



Beyânî ve Burhânî Epistemolojilerin Yöntem Tartışmaları Açısından İncelenmesi

İlyas Altuner*

Özet: Ele almaya çalıştığımız konunun temelinde, İslâm kültürünün düşünce yapısını şekillendiren beyânî ve burhânî epistemolojilere dayanan iki dünya görüşü bulunur. Buradaki temel noktanın beyân ile burhân arasındaki tartışmalarla ilgili olduğu görülür. Yöntem tartışmaları bir yandan dinsel bir yöntem olarak beyânın ve diğer yandan akıl ya da düşünce yöntemi olarak burhânın nasıl kullanıldığını açığa çıkarır.

Anahtar Kelimeler: Beyânî, burhânî, epistemoloji, yöntem, İslam düşüncesi.

Investigating Expository and Demonstrative Epistemologies in terms of Methodological Discussions

Abstract: In the basis of the subject that we try to deal with, it stands two worldviews based on expository and demonstrative epistemologies that formalize the intellectual building of Islamic culture. It seems that the main point here is about discussions between exposition and demonstration. Methodological discussions enlighten how are used on the one hand exposition as religious method and on the other hand demonstration as rational or intellectual method.

Keywords: Expository, demonstrative, epistemology, method, Islamic thought.

* Arş. Gör. Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü. Kars Yolu Üzeri, Karaağaç Kampüsü. 76000, Iğdır, Türkiye. (Email: ilyas.altuner@igdir.edu.tr)



Giriş

Bizim bu yazıda ortaya koymaya çalışacağımız konunun temelinde Câbirî'nin Arap-İslâm kültürünün akıl yapısını şekillendirdiğini düşündüğü üçlü tasnifin yani beyânî, irfânî ve burhânî epistemolojilere dayanan dünya görüşlerinin ikisi bulunmaktadır.¹ Metodolojik bağlamda irfânî dünya görüşünü bir kenara bırakacak olursak, asıl meselenin beyân ve burhân arasında cereyan eden tartışmalarla ilgili olduğu görülecektir. Yöntem tartışmaları, Arap-İslâm kültürünün epistemolojik oluşumlarını görmemizi sağlayan bir alanı oluştururken, bu alanın en büyük ikilemine yani bir yanda dine dayalı yöntem olarak beyânın diğer yanda akla dayalı bir yöntem olarak burhânın nasıl kullanıldığına da ışık tutmaktadır.

Beyân ve burhân sahaları yani din ile felsefe arasındaki ilişkinin sonucu olarak ortaya çıkan tartışmalar, kuşkusuz dinin yorumlanması konusundaki tartışmaları da beraberinde getirecektir. Çünkü bu tartışmaların temelinde dini anlama ve anlamlandırmaya dayalı bir sürtüşme ve gerilim söz konusudur. Dinin anlaşılması beyâna dayalı düşünce tarzının en çok önem verdikleri konudur, ancak burhânî bilgi sahasının yoruma getirdiği kurallarla beyân sahasına yaklaşması, böyle bir gerilimi kaçınılmaz kılmıştır. Epistemolojinin oluşumunun nakilden çok akıl yoluyla ortaya çıktığını kabûl etmek, beyân ehli için gerçekten çok zor bir karar olsa gerektir. Bu yüzden vahyin anlaşılmasını yine vahyin kendisine bırakan beyân âlimleri karşısında aklın her türlü bilgiyi elde etmede yetkin olduğunu savunan burhân ehlinin bu görüşlerinden vazgeçmeyecekleri bilinen bir gerçektir. Aksi hâlde felsefenin yerini de tartışmak gerekeceğinden, burhânın beyâna olan tahakkümünü savunmak burhâncılar açısından zorunludur. Oysa beyânın dayandığı bir metin vardır ve bu metnin anlaşılması için gerekli olan yöntem de yine beyâna dayalı olmalıdır.

¹ Yazımıza da dayanak teşkil eden bu terimlerin kullanımlarıyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Muhammed Âbid Câbirî, *Bunyetu'l-Akli'l-Arabî*, Beyrut: El-Merkezu's-Sekâfiyyi'l-Arabî, 1997, Böl. 1, Kıs. 1. Ayrıca bkz. Câbirî, *Tekvînu'l-Akli'l-Arabî*, Beyrut: El-Merkezu's-Sekâfiyyi'l-Arabî, 1991, Böl. 2, Kıs. 7.



