

KELÂM'DA BİLGİ PROBLEMİ

İLÂHİYAT FAKÜLTELERİ V. KELÂM ANABİLİM DALI EĞİTİM-
ÖĞRETİM MESELELERİ ve KOORDİNASYON TOPLANTISI

ve

“KELÂM'DA BİLGİ PROBLEMİ” SEMPOZYUMU

15-17 Eylül 2000

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

(BİLDİRİLER)

Editörler:

Orhan Ş. KOLOĞLU

U. Murat KILAVUZ

Kadir GÖMBEYAZ

BURSA 2003

KELÂMÎ İSTİDLÂLİN PROBLEMATİĞİ

Yrd. Doç. Dr. Metin ÖZDEMİR*

Bu çalışmamızda, asıl amacımız kelâmî problemlerin çözümünde önerilen ve kullanılan istidlâl metodlarının, Kelâm'ın gaye ve hedeflerine ne derece uygun düştüğünü ve bu hedeflerin gerçekleştirilmesinde ne ölçüde yararlı olduğunu göstermeye çalışmaktır. Gerçekten de problem çözmek için ortaya konan metodların bizzat kendilerinde bir problem olup olmadığının araştırılması, söz konusu problemlerin bu metodlar ışığında ne kadar doğru ve tatminkâr bir tarzda çözülebildiklerini ya da çözülebileceklerini görebilmemiz açısından son derece önemlidir. O halde, burada iki şeyin sorulması gerekir. Birincisi, kullanılan metodlar Kelâm'ın gaye ve hedeflerine ne derece uygundur? İkincisi, bu metodlar doğru olarak kullanılmışlar mıdır?

Bu nedenle bu çalışmamıza, öncelikle Kelâm'ın gaye ve hedeflerini kısaca belirttikten sonra, istidlâlî ve istidlâl yöntemlerini ortaya koyarak başlayacak ve ardından mümkün olduğu ölçüde bu yöntemlerin problematik yönlerini ortaya koymaya çalışacağız.

I-KELÂM'IN GAYE VE HEDEFLERİ

Taftâzânî (ö. 793/1390), gayeyi bir şeyin kendisine varmayı arzuladığı ve varlık sebebini onda bulduğu şey olarak tanımlar. Bu sebeple o şey, fiilin bir maksadının olmasını ister. Ancak bu maksat, doğal olarak herkesin arzuladığı bir şey ise menfaat (fayda) olarak isimlendirilir. Bu itibarla, "Her ilim ne derece uygun olup olmadığının bilinmesi açısından gayesini açıklar. Böylece onun düşüncesi boş ve sapkın olmaz ve faydası da kendisini arzu edenin ciddiyet ve motivasyonunu artırır." Bu bakımdan Kelâm'ın gayesi, dinî esaslara iman ve tasdik, yalancıların şüphelerinin sarsamayacağı şekilde şüpheden uzak ve sağlam olmasıdır. Onun faydası ise dünyada hayatın, adaletin ve türün bekası için kendisine ihtiyaç duyulan muamelelerin bozgunculuğa meydan vermeyecek şekilde korunması suretiyle bir düzene konması, ahirette de küfür ve bozuk inancın neticesi olan azaptan kurtulmasıdır.¹

Ayrıca, Kelâm âlimleri, Kelâm'ın gayesini genel olarak, "dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşmak" olarak verdikten sonra, bu asıl gayenin gerçekleşmesini sağlayan ikinci dereceden bir takım gayeler daha sıralarlar. Bunlar kısaca şunlardan ibarettir:

- a) İnanca ilişkin hususlarda, insanı taklit derecesinden doğruluk ve kesin bilgi derecesine yükseltmek.
- b) Doğruyu arayanlara hakikati göstermek, inkârcıları da delil göstererek susturmak.
- c) İnanç esaslarını sapkınların şüpheleriyle sarsılmaktan korumak.

* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

¹ et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut. 1989. I. 175.

