ'da Delil, Alâmet ve Firâset Kelimeleri Üzerine Bir Açıklama", *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, 9-12 Eylül 1985, Ankara 1990, s. 235.
- 31 Bingöl, Abdülkuddüs, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, İstanbul 1993, s. 93-94.
- 32 Bingöl, "İstidlâl", s. 323.
- 33 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 211.
- 34 Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 29. Geniş bilgi için bkz. Yavuz, "Delil", s. 136.
- 35 Yar, Erkan, "Eş'arî ve Metodolojisi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10:2 (2005), s. 39; Aydın, *Nazar ve İstidlâl*, s. 410-411.
- 36 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 211.
- 37 Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 29.
- 38 Yavuz, "Delil", s. 136.
- 39 Şık, İsmail, "Eş'arî'nin Kelam Metodu", *Dînî Araştırmalar*, Cilt: 8, S. 24, s. 231.
- 40 Bkz. Yavuz, "Delil", s. 136. Geniş bilgi için bkz. İsmail Köz-Ali Çetin, *Mantık El Kitabı*, Tasdik Türleri ve Beş Sanat Bölümü, s. 235-260.
- 41 Vural, Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Ankara 2011, s. 23.
- 42 Öner, Necatî, *Klasik Mantık*, Ankara 1991, s. 3; Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara 2004, s. 135; Yaren, Tahir, *Kıyasların Yapısı*, Ankara 2003, s. 9-10.
- 43 Gelenbevi, İsmail, *el-Burhân (Abdünnâfi tercümesi)*, İstanbul 1297, s. 163.
- 44 Özlem, Doğan, *Mantık (Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi)*, İstanbul 1999, s. 31.
- 45 Özlem, *Mantık*, s. 161-163.
- 46 Creighton, James Edwin, *An Introductory Logic*, London 1919, s. 378.
- 47 Creighton, *An Introductory Logic*, s. 380.
- 48 Çüçen, A. Kadir, *Klasik Mantık (Mantığa Giriş)*, Bursa 2004, s. 18; Emiroğlu, *Mantığa Giriş*, s. 136.
- 49 Grünberg, Teo-Onart, Adnan-Grünberg, David-Turan, Halil, *Mantık Terimleri Sözlüğü*, Ankara 2003, s. 133.
- 50 Çüçen, *Klasik Mantık*, s. 18-19.
- 51 Özlem, *Mantık*, s. 38; Çüçen, *Klasik Mantık*, s. 19.
- 52 İbn Furek, Ebû Bekir, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret, Beyrut 1986, s. 289.
- 53 Aydın, *Nazar ve İstidlâl*, s. 420-421.
- 54 Ahmed Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedâd*, İstanbul 1293, s. 63; Ali Sedâd, *Mizânü'l-Ukûl fi'l-Mantık ve'l-Usûl*, İstanbul 1303, s. 74; Öner, Necatî, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara 1967, s. 36; 1991, 107, 132; Bingöl, *Gelenbevi*, s. 100.
- 55 İzmirli, İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, İstanbul 1330, s. 224.
- 56 Kazvîni, Necmuddin Ali b. Ömer el-Kâtibî, *er-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-Kavâidi'l-Mantıkıyye*, Kum t.y., s. 163; et-Tahtânî, Kutbuddîn Râzî, *Tahrîru'l-Kavâidi'l-Mantıkıyye fî Şerh-i Risâleti's-Şemsiyye*, Kum t.y., s. 163.
- 57 Öner, *Klasik Mantık*, s. 135.
- 58 Eş'arî, Ebû'l-Hasen, *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-Redd alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, thk. Hamûde Gurâba, Kahire 1955, s. [20-21]; (Eş'arî, Ebû'l-Hasen, *Eş'arî Kelâmı (el-Lüma' fi'r-Redd alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida')*, çev. Kılıçaslan Mavil, Hikmet Yağlı Mavil, İstanbul 2026, s. 44). Bundan

sonra bu esere ilişkin atıflarda köşeli parantez içerisindeki sayfa numarası Arapça metni, normal parantez içerisindeki sayfa numarası Kılıçaslan Mavil ve Hikmet Yağlı Mavil'in Türkçe çevirisini göstermek için kullanılacaktır.

- 59 Enbiya, 21/22.
- 60 Aydın, *Nazar ve İstidlâl*, s. 455-456; Şık, "Eş'arî'nin Kelam Metodu", s. 234.