Beyânî Epistemoloji

Beyânî epistemoloji kavramı her ne kadar yeni bir bilgi sahası olmamasına karşın, bu terimin kullanımı Câbirî tarafından teolojik bilgi kuramı olarak ele alınmıştır. Beyânî epistemolojiden kasıt, teolojinin kuramsal bilgiyi kullanım tarzıdır, oysa burhânî epistemolojinin kaynağı akıl olmakla temsilcileri de filozoflardır. Beyân sahasına ilişkin akıl yürütme ve çıkarımların her ne kadar akılla yapıldığı öne sürülse de, *akleden* ve *akledilen* arasındaki ilişkinin literalist bir çerçeveye oturduğu görülür.² Böyle bir yaklaşım tarzı, kuşkusuz teolojinin kutsal bilgiyi yani Tanrı bilgisini kullanmasından dolayı meydana gelir. Burada *teoloji* terimiyle yalnızca *kelâm* ilmini değil, bir bütün olarak din bilimlerini kastetmekteyiz. Dinî ilimlerin tamamının kendilerine özgü bir yöntem tarzları olduğunu öne sürmek imkânı elimizde olmamasına rağmen, *kelâm* ve *fıkıh* ilimlerinin metodolojik birtakım yaklaşımlarla, başka bir şekilde söylenecek olursa, *usûl* ilmiyle ilgili yanını alarak beyânî bilgi sistemini oluşturduklarını görebiliriz. Bazı kimseler *kelâm*ın yönteminin Aristoteles'ten alındığı iddiasını taşıyabilirler bile, bunu açıkça ifade etmenin hiçbir yolu yoktur.³ *Kelâm*ın kullandığı yöntem, *fıkıhta* kullanılan *teşbih* yönteminin bu bilime uyarlanmasından oluşan *tenzîh* yöntemidir.

Beyânî epistemoloji sözel anlamıyla bir bilgi kuramı oluşturacak yapıda değildir; bu epistemolojik yaklaşımı oluşturan kimi kavramlar vardır ki, bunları açıklamaksızın beyânî epistemolojiyi açıklayamayız. Bunlardan en önemlisi *asl* ve *fer'* kavramlarıdır.⁴ Beyânî epistemoloji tamamen dilsel anlamıyla ele alınmış, felsefî çözümlenmeden hareketle bir epistemoloji oluşturulmamıştır. Çünkü

² Aklın anlamları hakkında bkz. Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, neşr. Maurice Bouyges, Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1983. Bu konularla ilgili detaylı bilgi için bkz. Herbert A. Davidson, *Alfârâbî, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford: Oxford University Press, 1992, s. 65 vd. Davidson, eserinde Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün akıl kavramına getirdikleri yorumlardan hareketle insan aklının nedeni olarak *aktif akıl* üzerinde yoğunlaşmaktadır.

³ İslâm dünyasında *kelâm* teriminin ortaya çıkışı hakkında bilgi için bkz. Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge: Harvard University Press, 1976, s. 1 vd.

⁴ Beyânî epistemolojinin dayanağı olan bu kavramlar, dinin birincil ve ikincil kaynaklarını oluştururlar. Konu hakkında bilgi için bkz. Yûsuf Karadâvî, *El-Fıkbu'l-İslâmî beyne'l-Asâle ve't-Teçdîd*, Kahire: Mektebet Vehbe, 1999.



beyânı iyi anlamak için Arap dilinin gramerine ve kavrama verdiği anlama göre hareket etmek gerekir. Bu anlamda beyân, açıklamak anlamına gelen bir kavram olup burhân gibi apaçıklığı değil, yalnızca açık olanı ifade eder. Nass ise beyânî epistemolojinin oluşturucu ögesi olması açısından beyâna kaynaklık eden şeydir. Çünkü nass *asl* olmasından dolayı, beyânın oluşturucu kimliği olarak karşımıza çıkar. Nass bu yönüyle beyânî olanı temellendiren bilgiye kaynaklık eder. Her iki durumda da nassın içlemine dâhil olan beyân terimi, teolojik aklın belirleyicisi durumundaki dört temel unsuru açıklamak ya da onların açıklamak istediği şeyleri ifade etmek zorundadır. Bu unsurlar *nass*, *sünnet*, *icma* ve *kıyas* diye adlandırılır ve en belirleyici unsur olan nassın anlaşılması için yapılan akıl yürütmelerin, daha doğrusu ortak görüşe varmanın en önemli unsuru ise icma olmaktadır.⁵ Zira icmanın kendisi yoluyla bir görüşe varılmadıkça, kelâm dışındaki diğer dini ilimlerde herhangi bir doğru bilgiye ulaşmanın güçlüğü konusunda ilahiyatçılar hemfikirdirler. Bu bakımdan icma, nassın anlaşılması yani beyân edilmesi konusunda diğer kaynaklardan daha öncelikli ve sonunda bir asla dayanması bakımından *asl* kavramının gerçek açıklayıcısı konumundadır.