- d) Diğer dinî ilimler için sağlam bir dayanak oluşturmak.
e) Âmelin doğru niyet ve güçlü bir inanç ile yapılmasını sağlamak.²

İşte Kelâm ilmi, bütün çabalarını bu ulvî gayeleri gerçekleştirmek için sarf eder. Ancak onun bu gayelere ne kadar hizmet ettiği tartışmalıdır. Çünkü ortaya koyduğu sonuçlar, bazen sarîh akıl ilkeleriyle çelişmekte, bu da her şeyi akıl süzgecinden geçirerek kabullenmeye eğilimli olanları ikna etmek bir yana, onların zihinlerini daha da karıştırmaktadır. Bu güçlük, mezhepleri otorite kabul edenler tarafından çoğu zaman görülememektedir. Çünkü bu tür insanlar, kendi mezheplerinin otoritelerinin söylediklerini sorgulamaksızın doğru kabul ettiklerinden, söz konusu çelişkileri ya fark edemiyorlar, ya da fark etseler bile, bu tür çelişkilerin kendilerinin kavrayamadığı bir manâ ve hikmetten kaynaklanan yüzeysel çelişkiler olduğuna, gerçekte ise bunların çelişki olmadıklarına kanaat getiriyorlar. Karşıt mezhep mensuplarının otoriteleri ve mensupları ise hasımlarının bu zaafılarını kendi lehlerinde kullanmaya çalışıyorlar. Ne var ki, onlar da bunu yaparken hasımlarının benzeri bir duygu ve tutum içerisinde bulunduklarından, çoğu kez kendilerinin içerisine düştükleri çelişki ve sorunları göremeyebiliyorlar. Klâsik Kelâm kaynakları bunun pek çok örnekleriyle doludur. Biz yeri geldiğinde bunlardan bazılarını işaret edeceğiz. Ancak burada konumuzun daha iyi ve net anlaşılabilmesi için, öncelikle istidlâlînin tanımını vermemiz yararlı olacaktır.

II-İSTİDLÂL

İstidlâl = Research of the proof = inference: Lügate, delil arama³ anlamına gelen, ancak en genel anlamıyla, herhangi bir önerme hakkında diğer önermelerden hareketle kesin bir kanıt getirme işlemlerinin tümünü kapsayan bir kavramdır.⁴ Diğer bir deyişle o, başka hükümlere ulaşmak için bir takım önermeleri düzenlemektir.⁵

Hukuk metodolojisi bilginlerine göre (usûliyyûn), nass, icmâ' vb. tamamen bağımsız bir surette delil getirmeye ve onların kullandıkları delillerin özel bir türüne denir.

Kısacası, onların literatüründe istidlâl, salt olarak delil getirme ya da özel bir tür delil getirme anlamındadır. Ancak özellikle, istidlâlînin illetinin nass, icmâ' ya da kıyas olmadığı, aksine onun kendiliğinden ortaya konan bir şey olduğu vurgulanır.

Kelâmcılara göre ise istidlâl, ister illetten ma'lûle (sonuç), ister ma'lûlden illete (sebeup) gitmek şeklinde olsun delil hakkında düşünmeye denir. Ancak bunlardan birincisine ta'lîl, ikincisine ise istidlâl denir.

² bkz. el-İcî, *el-Mevâkıf*, Beyrut, tsz., 8; et-Taftâzânî, *a.g.e.*, I, 175; el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Mısır, 1907, I, 51; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Ankara, 1981, 3-4; a. mlf., *Muhassalü'l-Kelâm*, İstanbul, 1336 h., 28-29.

³ et-Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtî'l-Fünûn*, thk. Ali Dahruc, Mektebetü Lübnan, birinci baskı, 1996, I, 151.

⁴ *el-Mevsû'atü'l-Felsefiyye el-Arabîyye*, Ma'hedü'l-İnmâi'l-Arabî, birinci baskı, 1986, I, 56.

⁵ er-Râzî, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay, Ankara, 1978, 35; (Bundan sonra, bu eserden, *Kelâm'a Giriş* olarak söz edilecektir).

Pezdevî'nin *Keşf*inde istidlâl, "zihnin mutlak surette eserden müessire ya da müessirden esere intikal etmesidir" şeklinde tanımlanır. Bu anlamıyla istidlâl, nassın ibaresi, işaret, delâleti ve gerektirmesiyle olur. Çünkü bilindiği üzere nass, illet ve müessir, onun eseri ve ma'lûlû ise hükümdür.⁶

İstidlâle istikra (induction) da denir. İstikra lügatte, etraflıca düşünüp araştırma (tettebbu') anlamına gelir. Bir yöntem olarak ise cüz'iler (tikeller)den küllî (tümel)ye gitme yöntemidir.⁷ Mantıkçılara göre istikrâ, küllînin hükmünü vermek için cüz'iler hakkında verilen hükümleri kapsayan önermelerden oluşan bir sözdür. Bir başka deyişle o, cüzlerinin genelinde bulunması nedeniyle küllî hakkında verilen hükümdür.⁸