- 61 Ebherî, Esîrüddin Mufaddal b. Ömer, *Keşfu'l-Hakâik fî-Tahrîri'd-Dekâik*, thk. H. Sarioğlu, İstanbul 1998, s. 179-180; el-Melevi, *eş-Şerh ale's-Süllem (el-Mantku'l-Munazzam içinde)*, Mısır t.y., s. 127-128; Demenhûrî, Ahmed, *Risâletün fî'l-Mantık (îzahu'l-Mubhem fî Meânî's-Süllem)*, Beyrut 1996, s. 86.
- 62 Eş'arî, *el-Lüma'*, s. [20-21]; (44).
- 63 Mü'minûn, 23/91; Krş. Enbiya, 21/22.
- 64 Eş'arî, *el-Lüma'*, s. [23]; (46).
- 65 Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik*, s. 184; Urmevî, Ebu's- Senâ Siracuddin Mahmud b. Ebî Bekr, *Metâliu'l-Envâr*, İstanbul 1277, s. 247; et-Tahtânî, Kutbuddîn Râzî, *Levâmiu'l-Esrâr fî Şerhi Metâliu'l-Envâr*, İstanbul 1277, s. 247; Kazvinî, *er-Risâletü's-Şemsiyye*, s. 165; et-Tahtânî, *Tahrîru'l-Kavâidi'l-Mantkıyye*, s. 165; et-Taftazânî, Sadeddin Mes'ud b. Ömer, *Tehzîbu'l-Mantık (Tecdidü İlmi'l-Mantık içinde)*, Kahire t.y., s. 144; el-Habîsî, *eş-Şerh ale't-Tehzîb (Tecdidü İlmi'l-Mantık içinde)*, Kahire t.y., s. 144.
- 66 Ahmed Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, s. 80; Ali Sedâd, *Mizânu'l-Ukûl*, s. 79; Öner, *İlim ve Mantık*, s. 41; *Klasik Mantık*, Ankara 1991, s. 143; Taylan, Necip, *Mantık Tarihçesi-Problemleri*, İstanbul 1996, s. 127; Emiroğlu, *Mantığa Giriş*, s. 174.
- 67 Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik*, s. 184-185; Urmevî, *Metâliu'l-Envâr*, s. 247; et-Tahtânî, *Levâmiu'l-Esrâr*, s. 247; Kazvinî, *er-Risâletü's-Şemsiyye*, s. 165; et-Tahtânî, *Tahrîru'l-Kavâidi'l-Mantkıyye*, s. 164; el-Habîsî, *eş-Şerh ale't-Tehzîb*, s. 144-145.
- 68 Bkz. Öner, *Klasik Mantık*, s. 94; Emiroğlu, *Mantığa Giriş*, s. 130.
- 69 Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 17.
- 70 Topaloğlu, Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 273.
- 71 en-Neşşâr, *Menâhîcu'l-Bahs*, s.107-108; Altıntaş, Ramazan, "Delil ve Delillendirme Yöntemleri", *Kelam El Kitabı*, ed., Şaban Ali Düzgün, Ankara 2012, s. 323.
- 72 Bkz. Kadi Abdülcebbar, *Şerh Usûli'l-Hamse*, Kahire 1988, s. 99.
- 73 Demir, *Delil ve İstidlâl*, s. 202.
- 74 Bâkîllânî, *et-Temhîd*, s. 38; İbn Furek, *Mücerred*, s. 287.
- 75 Eş'arî, Ebû'l-Hasen, *Risâle fî İstihsâni'l-Havz fî İlmi'l-Kelâm*, thk. Richard, J. McCarty, Beyrut 1952, s. 115.
- 76 Aydın, *Nazar ve İstidlâl*, s. 436.
- 77 Sad, 38/75.
- 78 Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Medine 1975, s. [34-38]; (Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *el-İbâne ve Usûli Ehli's-Sünnet (Eş'arî Akaidi)*, Terc. Ramazan Biçer, İstanbul 2010, s. 64-70; Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *İslâm İnanç Esasları*, "el-İbâne ve an Usûli'd-Diyâne", çev. Mehmet Kubat, İstanbul 2008, s. 103-112).
- 79 Eş'arî, *el-Lüma'*, s. [20-24]; (44-47).
- 80 Tur, 52/35.
- 81 Altıntaş, *İşlevsel Akıl*, s. 287-288.