Nassın yanında *ta'lil problemi* denilen bir mesele olarak *illiyet* bulunmaktadır ki, kimi beyân ehli illiyet prensibini kısmen inkâr ederken, Tanrının her şeye güç yetirmesini temele alan bir açıklama sunarlar. Buna göre her hükmün bir illete yani nedene bağlanması Tanrının her şeye gücü yetmesiyle aykırılık içindedir. Nedensellik ilkesinin yani zorunlu bağlantı düşüncesinin inkârı, Tanrının yargı gücünü sınırlamanın imkânsızlığına dayanmaktadır. Beyânî dünya görüşünün en önemli problemlerinden biri hâline gelecek olan dil ve düşünce ilişkisi, hiç kuşkusuz dil tarafına haklılık verecek biçimde değerlendirildiğinden, beyân sahasında sistematik bir düşünce üretilememiştir. Başka deyişle, beyân âlimleri nasıl düşünülmesi gerektiğinden

⁵ Yukarıda bahsettiğimiz dinin dört temel kaynağı, beyânî epistemolojinin de temelinde yer alır. Bu kavramlardan sonuncusunu Gazâlî *kıyas* yerine *akl* olarak kullanmıştır. Gazâlî, *El-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, thk. Hamza ibn Zuheyr Hâfiz, Medine: El-Câmiatu'l-İslâmiyye Kullüyyetu'ş-Şerîa, 1993, c. 3, s. 2.



çok söylemin yorumunun ne şekilde yapılacağından bahsetmişlerdir. Bu yüzden bir dil ve söylem üretmelerine karşın söylemin anlamı üzerinde durmamışlar ve bir düşünce sistemi üretememişlerdir. Bu bakımdan anlamın lafza ve düşüncenin dile olan önceliği etki alanını kaybetmiş ve düşünceden dile değil de dilden düşünceye doğru bir yönelim yüzünden mantıkla nahiv birbirine karışmıştır.⁶

Beyânî epistemolojide cevher ve araz çifti en etkili olacak konumda yer almaktadır. Cevher varlığın bölünemez parçası olmasına rağmen arazlar olmadan bir varlığa sahip değildirler. Ancak cevherler arazlarla birleşerek varlık oluşturmalarına rağmen, arazlar anlık durumlar olarak karşımıza çıkarlar. Arazların ardışık varolma imkânı asla olmadığı gibi, bir cevher olmaksızın varlıklarını sürdürmeleri de düşünülemez. Beyân sahasının önemli kavram çiftlerinden olan cevher ve araz çifti, bir bakıma beyânın burhân sahasından ayrılmasına neden olacak birtakım görüşlerin ortaya atıldığı problemi gündeme taşır. Bunların en önemlisi aklın bir cevher olup olmadığı konusundaki problemin beyân ve burhân sahasındaki görüş ayrılıklarını oluşturmasıdır. Beyân âlimleri aklın cevher olmadığı konusunda neredeyse hemfikirdirler. Onlara göre kalp bütün düşünme fiilinin cevheriyken, akıl bu düşünme fiilinde araz konumundadır, bir başka deyişle, beyân âlimleri nezdinde kalp aklın cevheridir. Örneğin, Kâdî Abdulcebâr, cevherler arasında bir denklik bulunduğunu, oysa insanların akılları arasında böyle bir denkliğin mevcut olmadığı için aklın araz olması gerektiğini belirtir.⁷ Buna karşın filozoflar akli düşünceyi oluşturan kavramları veren, akıl yürütmeyi sağlayan basit bir cevher olarak ifade ederler.⁸

⁶ Konunun gramatik açıklamaları için bkz. Câhız, *El-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1998, ss. 75-97. Yine lafızlar hakkındaki tartışmalar hakkında ayrıca bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, thk. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dâru'l-Maşrîk, 1990, Kıs. 2.

⁷ Kâdî Abdulcebâr, *El-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, neşr. Tâhâ Huseyn vd., Kahire: El-Muessesetu'l-Mısriyyetu'l-Âmme, 1962, s. 377-8.

⁸ Bkz. Fârâbî, *Risâle fî'l-Akl*, s. 7 vd.



Burhânî Epistemoloji

Burhânî epistemoloji denince aklımıza gelen şey elbette mantıktır. Teolojik aklın düşünme yöntemi olan beyândan ayrı ve onun değer verdiği düşünce yapısına sadık kalmadan birtakım akıl ilkeleriyle eşyayı anlamaya çalışan burhân sahasının insanların tek kaygısı, varlığı öncelikle kavramsal anlamda çözümleme aşamasından geçirek bu analizler üzerine bir gerçeklik düşüncesi bina etmektir. Aristoteles tarafından kurulan mantık ilmi, burhândan başka konuları kapsamış olsa bile, mantığın asıl kısmını burhân oluşturur. Meşşâî filozoflar tarafından ele alınan bütün bilimlere mantık uygulama girişimi, onu bu coğrafyada bir metodoloji, daha doğrusu epistemoloji haline getirmiştir.