İstikrâ iki kısma ayrılır: a) Tam istikra; *Kıyasun Mukassim*. O, bütün cüzleriyle küllîye delâlet eden ve onun hakkında hüküm veren kıyastır. Bu, çok az kullanılmakla birlikte, kesinlik ifade eden istikradır. Meselâ, her cisim ya hayvan ya bitki ya da cansız madde (cemâd)dir. Bunlardan her biri yer kaplar (mütehayyiz), o halde her cisim yer kaplar, şeklindeki bir kıyas bu türdendir. b) Nâkıs istikra. Bu, küllîye, sadece cüz'ilerinin çoğu ile delâlet eden ve onun hakkında hüküm veren istikradır. Bu yüzden o, kıyasın türlerinden biri olarak kabul edilir ve zan ifade eder. Meselâ, insan, at, eşek, öküz vb. araştırdığımız hayvanlardan gözlemlediğimize göre, her hayvanın çiğneme esnasında alt çenesi hareket eder, şeklindeki istikra bu türdendir. Bu, timsah gibi bazı cüz'ilerin hükmünün buna muhalif olması itibarıyla zan ifade eden bir kıyastır.⁹

Genel olarak bu anlamlara gelen istidlâlin kullanımında, ilk kelâmcılarla daha sonraki dönemlerin kelâmcıları arasında ciddi farklılıklar vardır. Bu nedenle biz bu iki dönemi ayrı ayrı ele almayı daha yararlı buluyoruz.

III. KELÂM İLMİNİN İLK DÖNEMİNDE KULLANILAN İSTİDLÂL YÖNTEMLERİ

Burada öncelikle belirtmemiz gereken husus, ne yazık ki elimizde Kelâm ilmindeki metod ve usûle özgü bir eserin bulunmadığıdır. el-Câbirî, bunun gerekçelerini şöyle izah eder: "Kelâm ilminde konu ve metod, araç ve amaç arasındaki tedahül, kelâm pratiği yapmadan, yani akîde ile ilgili meseleler hakkında belirli bir tavır almadan, metod hakkında bir eser yazmayı imkânsız kılmaya da son derece zorlaştırır. Kelâm ilminde, metod tatbikattan ayırt edilemez. Bunun için kelâmcıların metod alanında yaptığı şeyin, eserlerinin başlangıcında, inanç için -akıl yürütme yöntemlerini

⁶ et-Tehânevî, *a.g.e.*, I, 151-152. Bu konuyla ilgili kısa bir değerlendirme için kezâ bkz. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, İstanbul, 1985, 79.

⁷ et-Tehânevî, *a.g.e.*, I, 172. Kezâ bkz. el-Cürcânî, *Kitâbu'l-Ta'rifât*, Beyrut, 1995, 17: *el-Mevsû'atü'l-Fıkhiyye*, Kuveyt, ikinci baskı, 1983, III, 278.

⁸ bkz. İbn Sînâ, *K. en-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlâhiyyât*, Dâru'l-Cil, 1992, I, 73. (Bu eserden bundan sonra, *en-Necât* olarak söz edilecektir); el-Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm fi'l-Mantık*, şerh: Ahmed Şemsüddîn, Beyrut, 1990, 148. Kezâ bkz. Necati Öner, *Klâsik Mantık*, Ankara, 1996, 175; İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klâsik Mantık*, İstanbul, 1999, 218.

⁹ et-Tehânevî, *agv*, el-Cürcânî, *a.g.e.*, 18. Kezâ bkz. Necati Öner, *a.g.e.*, 176; İbrahim Emiroğlu, *a.g.e.*, 218-219.

kullanmak anlamına gelen- 'nazar'ın gerekliliğini' savunan mukaddimelerle sınırlı kaldığını görmekteyiz."¹⁰

Bununla birlikte, kelâmcıların kullandıkları yöntemleri tespit edebilmek için, onların telif ettikleri eserlerde çok sayıda malzeme bulmamız ve bunları bir araya getirmemiz mümkündür. Şimdi bunların ayrıntılarına geçebiliriz.

A. İlk Dönemin İstidlâl Yöntemleri

Ortaya atılan bütün fikirler rastgele dile getirilmiyor, elbette birtakım usûl ve yöntemlere dayalı olarak serdediliyordu. Ancak bu usûl ve yöntemlerin kullanımı, oldukça karmaşık ve problematik bir yapıya sahipti. Meselâ, muhalif gruplar, aynı kıyas yöntemini kullanmak suretiyle birbirlerine üstünlük sağlama imkânına sahip görünmekteydi. Bu durum, bir sonraki başlık altında ele alınacağından, burada sadece ilk dönemde kullanılan en yaygın istidlâl yöntemlerini zikretmekle yetineceğiz. Fakat bu konuda da, özellikle iki önemli ekol olan, Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasında çok ciddi farklılıklar vardır. Bu nedenle biz bunları ayrı ayrı ele almayı düşünüyoruz.