- 82 Eş'arî, *el-Lüma'*, s. [21]; (45).
- 83 Eş'arî, *el-Lüma'*, s. [24-25]; (47).

- 84 Şık, "Eş'arî'nin Kelam Metodu", s. 235.
- 85 Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 18.
- 86 Eş'arî, *el-Lüma'*, s. [20-21]; (44).
- 87 Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 17.
- 88 Eş'arî, *el-Lüma'*, s. [33-34]; (53).
- 89 Bkz. Nicod, Jean, *Tümevarımın Mantıksal Temeli*, çev. T. Yaren, Ankara 2003, s. 15; Lachelier, Jules, *Tümevarımın Temeli Hakkında*, çev. H. R. Atademir, İstanbul 1986, s. 3; Bertrand, Alexis, *Felsefe-i İlmiyye*, çev. Salih Zeki, İstanbul 1333, s. 199; Ertuğrul, *Lügatçe-i Felsefe*, s. 353; Çankı, Mustafa Namık, *Büyük Felsefe Lügatı*, Cilt: II. İstanbul 1954, s. 246; Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara 1996, s. 407; Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara 1996, s. 516-517; Öner, *İlim ve Mantık*, s. 43; *Klasik Mantık*, Ankara 1991, s. 174; Emiroğlu, *Mantığa Giriş*, s. 195; Ayrıca endüksiyon hakkında müstakil bir çalışma için bkz. es-Sadr, Muhammed Bâkır, *el-Üsûsü'l-Mantıkiyye li'l-İstikrâ*, Beyrut 1986.
- 90 Aristoteles, *Organon V, Topikler*, çev. H. R. Atademir, İstanbul 1996, s. 22, 235.
- 91 Atademir, Hamdi Ragıp, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara 1974, s. 146.
- 92 Aristoteles, *Organon II, Birinci Analitikler*, çev. H. R. Atademir, İstanbul 1996, s. 183.
- 93 Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s. 49.
- 94 Öner, *Klasik Mantık*, s. 179.
- 95 Aristoteles, *Metafizik*, çev. A. Arslan, İstanbul 1996, s. 142.
- 96 Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s. 136.
- 97 Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s. 49-50.
- 98 Ross, W. David, *Aristoteles*, çev. A. Arslan, İ. O. Anar, Ö. Yalçın-Kavasoğlu, Z. Kurtoglu, İstanbul 2002, s. 58.
- 99 Atademir, *Mantık ve İlim*, s. 146.
- 100 Hasırcı, Nazım, *John Stuart Mill'in Tümevarım Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005, s. 81; Öner, *Klasik Mantık*, s. 175; Taylan, *Mantık*, s. 145; Emiroğlu, *Mantığa Giriş*, s. 197.
- 101 Öner, *Klasik Mantık*, s. 175; Emiroğlu, *Mantığa Giriş*, s. 197.
- 102 Aster, Ernst von, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev. M. Gökberk, İstanbul 1994, s. 148; es-Sadr, *el-Üsûsü'l-Mantıkiyye*, s. 14.
- 103 Öner, *Klasik Mantık*, s. 175; Emiroğlu, *Mantığa Giriş*, s. 196; Hasırcı, *Mill'in Tümevarım Anlayışı*, s. 82.
- 104 Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s. 183.
- 105 Ali Sedâd, *Mizânü'l-Ukûl*, s. 99; Atademir, *Mantık ve İlim*, s. 136-137; es-Sadr, *el-Üsûsü'l-Mantıkiyye*, s. 15; Öner, *Klasik Mantık*, s. 176.
- 106 Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik*, s. 187.
- 107 Hasırcı, *Mill'in Tümevarım Anlayışı*, s. 86-87.
- 108 Eksik tümevarım için bkz. Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik*, s. 187; Urmevî, *Metâliu'l-Envâr*, s. 248; et-Tahtânî, *Levâmiu'l-Esrâr*, s. 248; Kazvînî, *er-Risâletü's-Şemsiyye*, s. 165; et-Tahtânî, *Tahrîru'l-Kavâidi'l-Mantıkiyye*, s. 165; et-Taftazânî, *Tehzîbu'l-Mantık*, s. 150; el-Habîsî, *eş-Şerh ale't-Tehzîb*, s. 150.