Aristoteles kendi kurduğu yöntemle *analitik* adını vermiş olmasına rağmen, kategori ve önermelerin de ona katılımıyla bu yöntem bir bütün olarak mantık diye adlandırılmıştır. Her ne olursa olsun, burhân yöntemini bilimlere uygulamak, bilinenden bilinmeyi çıkarmak amacıyla bir eylemde bulunmak demektir. Burhânın temelini oluşturan kıyas teorisinin daima tümel ve tündengelimli olması zorunludur. Burhânda birçok kıyas türü olmasına karşın, tümel önermeyle başlamayan bir kıyasın burhânî olma ihtimali hiç olmadığı için, her kıyas türünün gerçeği ifade ettiği yani doğru bilgiyi verdiği söylenemez.

Aristoteles'in burhân tanımı, bilimi kıyas olarak nitelendirirken, kıyası da kendisini bilmekle bilgi elde edilen şey olarak görmektedir. Burhânî kıyasta özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı temele alınarak bir akıl yürütme yapısıdır. Buradaki en önemli şey, çelişmezlik ilkesinin uygulanmasıdır ve bu da nedensellikte açıklanabilecek üçüncü hâlin imkansızlığına olanak tanıyacaktır. Burhânî kıyas her ne kadar tündengelimli olsa da, Aristoteles tümevarımsal olmayan hiçbir bilginin imkânından bahsetmemektedir. Bilgiler doğuştan olmadığına göre burhânın öncüllerinin deneysel olarak varolması gerekecektir ki, bu da adeta tümellerin tikellerden çıktığını göstermektedir.



Hâlbuki Aristoteles'e göre tikellerden tümelleri elde edemeyiz; öyleyse, tümel olan şey tikel olanda içerilmiş olarak bulunur.⁹ Deneyimden kasıt ise, tek tek duyu verileri değil, duyu verilerinde tümele ait olanı sezgisel yolla bilmektir. Böylelikle tikel bir kavramdan tümel kavram elde edilmiş olur. Sezgi denince burada aklın kendisinden başka şey aramamak gerekir, çünkü aklın ilkelerinin herhangi bir kanıtlamaya gereksinimi yoktur, akıl bu ilkeleri dolaysızca kavrar.

Burhânî epistemolojinin uygulandığı alanın doğa felsefesinin ilgi alanına girdiğini düşünürsek, varlığa ait yüklemelerle uğraşmanın burhânın ana konusu olduğunu görürüz. Varlık herhangi bakımdan varlık yani bir cevher olmakla kendisinden bahsettirir. Bu da kategoriler sınıfını bize hatırlatmaktadır. Töz ve ilineklenden meydana gelen bir varlık tasarımı, form-madde ikilemi ve ruh-beden ilişkisi konuları gibi doğa felsefesinin en temel konuları işlenir. Mantıkla ontolojinin ve metafiziğin ne kadar ilgili olduklarını buradan anlayabiliriz.¹⁰

Mantığın temel konularının başında *makûlât* ve *elfâz* gelmektedir. Akıl ile lafız arasındaki ilgiyi kurmanın önemine binaen, Fârâbî tarafından bu iki yapının birbirini tamamlayıcı unsur olarak görüldüğünü söylemek yerinde olacaktır. Zira zihin-dil ilişkisinin kadim dönemlere ait yorumundan ayrı olarak lafızların başka kültür dairesi içindeki yerlerinin saptanması da oldukça problemlidir. Çünkü ele alınan kavramların başka kültür dairesine ait olmasına rağmen, kendisinden apayrı bir kültür çerçevesi içinde değerlendirilip anlaşılması, elbette onun için bazı güçlükleri beraberinde getirecektir. İşte tam da bu noktada beyânî ve burhânî epistemolojiler arasındaki ilişki başlamış olmaktadır.

⁹ Aristotle, *Categoriae*, trans. E.M. Edghill, *The Works of Aristotle*, Vol. 1, ed. W. David Ross, Oxford: Clarendon Press, 1928, 17b1 vd. Ayrıca bkz. *Analytica Posteriora*, trans. G.R.G. Mure, *The Works of Aristotle*, Vol. 1, 72a5 vd. Ayrıca bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, thk. Mâcid Fahrî, *El-Mantık inde'l-Fârâbî*, Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987.

¹⁰ Bkz. Kindî, *On First Philosophy*, trans. & ed. Alfred L. Ivry, *Alkindî's Metaphysics*, Albany: State University of New York Press, 1974, s. 55 vd. Ayrıca bkz. İbn Rüşd, *Faslû'l-Makâl fî mâ beyne'l-Hikme ve's-Şer'â mine'l-İttisâl*, neşr. Muhammed Ammâra, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1983, Kıs. 2.