1. Ehl-i Sünnet'in İstidlâl Yöntemi

Bâkılânî (ö. 403/1013), kelâmcıların ilk dönemde kullandığı istidlâl yöntemini bir kaç kısma ayırır. Bunlar kısaca şöyledir:

1. "Bir şey akılda iki kısma veya tamamının doğru ve yanlış olması mümkün olmayan kısımlara ayrılır. Delil iki kısımdan birini yanlışladığı zaman, akıl diğerrinin doğruluğuna, delil onun diğerr kısımlarını bozuk bulduğunda da, akıl kalan kısımların tereddütsüz doğru olduğuna hükmeder. Örneğin, bir şey ya hâdis (sonralı) ya da kadîm (öncesiz)dir. Eğer delil onun sonralılığını gösterirse öncesizliği, öncesizliğini gösterirse, sonralılığı yanlış olur.

2. Şâhid (duyumsanabilir âlem)de herhangi bir illet (sebe)ten dolayı gerekli olan bir hüküm ve niteliğin, gâib (duyumsanamayan âlem)de de, o niteliği taşıyan kimseye verilmesi gerekli olur. Bu nedenle, gâibdekinin bu illetten dolayı o niteliği almasındaki hükmü, şâhilde o niteliği alanın hükmü gibidir. Çünkü bu nitelik, onu gerektiren şey olmaksızın nitelendirmede bulunmak mümkün değildir. Örneğin, cisim ancak bileşik olmasından dolayı cisim, âlim de ancak ilme sahip olmasından dolayı âlimdir. Dolayısıyla, her âlim olarak nitelenin ilmi bulunduğuna, her cisim olarak nitelenenin de bileşik olduğuna hükmetmek gereklidir. Bu açıdan, herhangi bir illet sebebiyle alınan aklî hükmün, o illetin yokluğunda bulunması ve ona zıt olan şeyin varlığından dolayı alınması mümkün değildir. Zira bunlar, o illeti bu hüküm için illet olmaktan çıkarır."¹¹

3. Her ne kadar aynı anlamda olmasa da, bir şeyin doğruluğu ile benzerinin doğruluğuna, imkânsızlığı ile de benzerinin imkânsızlığına delil getirilir. Örneğin, Allah'ın herhangi bir cevher ve rengi yaratmaya, yaratmış olduğu benzerinden, öldürdükten sonra tekrar hayatı yaratmaya da diriltmiş

¹⁰ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu ve arkadaşları, İstanbul, 1999, 207.

¹¹ Mu'tezilîler bu yöntemi, gâibin şâhilde kıyaslanması ismiyle çok daha geniş kapsamlı olarak kullanırlar. Biraz aşağıda buna ayrıntılı bir şekilde değineceğiz.

olduğu benzerinden hareketle kâdir olduğuna; şu anda siyahlık ve hareket cinsinden herhangi bir şeyin mekânsız olarak bulunmamasından hareketle de, onların geçmişte mekânsız olarak yaratılmış olmalarının imkânsız olduğuna hükmederiz.

4. Bir dili konuşanların ortak kabulü (tevkîf) de delil olarak kullanılır. Meselâ, Arap dilini konuşanlar, sadece sıcak aleve ateş, şu (görünen) bünyeye sahip olana da insan derler. Arap dilini konuşan doğru kimselerden, bir ateş veya insan gördüğünü söyleyen herkes, idrâkimize, ancak zihnimizdeki ateş veya insan tasavvurunu sunar. Biz bunları birbirine karıştırmayız, sadece ismin, lügatın maddesinin ve sözü kullananların ve türetenlerin kullanış ve türetiş tarzının gereği ne ise onu yaparız.

5. Mucize de onu gösterenin doğruluğuna delil teşkil eder. Çünkü o, onu gösterenin lehine bir belge olacak şekilde gerçekleşir. Aynı zamanda o, peygamberin kendisinden haber aldığı kimsenin asla yalan konuşmayacağına doğruluğuna da delil gösterilir.

6. Kezâ, bazı aklî önermeler, Kitap, sünnet, ümmetin icmâ'ı, mantık kurallarından alınan dinî kıyas, kıyası benimseyenlere göre hükmün dinden olan benzerine verilmesi tarzındaki ictihadın dayanağı olan illete dayalı kıyas¹² (temsîl) da delil olarak kullanılır.