- 109 Örnekler için bkz. Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik*, s. 187; Kazvînî, *er-Risâletü's-Şemsiyye*, s. 165; et-Tahtânî, *Tahrîru'l-Kavâidi'l-Mantıkiyye*, s. 165; et-Tahtânî, *Levâmiu'l-Esrâr*, s. 248; el-

- Habîsî, *eş-Şerh ale't-Tehzîb*, s. 150; el-Melevî, *eş-Şerh ale's-Süllem*, s. 135; Gelenbevî, İsmail, *Risâle fi'l-Kiyâs*, İstanbul 1297, s. 16; Ayrıca bkz. el-Muzaffer, Muhammed Rıza, *el-Mantık*, Cilt: II. Beyrut 1980, s. 265; Taylan, *Mantık*, s. 147; Emiroğlu, *Mantığa Giriş*, s. 196; Yaren, *Kıyasların Yapısı*, s. 13-14.
- 110 Aydın, *Nazar ve İstidlâl*, s. 425-426.
- 111 Aydın, *Nazar ve İstidlâl*, s. 426-427.
- 112 Eş'arî, *el-Lüma'*, s. [24-25]; (47).
- 113 Aydın, *Nazar ve İstidlâl*, s. 427.
- 114 Eş'arî, *el-Lüma'*, s. [19]; (43).
- 115 Özlem, *Mantık*, s. 44-45.
- 116 Yıldırım, Cemal, *Mantık Doğru Düşünme Yöntemi*, Ankara 1999, s. 28-29; *Mantık El Kitabı*, İstanbul 1976, s. 26-27.
- 117 Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s. 185.
- 118 Aristoteles, *Topikler*, s. 255-256.
- 119 Aristoteles, *Topikler*, s. 35.
- 120 Aristoteles, *Topikler*, s. 35.
- 121 Atademir, *Mantık ve İlim*, s. 145.
- 122 Öner, *Klasik Mantık*, s. 174; Emiroğlu, *Mantığa Giriş*, s. 199-200; Yaren, *Kıyasların Yapısı*, s. 14.
- 123 Emiroğlu, *Mantığa Giriş*, s. 201.
- 124 Öner, *İlim ve Mantık*, s. 44; *Klasik Mantık*, Ankara 1991, s. 173; Emiroğlu, *Mantığa Giriş*, s. 201.
- 125 Kaya, Mahmut, "İslam Düşüncesi ve Aristo Mantığı", *İlim ve Sanat*, S. 7, Ankara, 1986, s. 51.
- 126 Ebu Zehra, Muhammed, *İslâm Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*, çev. Abdulkadir Şener, Ankara 1986, s. 189.
- 127 Şa'bân, Zekiyüddîn *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara 1996, s. 126.
- 128 Hallâf, Abdulvahhâp, *İslâm Hukuk Felsefesi (İlmü Usûlü'l-Fıkıh)*, çev. Hüseyin Atay, Ankara 1985, s. 233.
- 129 Ebu Zehra, *Fıkıh Usûlü*, s. 190.
- 130 Çelebi, İlyas, "Kelam Metodunun Ortaya Çıkışı, Gelişim Süreci ve Yeni Metot Arayışları", *İslami İlimlerde Metodoloji/Usul Meselesi I*, İstanbul 2005, s. 249.
- 131 Ebu Zehra, *Fıkıh Usûlü*, s. 191.
- 132 Gazzâlî, Ebu Hâmid, *el-Mustasfâ II (İslam Hukûkunda Deliller ve Yorum Metodolojisi)*, çev. Yunus Apaydın, Kayseri 1994, s. 195.
- 133 Türker, Sadık, *Aristoteles, Gazali ile Leibniz'de Yargı Mantığı*, İstanbul 2002, s. 238.
- 134 Şener, Abdulkadir, *İslâm Hukuku Dersleri I*, İzmir 1992, s. 85.
- 135 Şener, *İslâm Hukuku Dersleri I*, s. 85.
- 136 Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, "Kıyas" md., İstanbul 2013, s. 309-310.
- 137 en-Neşşâr, *Menâhicu'l-Bahs*, s. 85; ayrıca bkz. Aydın, *Nazar ve İstidlâl*, s. 432-433.
- 138 Nebiz, hurma suyundan yapılan bir tür içkidir.

- 139 Emiroğlu, *Mantığa Giriş*, s. 200.