Beyân ve Burhân Arasındaki İlişki

Beyânî epistemolojiyi kullanan âlimlerle burhânî epistemolojiyi kullanan filozoflar arasındaki gerilim, felsefenin İslâm dünyasına girmesiyle birlikte başlamıştır. Bu gerilimin elbette birtakım nedenleri vardı. En başta, felsefeyi savunanların referans aldıkları kültür İslâm geleneğine uymayan bir yapıyı barındırıyordu. İslâm dininin kutsal kitabından ayrı bir eserin referans alınarak yöntemsal anlamda bir kültür oluşturulmaya çalışılması, sonuçta Müslüman beyân alimleri tarafından benimsenecek, daha doğrusu hoşgörülle yaklaşılacak bir durum değildi.

Beyânla burhân arasındaki gerilimin nedenlerinden biri, burhân ehlinin kullandıkları yöntemi ilâhiyat alanına da uygulamaya kalkışmaları olmuştur. Haddizatında, kavramları kullanım şekline göre burhânî mantığın biricik gerçek yöntem olduğunu ileri süren filozoflarla nahvi genel bir beyân yöntemi olarak kabûl eden beyân ehli arasındaki kavga, Tanrının *cisimlere benzemeyen bir cisim* olduğu görüşünün Hanbelîler ve diğer bazı beyân ehli tarafından,¹¹ özellikle de Hişam ibn Hakem gibi İmamiye mezhebi tarafından savunulması¹² ve bu görüşün mantıkçılarca çürütülmesi üzerine iyice alevlenir. Hatta bu konuda mantık ilmiyle uğraşanların zındık olduğu görüşünü savunan beyân ehli, “Delilin butlanı medlulün de butlanını gerektirir” önermesine dayanarak neredeyse bütün bir felsefeyi mahkûm etmişlerdir.¹³ Oysa bu beyânî akıl yürütmenin yanlışlığını kabul etmekle Tanrının varlığı çürütülmüş olmaz. Mantığın delilleri Tanrının varlığına ilişkin bir şey söyleyemez, çünkü mantık ontolojik bir yargıyı dile getiremez. Bu yüzden, çürütülen şey, mantığa aykırı kurulan önermenin kendisidir, önermenin gösterdiği varlık değildir. Gazâlî’ye gelinceye kadar mantık ilmi diğer felsefi ilimler gibi dışlanmış ve yasaklanan alanlar içerisine

¹¹ İbn Rüşd, *Faslul-Makâl*, s. 172.

¹² Konu hakkında bkz. Eş’arî, *Makâlâtul-İslâmiyyîn ve İhtilâful-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Kahire: Mektebetu’n-Nehdati’l-Mısriyye, 1950, c. 1, s. 106.

¹³ Yukarıda kurulan önerme yüzyıllar boyunca Eş’arî ve takipçilerince kullanılmıştır. Bkz. Eş’arî, *Al-İbânah ‘an Usûl al-Diyânah*, trans. Walter C. Klein, New York: American Oriental Society, 1967, s. 22 vd.



dâhil edilmiştir. Bu tartışmanın ortaya çıkma nedeni, şey kavramının varlığının olup olmamasıyla ilgilidir. Eş'arîler şeyin *mevcûd* olduğunu söylerlerken, Mu'tezilîler şeyin mevcut değil de *ma'lûm* olduğunda ısrar ederler. Çünkü onlara göre olmayan şeyler yani *ma'dûm* da şeyin içine girebilir.

Beyân ehlinin, özellikle Gazâlî'nin üzerinde durduğu konulardan biri, mantık ilminin ne olduğu hakkındaki spekülasyonlardır. Gazâlî mantığın aslında *nazar* ilminden farklı olmadığını, filozofların bunu mantık adı altında sunmalarını, sanki beyân ehlinin bizzat bu ilmi bilmediğini ima etmelerinden kaynaklandığını söylemektedir. Bu minvâlde söyleyecek olursak, gerçekten de Fârâbî ve diğer Meşşâî filozofların üzerine basarak söyledikleri şey, kendilerinden başka bu ilmi bilenlerin olmadığıdır. Gazâlî ise, bu ilmi kendilerinin de bildiğini göstermek amacıyla bu konuda bir eser kaleme almıştır.¹⁴ Beyân ehlinin mantığa olan düşkünlüğü daha sonraları mantığı adeta İslâmî bir bilim gibi algılamaya ve diğer İslâm bilimlerini yani tefsir, fıkıh ve hadis gibi ilimleri de mantıkla değerlendirme yanlısına onları götürmüştür. Oysa mantık biliminin amacı, kutsal kitapların açıklanıp yorumlanması değil, Fârâbî'nin dediği gibi, söz söylemenin ya da varlığa ait ifadelerin yerinde kullanılması sanatı, yanlışa düşmekten insanı kurtaran ve doğru yola ileten bir sanattır.¹⁵ Tanrının hitabında mantık aramak bir beyân âlimi için elbette abes olacaktır. Öyleyse mantık, Tanrının hitabına uygulanmamalıdır, yoksa mantığın kutsal kitap yanındaki değeri bir daha düzelemeyecek biçimde zedeleneyecektir. Aristoteles'in mantık eserlerinin Batı dünyasında yasaklanışını göz önüne alırsak, bu durumu açıkça anlamış oluruz.

Fârâbî'nin beyân ehliyle burhân ehli arasındaki gerilimli dönemde beyâncıların lafzın manayı öncelediği şeklindeki görüşlerine muhalif olarak mananın lafzı öncelediğini göstermeye çalıştığını görmekteyiz. Fârâbî burada

¹⁴ Gazâlî, *Mihakku'n-Nazar fi'l-Mantık*, thk. Refik Acem, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî, 1994. Gazâlî bu konuyu filozoflara karşı ciddi eleştiriler yaptığı eserinde de dile getirir. Bkz. *Tebâfutu'l-Felâsife*, thk. Süleymân Dünyâ, Kahire, Dâru'l-Maârif, 1972, Mukaddime 1.

¹⁵ Bkz. Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, thk. Alî Ebû Mülhim, Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 1996, s. 27.



algıya konu olan nesnenin algıdan önce geldiğini gözlem yoluyla gerçeğe dayanan bir açıklama yapmaya çalışır. Lafzın manadan önce geldiği görüşünün dayandığı temel etken, büyük ölçüde Tanrısal kelâmın varlığa varolması için emir vermesi ve varlığın kelâmdan sonra meydana gelmesine bağlanabilir. Ancak filozoflar, Tanrının istemesiyle bilmesini bir ve aynı saydıkları için, varolmanın anlamının kelâmdan önce geldiğini söylemektedirler. Zira Tanrının düşünmesiyle yaratması burhân ehline göre bir ve aynı şey olduğu için,¹⁶ kelâmın önceliği yoktur. Hatta bazı beyân ehline, sözgelimi Mu'tezilî kelâmcılarına göre de Tanrının düşünmesi onun zatına aitken, kelâmın kendisi yaratılmıştır ve bu bakımdan da mana lafızdan önce gelmek zorundadır.¹⁷ Yine zihindeki anlam sisteminin bir yansıması olarak görülen lafız, dilden dile farklılıklar gösterdiği halde anlamda bir değişimin olması söz konusu değildir. Böylece filozofların neden manayı lafza tercih etmiş oldukları da kolayca anlaşılır. Beyan ehli ise lafzı manaya önceleyerek kendi inanç sistemlerinin gereğini yerine getirmiş ve metni ön planda tutmuşlardır.

Değerlendirme ve Sonuç

Burhân ehlinin beyân ehlini *cedel* yani diyalektik sanatını kullanan kişiler olarak görmesi, beyâncıların savunmak zorunda oldukları bir geleneğin, bir din anlayışının oluşuyla bağdaştırılabilir. Oysa felsefenin savunmak zorunda kaldığı hiçbir gelenek ve din olmadığı gibi, onun tek amacı hakikati zihinlere çıplak olarak göstermektir. Ancak bu zihinlerin halkın zihni değil de entelektüellerin zihinleri olduğundan kimsenin kuşkusu yoktur. İşte burada halkın hakikati daha iyi anlayabilmesi için sembolik ya da daha anlaşılır şeyler üzerinden onlara hakikatin sunulması beyân yoluyla olabilmektedir. Oysa beyân ehlinin buna karşın tek hakikatin kendilerinin ortaya koyduğu şeyler olduğunda ısrarcı

¹⁶ Tanrının sıfatları konusunda bkz. Fârâbî, *Ârâ' Ehlî'l-Medîneti'l-Fâdila*, thk. Albîr Nasrî Nâdir, Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1985, Böl. 1.

¹⁷ Konu hakkındaki tartışmalar için bkz. Maha Elkaisy-Friemuth, *God and Humans in Islamic Thought: 'Abd al-Ġabbâr, Ibn Sînâ and al-Ghazâlî*, London & New York: Routledge, 2006, ss. 42-73.



oldukları aşikârdır. Onlara göre burhân ehli gerçekliği akılla arayan ve eksik akılla onu kavrayamadıklarından dolayı yanlış anlayıp saptıran kimselerdir.