- 140 el-Habîsî, *eş-Şerh ale't-Tehzîb*, s. 151; el-Mevî, *eş-Şerh ale's-Süllem*, s. 136-137; el-Muzaffer, *el-Mantık*, s. 268.
- 141 Öner, *Klasik Mantık*, s. 173-174; Emiroğlu, *Mantığa Giriş*, s. 200.
- 142 Öner, *Klasik Mantık*, s. 174; Emiroğlu, *Mantığa Giriş*, s. 200-201.
- 143 Altıntaş, *İşlevsel Akıl*, s. 290.
- 144 Buhârî, *Talak*, H. 26; Hudûd, H. 41; Müslim, *Li'ân*, H. 18; Ebû Davûd, *Talak*, H. 28.
- 145 Eş'arî, *el-İstihsân*, s. 92.
- 146 Câbirî, *Arap-İslâm Aklı*, s. 151.
- 147 Demir, *Delil ve İstidlâl*, s. 186; Altıntaş, *İşlevsel Akıl*, s. 281.
- 148 Bkz. Kadi Abdülcebbar, *Şerh Usûli'l-Hamse*, s. 306; Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm fî fenni'l-Mantık*, nşr. Muhyiddin Sabrî el-Kürdî, Mısır 1329, s. 94.
- 149 Aydın, *Nazar ve İstidlâl*, s. 453.
- 150 Güneş, *Akıl ve Nass*, s. 372.
- 151 İbn Furek, *Mücerred*, s. 286.
- 152 İbn Furek, *Mücerred*, s. 14.
- 153 Eş'arî, *el-Lüma'*, s. [22]; (45).
- 154 Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, s. 94.
- 155 **İllet yönünden birlik*: Bir hüküm, olgusal/görünen (şâhid) âlemde bir illetle ma'lul olduğunda, bu illet ma'lule delalet ederse o illetin ma'lulle irtibatından/ilişkisinden dolayı aynı hüküm görünmeyen âlemde olana da verilir. Neticede şâhid için geçerli olan gaib için de geçerli olur. Şâhiden nefyedilen gaibden de nefyedilir. Şâhidde âlimin âlim oluşunun illeti ilim ise gaibde de ilimdir.
- **Şart yönünden birlik*: Bir hüküm görünen âlemde bir şarta bağlı ise, bunun benzeri hüküm görünen âleme bakarak görünmeyen âlemde de geçerli olur. Âlimin âlim oluşu onun canlı olma şartına bağlıdır. Aynı hüküm görünmeyen âlem için de geçerlidir.
- **Hakikat yönünden birlik*: Bir şeyin görünen âlemde gerçekleştiği tarz görünmeyen âlem için de aynıdır. Âlimin hakikati ilmin onunla kâim olmasıdır, yani âlim, kendisinde ilim olan kişidir. Gaib olan için verilecek hüküm de budur.
- **Delil yönünden birlik*: Delil, aklın medlule delalet ediyorsa şâhid için de gaib için de bu delalet gerçekleşir. Hâdis şeylerin muhdise, muhkem fiillerin sahibinin ilim kudretine delalet etmesi gibi. (Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 85.)
- 156 Aydın, *Nazar ve İstidlâl*, s. 430, 433-434.
- 157 Eş'arî, *el-Lüma'*, s. [26-27]; (49-50).
- 158 İbn Furek, *Mücerred*, s. 288-289.
- 159 İbn Furek, *Mücerred*, s. 310.
- 160 Düzgün, Şaban Ali, "Kelamda Delillendirme Yöntemleri", *Sistematiik Kelam*, Ankara 2011, s. 201.
- 161 İbn Furek, *Mücerred*, s. 289-290.
- 162 İbn Furek, *Mücerred*, s. 290.
- 163 Demir, *Delil ve İstidlâl*, s. 202; Aydın, *Nazar ve İstidlâl*, s. 429; Şık, "Eş'arî'nin Kelam Metodu", s. 235.
- 164 Yasin, 36/78; Rûm, 30/11.

- 165 Eş'arî, *el-Lüma'*, s. [21-22]; (45).
166 Yasin, 36/78-79.
167 Yasin, 36/80.
168 Yasin, 36/81.
169 Eş'arî, *el-Lüma'*, s. [21-22]; (45).
170 Rum, 30/11.
171 Rum, 30/27.
172 Eş'arî, *el-Lüma'*, s. [22]; (45-46).
173 İbn Furek, *Mücerred*, s. 288.
174 Altıntaş, *İşlevsel Akıl*, s. 288.
175 Eş'arî, *el-Lüma'*, s. [87-88]; (100-101).
176 En'am, 6/101.
177 En'am, 6/102.
178 Bakara, 2/20.
179 Eş'arî, *el-Lüma'*, s. [87-88]; (101-102).
180 Bakara, 2/29.
181 Bakara, 2/106.
182 Bkz. En'am, 67/102; Ra'd, 13/16; Fâtır, 35/3; Zümer 39/62; Mü'min, 40/62.
183 Ulutürk, Veli, *Kur'an-ı Kerim'de Yaratma Kavramı*, İstanbul 1995, s. 68.
184 Aydın, *Nazar ve İstidlâl*, s. 430, 457; Şık, "Eş'arî'nin Kelam Metodu", s. 238.
185 Bakara, 2/29.
186 Bakara, 2/20.
187 Ra'd, 13/16.
188 Eş'arî, *el-Lüma'*, s. [88]; (101-102).
189 Altıntaş, *İşlevsel Akıl*, s. 288-289.
190 Bkz. Eş'arî, *el-Lüma'*, s. [17-31]; (41-52).
191 Bkz. Eş'arî, *el-Lüma'*, s. [17-18]; (41-42).
192 Bkz. Eş'arî, *el-Lüma'*, s. [18-19]; (42).
193 Eş'arî, *el-Lüma'*, s. [24-25]; (47).
194 Demir, *Delil ve İstidlâl*, s. 212-213.

Kaynaklar

- Ahmed Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedâd*, Matbaai Amire, İstanbul 1293.
Ali Sedâd, *Mîzânu'l-Ukûl fi'l-Mantık ve'l-Usûl*, Karâbet ve Kasbar Matbaası, İstanbul 1303.
Altıntaş, Ramazan, "Delil ve Delillendirme Yöntemleri", *Kelam El Kitabı*, ed., Şaban Ali Düzgün, Ankara 2012.
Altıntaş, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yayınları, Birinci Basım, İstanbul 2003.
Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İkinci Basım, İstanbul 1996.
Aristoteles, *Organon II, Birinci Analitikler*, çev. H. R. Atademir, MEB Yayınları, İstanbul 1996.

- Aristoteles, *Organon V, Topikler*, çev. H. R. Atademir, MEB Yayınları, İstanbul 1996.
- el-Askerî, Ebû Hilâl, *el-Furûku fî'l-Luğati*, Risâle Yayınevi, Beyrut 2002.
- Aster, Ernst von, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev. M. Gökberk, Sosyal Yayınlar, 3. Basım, İstanbul 1994.
- Atademir, Hamdi Ragıp, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, AÜİF Yayınları, Ankara 1974.
- Aydın, Hüseyin, *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*, Fecr Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2012.
- Bâkîllânî, Ebû Bekir, *el-İnsâf*, thk. İmadüddin Ahmed Haydar, Beyrut 1986.
- Bâkîllânî, Ebû Bekir, *et-Temhîd*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1947.
- Bertrand, Alexis, *Felsefe-i İlmiyye*, çev. Salih Zeki, İstanbul 1333.
- Bingöl, Abdülkuddüs, "İstidlâl", *D.İ.A.*, Cilt: 23, İstanbul 2001.
- Bingöl, Abdülkuddüs, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, MEB Yayınları, İstanbul 1993.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, 6. Baskı, Ankara 1996.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi, İstanbul 2001.
- Cevzici, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara 1996.
- Creighton, James Edwin, *An Introductory Logic*, London 1919.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, Beyrut 2007.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, Kirk Gece Yayınları, İstanbul 2011.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *İnanç Esasları Kılavuzu (Kitâbü'l-İrşâd)*, çev. Adnan Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan, Faruk Sancar, TDV Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2012.
- Çaldak, Hüseyin, "İlk Devir İslâm Dünyasında Akıl Yürütmelerin Mantık Açısından Değerlendirilmesi", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 22, Aralık 2008, ss. 409-424.
- Çaldak, Hüseyin, "İslâm Dünyasında Kullanılan Çıkarım Yöntemleri ve Mantıkî Yöntemlerle İlişkisi", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 12, Sayı: 37 (Güz 2008), ss. 177-194
- Çankı, Mustafa Namık, *Büyük Felsefe Lügati*, Cilt: II. İstanbul 1954.