Buradaki temel sorun, hakikatin hangi yöntemle elde edilebilir olduğu sorunudur. Burhân yönteminin dayandığı akıl ilkeleri, beyân ehlinin elinde bulunan kutsal metinle çelişmektedir. Daha doğrusu, çelişen kutsal metinle burhânî felsefenin ilkeleri olmaktan çok, her iki sahanın anlayış biçimleridir. Gerçi burhân sahasının anlayışının aklın ilkelerine bağlı oluşundan dolayı fazla tartışılacak yanı yoktur, ancak beyânî epistemolojiyi oluşturan metinlerin yorumlanması ve çıkarımların yapılmasında kullanılan yöntem, onun farklı farklı anlaşılmasına yol açabilmektedir. Dolayısıyla beyân sahası bir beyân âliminin beyân modeli olurken, filozofun görüşleri kendisini bağlayan ilkelerin *a priori* oluşundan dolayı yoruma açık olmaması nedeniyle bir burhân modeli olmamaktadır.

Din-felsefe ilişkisinin düzenlenmesi bilgi kuramının konusu olduğundan bir yöneme gereksinim duyulması zorunludur. Bu ilişkinin metodolojik boyutu, aynı zamanda mantıksal boyutuyla epistemolojik boyutunu da belirler. Çünkü geleneksel bilgi kuramında mantık yalnızca bir yöntem değil aynı zamanda bir epistemoloji olması bakımından, ontolojik ve metafizik spekülasyonların nicelik ve niteliğini de belirler. Beyân ehli kullandığı dilin yani Arapçanın gramerini, özellikle nahiv kısmını, kendi özel mantığı haline getirmiş ve lafızlarla kategoriler yani nahivle mantık arasında bir ayrım gözetmeye önem vermemişlerdir. Oysa burhân ehlinin en büyük hassasiyetlerinden birisi olan mantıkla nahiv ve mana ile lafız arasındaki ayrım, aslında felsefeyle dinin epistemolojik kaynaklarının ayırt edilmesinde büyük bir öneme sahiptir. Zira burhânın kullandığı akılla dinin kullandığı vahiy arasındaki ayrım gözetilmezse, burhânla beyânı birbirine karıştırma yanlışlığına düşülür.

Her ne kadar mantıkla nahiv söz söyleme kanunlarını vermede birbirlerine benzeseler de, nahiv yalnızca bir toplumun konuştuğu dildeki sözlerin yasalarını koyarken, mantık evrensel dilin yani kavramları kullanmanın



yasalarını koyar. Nahiv yalnızca dış konuşmanın yani lafzın yasalarını koymakla meşgûlken, mantık hem iç konuşma yani zihin ve hem de dış konuşmanın kanunları üzerinde düşünerek bir üçüncü konuşmayı yani doğuştan gelen yetileri kullanmayı güçlendirir ve bu yüzden de *nutk* adından türer. Oysa beyân ehli mantık terimini bazı dış konuşmaya dair eserlerine ad olarak verme gibi bir yanılsa düşmüşlerdir.

Beyân bilgi sahasının içine düştüğü çıkmazlardan biri tümel kavramlarının olmayışıdır. Tümel kavramdan yoksun bir bilgi kuramının izleyeceği yol, lafızlar ve onların delâletinden başka şey olmayacaktır. Burhânî epistemolojinin en temel dayanaklarından biri olan tümel, çıkarım yapmada zorunlu olarak bulunur ve bu yüzden de tümdengelimli bir çıkarımın olması mümkün hâle gelir. Oysa beyân ehlinin tümel kavramlardan yoksun oluşu, onların kıyas yapmada tümdengelim yerine analogiyi kullanmalarını zorunlu kılmıştır. Özellikle de kelâm ilminde fıkın teşbih yönteminden hareketle analogik kıyaslar yapılarak hakikat açıklanmaya çalışılmıştır. Ancak iki olay arasında yapılan kıyaslamaların genel geçer olmasının imkânı yalnızca pratik olaylarla ilgili konuları kapsar. Ne var ki, böyle bir yöntemin evrensel anlamda kanıtlamalar için kullanılması, beyânî epistemolojiyi diyalektikten öteye vardırılmaz. Gerçekte, bir geleneğin savunusu olan kelâmın evrenselliği iddia etmesi, analogik bir yöntemle kendini haklı çıkarmadan öteye gidemez ve bunun sonucunda diyalektik bir yöntemle yetinilmesi kaçınılmaz olur.¹⁸

Beyân bilgi sistemi kendisini *cevher-i ferd* denilen atomculukla var etmeye çabalar. Atomcu kuramda töz ve ilineklere oluşan varlıkta tözün yerini atom almıştır. Yunan kaynaklarındaki atomcu kuramda atomun bir cisim olup yer kapladığı ifade edilmesine karşın, İslâm geleneğinde atomun uzamsızlığı görüşü hâkimdir. Bunun nedeni, varlıkta töz bulunduğunun savunulmasıdır ve Yunanlı atomcular, cismin töz içermediğinde hemfikirdiler. Oysa beyân ehlinin cevher düşüncesinden vazgeçemeyişi, atomların uzamsız olduklarını kabul etmelerine

¹⁸ Konuya ilişkin olarak bkz. İbn Rüşd, *Faşlul-Makâl*, Kıs. 2; Krş. Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille ve Nusûs Ubrâ*, thk. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1968.



neden olmuştur. Burada Aristoteles yerine Platon felsefesinin kaynak alındığına dikkati çekmek istiyoruz; zira Aristoteles'in doğa felsefesinde töz maddeden başka bir şey değilken, Platon tözleri *idea* olarak niteleyerek her şeyin kaynağının bu tözler yani formlar olduğunu söylemiştir.¹⁹ Buna karşılık Aristoteles formların maddeden bağımsız olamayacağını söylerken kelâmcıların benimseyeceği bir kabulü de belirtmiş olur. Çünkü kelâmcılara göre de varlıkta töz ve ilinekten başka şey olmadığı gibi, her ikisi bir arada bulunmak zorundadır. Fakat kelâmcıların atom kuramı ilineklemlerin ardışıklığını kabul etmeyen bir görüşle noktalanır.

Kaynaklar

- Aristotle, *Analytica Posteriora*, trans. G.R.G. Mure, *The Works of Aristotle*, Vol. 1, ed. W. David Ross, Oxford: Clarendon Press, 1928-52.
- Aristotle, *Categoriae*, trans. E.M. Edghill, *The Works of Aristotle*, Vol. 1, ed. W. David Ross, Oxford: Clarendon Press, 1928.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Bunyetu'l-Aklî'l-Arabî*, Beyrut: El-Merkezu's-Sekâfiyyî'l-Arabî, 1997.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Tekvînu'l-Aklî'l-Arabî*, Beyrut: El-Merkezu's-Sekâfiyyî'l-Arabî, 1991.
- Câhız, *El-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1998.
- Davidson, Herbert A., *Alfârâbî, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford: Oxford University Press, 1992.

¹⁹ Plato, *The Republic*, trans. Desmond Lee, London: Penguin Books, 1987, 517a-b. İslâm dünyasında Aristotelesçi doğa felsefesinin bir yorumu için bkz. İbn Rüşd, *Telhîsu'l-Kevn ve'l-Fesâd*, thk. Cemâlüddîn Alevî, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1995.



- Elkaisy-Friemuth, Maha, *God and Humans in Islamic Thought: 'Abd al-ġabbār, Ibn Sīnā and al-Ghazālī*, London & New York: Routledge, 2006.
- Eş'arî, *Al-İbānah 'an Usūl al-Diyānah*, trans. Walter C. Klein, New York: American Oriental Society, 1967.
- Eş'arî, *Makâlâtul-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Kahire: Mektebetu'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1950.
- Fârâbî, *Ârâ' Ehlî'l-Medîneti'l-Fâdila*, thk. Albîr Nasrî Nâdir, Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1985.
- Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, thk. Alî Ebû Mülhim, Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 1996.
- Fârâbî, *Kitâbu'l-Burbân*, thk. Mâcid Fahrî, *El-Mantık inde'l-Fârâbî*, Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987.
- Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, thk. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1990.
- Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille ve Nusûs Ubrâ*, thk. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1968.
- Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, neşr. Maurice Bouyges, Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1983.
- Gazâlî, *El-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, thk. Hamza ibn Zuheyr Hâfız, Medine: El-Câmiatu'l-İslâmiyye Kullüyyetu's-Şerîa, 1993.
- Gazâlî, *Mibakku'n-Nazar fi'l-Mantık*, thk. Refik Acem, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî, 1994.
- Gazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, thk. Süleymân Dünyâ, Kahire, Dâru'l-Maârif, 1972.
- İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl fi mâ beyne'l-Hikme ve's-Şerîa mine'l-İttisâl*, neşr. Muhammed Ammâra, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1983.
- İbn Rüşd, *Telhîsu'l-Kevn ve'l-Fesâd*, thk. Cemâlüddîn Alevî, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1995.



Kâdî Abdulcebbar, *El-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, neşr. Tâhâ Hüseyin vd.,
Kahire: El-Muessesetu'l-Misriyyetu'l-Âmme, 1962.

Karadâvî, Yûsuf, *El-Fıkhu'l-İslâmî beyne'l-Asâle ve't-Tecdîd*, Kahire: Mektebe
Vehbe, 1999.

Kindî, *On First Philosophy*, trans. & ed. Alfred L. Ivry, *Alkindî's Metaphysics*,
Albany: State University of New York Press, 1974.

Plato, *The Republic*, trans. Desmond Lee, London: Penguin Books, 1987.

Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge: Harvard
University Press, 1976.