- Çelebi, İlyas, "Kelam Metodunun Ortaya Çıkışı, Gelişim Süreci ve Yeni Metot Arayışları", *İslami İlimlerde Metodoloji/Usul Meselesi I*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Çüçen, A. Kadir, *Klasik Mantık (Mantığa Giriş)*, Asa Yayınları, Bursa 2004.
- Demenhûrî, Ahmed, *Risâletün fî'l-Mantık (İzahu'l-Mubhem fî Meâni's-Süllem)*, Beyrut 1996.
- Demir, Hilmi, *Delil ve İstidlâl'in Mantıkî Yapısı-İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*, İSAM Yayınları, İstanbul 2012.
- Düzgün, Şaban Ali, "Kelamda Delillendirme Yöntemleri", *Sistematik Kelam*, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 5. Baskı, Ankara 2011.
- Ebherî, Esîrüddin Mufaddal b. Ömer, *Keşfu'l-Hakâik fî-Tahrîri'd-Dekâik*, thk. H. Sarıoğlu, İstanbul 1998.
- Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*, çev. Abdulkadir Şener, Fecr Yayınevi, 4. Baskı, Ankara 1986.
- Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2004.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, "Kıyas" md., Ensar Neşriyat, 4. Basım, İstanbul 2013.

- Ertuğrul, İsmail Fennî, *Lügatçe-i Felsefe*, Matbaai Amire, İstanbul 1341.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-İbâne ve Usûlü Ehli's-Sünnet (Eş'arî Akaidi)*, Terc. Ramazan Biçer, Gelenek Yayıncılık, Birinci Basım, İstanbul 2010.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *İslâm İnanç Esasları, "el-İbâne ve an Usûli'd-Diyâne"*, çev. Mehmet Kubat, İşrak Yayınları, İstanbul 2008.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-Redd alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, (thk. Hamûde Gurâba), Kahire 1955.
- el-Eş'arî, Ebû'l-Hasen, *Eş'arî Kelâmı (el-Lüma' fi'r-Redd alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida')*, çev. Kılıçaslan Mavil, Hikmet Yağlı Mavil, İz Yayıncılık, İstanbul 2026.
- el-Eş'arî, *Risâle fi İstihsâni'l-Havz fi İlmi'l-Kelâm*, thk. Richard, J. McCarty, Beyrut 1952.
- el-Habîsî, *eş-Şerh ale't-Tehzîb (Tecdîdü İlmi'l-Mantık içinde)*, Kahire t.y.
- el-İsfahânî, er-Râğîb, *Müfredât (Kur'ân Kavramları Sözlüğü)*, çev. Abdulkaki Güneş, Mehmet Yolcu, İstanbul 2015.
- el-İsfahani, Râğîb, *Müfredât (Kur'ân Kavramları Sözlüğü)*, çev. Yusuf Türker, Pınar Yayanları, İstanbul 2012.
- Gazali, Ebû Hâmid, *el-Mustasfa II (İslam Hukûkunda Deliller ve Yorum Metodolojisi)*, çev. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994.
- Gazali, *Mi'yâru'l-İlm fi fenni'l-Mantık*, Muhyiddin Sabrî el-Kürdî, Mısır 1329.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *İtikad'da Orta Yol (al-İktisâd fi'l-İ'tikâd)*, çev. Kemal Işık, AÜİF Yayınları, Ankara 1971.
- Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*, Dâru'l-Meşrik, 3. Basım, Beyrut 1986.
- Gelenbevî, İsmail, *el-Burhân (Abdünnâfi tercümesi)*, İstanbul 1297.
- Gelenbevî, İsmail, *Risâle fi'l-Kıyâs*, İstanbul 1297.
- Grünberg, Teo-Onart, Adnan-Grünberg, David-Turan, Halil, *Mantık Terimleri Sözlüğü*, Metu Yayınları, 3. Basım, Ankara 2003.
- Güneş, Kamil, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, İnsan Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 2003.
- Hallâf, Abdulvahhâp, *İslâm Hukuk Felsefesi (İlmu Usûli'l-Fık)*, çev. Hüseyin Atay, AÜİF Yayınları, Ankara 1985.
- Hasırcı, Nazım, *John Stuart Mill'in Tümevarım Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.
- İbn Furek, Ebû Bekir, *Mücerredü Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret, Beyrut 1986.
- İsmail Köz-Ali Çetin, *Mantık El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2016.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, Hukuk Matbaası, İstanbul 1330.
- Kadi Abdülcebbar, *Şerh Usûli'l-Hamse*, thk. Ahmed b. el-Hüseyin, Kahire 1988.
- Kaya, Mahmut, "İslam Düşüncesi ve Aristo Mantığı", *İlim ve Sanat*, S. 7, Ankara, 1986.
- Kazvîni, Necmuddin Ali b. Ömer el-Kâtibî, *er-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-Kavâidi'l-Mantikiyye*, Kum t.y.
- Lachelier, Jules, *Tümevarımın Temeli Hakkında*, çev. H. R. Atademir, İstanbul 1986.
- el-Melevî, *eş-Şerh ale's-Süllem (el-Mantiku'l-Munazzam içinde)*, Mısır t.y.
- el-Muzaffer, Muhammed Rıza, *el-Mantık*, Cilt: II, Beyrut 1980.
- en-Neşşâr, Ali Samî, *Menâhîcu'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslam*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, İskenderiye 1947.

- Nicod, Jean, *Tümevarımın Mantıksal Temeli*, çev. T. Yaren, İlahiyat Yayınları, Ankara 2003.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, AÜİF Yayınları, 6. Baskı, Ankara 1991.
- Öner, Necati, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, AÜİF Yayınları, Ankara 1967.
- Özlem, Doğan, *Mantık (Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi)*, İnkılâp Yayınları, 6. Baskı, İstanbul 1999.
- Razi, Fahreddin, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 2002.
- Ross, W. David, *Aristoteles*, çev. A. Arslan, İ. O. Anar, Ö. Yalçın-Kavasoğlu, Z. Kurtoğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2002.
- es-Sadr, Muhammed Bâkır, *el-Üsûsü'l-Mantıkıyye li'l-İstikrâ*, Beyrut 1986.
- Şa'bân, Zekiyüddîn *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, TDV Yayınları, Ankara 1996.
- Şener, Abdulkadir, *İslâm Hukuku Dersleri I*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1992.
- Şık, İsmail, "Eş'arî'nin Kelâm Metodu", *Dînî Araştırmalar*, Cilt: 8, S. 24.
- et-Taftazânî, Sadeddin Mes'ud b. Ömer, *Tehzîbu'l-Mantık (Tecdîd İlmi'l-Mantık içinde)*, Kahire t.y.
- et-Tahtânî, Kutbuddîn Râzî, *Levâmiu'l-Esrâr fî Şerh-i Metâliu'l-Envâr*, İstanbul 1277.
- et-Tahtânî, Kutbuddîn Râzî, *Tahrîru'l-Kavâidi'l-Mantıkıyye fî Şerh-i Risâleti's-Şemsiyye*, Kum t.y.
- Taylan, Necip, *Mantık Tarihçesi-Problemleri*, MÜİF Vakfı Yayınları, İstanbul 1996.
- Tehânevî, Muhammed Ali el-Fârûkî, *Keşşâfu'l-İstilâhâtî'l-Fünûn*, thk. Lütî Abdü'l-bedi, Kahire 1963.
- Topaloğlu, Bekir, Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları, İstanbul 2010.
- Türker, Sadık, *Aristoteles, Gazali ile Leibniz'de Yargı Mantığı*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2002.
- Ulutürk, Veli, *Kur'an-ı Kerim'de Yaratma Kavramı*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- Urmevî, Ebu's- Senâ Siracuddin Mahmud b. Ebî Bekr, *Metâliu'l-Envâr*, İstanbul 1277.
- Vural, Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, İkinci Basım, Ankara 2011.
- Yar, Erkan, "Eş'arî ve Metodolojisi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10:2 (2005).
- Yaren, Tahir, "İbn Sînâ'da Delil, Alâmet ve Firâset Kelimeleri Üzerine Bir Açıklama", *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, 9-12 Eylül 1985, Ankara 1990.
- Yaren, Tahir, *Kıyasların Yapısı*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2003.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Delil", *D.İ.A.*, Cilt: 9, İstanbul 1994.
- Yıldırım, Cemal, *Mantık Doğru Düşünme Yöntemi*, Bilgi Yayınevi, 3. Basım, Ankara 1999.
- Yıldırım, Cemal, *Mantık El Kitabı*, Gerçek Yayınevi, Birinci Baskı İstanbul 1976.