Bâkılânî, kısaca özetlediği ilk dönemin bu istidlâl yöntemlerini, her ne kadar aklî deliller ve önermeler için ikincil (fer') olsa da, aklî hükümler alanına giren kıyasın bütün sem'î (nassa dayalı) delillerle geçerliliğinin test edilebileceğini söyleyerek noktalar.¹³

Buna karşın, Bâkılânî'nin bu ilk dönemde ileri sürdüğü en önemli prensip, "delilin bâtıl olmasıyla medlûlün de bâtıl olması"dır. Bu nedenle O, cevher-i ferd, bekâ, arazın diğer bir arazla kaim olmaması, arazın iki zamanda bakî kalmaması gibi ispatlarında, *reddedilmelerinin imkânsız olduğuna inandığı* birtakım aklî prensiplere dayanmış, kıyasının mukaddimelerini onlardan oluşturmuş ve onları, iman esaslarının ispatı kendilerine dayandığı için, iman konuları arasına dahil etmiştir.¹⁴

Bu ilk dönemde, Mantık ilmi henüz kelâmcılar arasında pek yaygınlaşmamış olmasına rağmen, özellikle Ehl-i Sünnet kelâmcıları, daha çok kıyas mantığını kullanmaktaydılar. Çünkü sadece onun kesin bilgi (yakîn) ifade ettiğine inanıyorlardı. İstikra ise yalnızca tümelin bütün cüzleri tecrübe edildikten sonra kesin bilgi ifade edebilirdi¹⁵ ve bu da çoğu zaman mümkün değildi. Kezâ, İslâm hukukçularının kullandığı kıyas¹⁶ türü olan temsîl ise sadece illet kesin olduğunda kesinlik ifade eder. Kelâmcılar bu tür kıyası, illetin kesin olması durumunda klâsik kıyas mantığına dönüştürerek kullanırlar. Örneğin, hukukçuların nasda belirtilen illetten dolayı hamr

¹² Kıyasın bu türü hakkında bkz. İbn Sînâ. *en-Necât*, I, 74: Necati Öner. a.g.e., 174-175: İbrahim Emiroğlu. a.g.e., 222-225.

¹³ el-Bâkılânî. *et-Temhîd*, thk. Şeyh İmâdüddîn Ahmed Haydar, Beyrut, 1987, 31-33.

¹⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadirî Ugan, M. E. B. Yay., İstanbul, 1989. II. 536.

¹⁵ Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi. istikranın bu türüne *kıyasun mukassim* denmektedir.

¹⁶ Kıyasın İslâm Hukuku'ndaki kullanımı hakkında geniş bilgi için; bkz. Zekiyyüddin Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. Doç. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara. 1990. 110 vd.

(şarap)a verilen hükmün, aynı illeti taşıyan benzer nesnelere de verilmesi şeklindeki temsil (analoji) yöntemlerini, kelâmcılar klâsik kıyas mantığına dönüştürerek şöyle formüle ederler.

"her sarhoşluk veren haramdır,
şarap sarhoşluk vericidir,
o halde şarap da haramdır."¹⁷

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, analoji yöntemini¹⁸, birtakım metafiziksel sorunlar doğurabileceği endişesiyle kıyas yöntemine dönüştürmek zorunda kalmışlardır. Bu endişelere bir sonraki başlık altında değineceğiz.

Onların kullandığı kıyasın beş şekli¹⁹ vardır. Birincisi, orta terimin bütün fertleri hakkında olumlu ya da olumsuz bir hüküm bulunur, sonra da bu orta terim küçük terimin tümü ya da bazıları için sabit olursa, o zaman, olumlu ya da olumsuz olan bu hüküm, kesinlikle küçük terimin tümü ya da bazıları için geçerli olur. Bu şeklin büyük önermesi tümel, küçük önermesi ise olumludur ve onun sonuç veren dört mod (darb)u vardır.²⁰ İkincisi, büyük terimin bütün fertleri hakkında olumlu ya da olumsuz bir hüküm bulunur ve bu hükmün zıddı küçük terimin tamamı ya da bazıları için sabit olursa, o zaman, büyük terim küçük terimin tamamından ya da bazılarından iptal edilir. Açıkcası, ikinci şeklin büyük önermesinin tümel, iki öncülünün de olumluluk ve olumsuzluk bakımından farklı olması gerekir. Çünkü bu ikisinin bir şeyde bulunması imkânsızdır. Bu şeklin de sonuç veren dört modu vardır²¹ ve onun sonucu daima tümel ya da tikel olumsuzdur.

¹⁷ el-Cürânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 17-18. Kıyasın bu formunun fıkıhtaki kullanımı için, bkz. el-Gazâlî, *el-Mustasfâ*, (*İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*), çev. Yunus Apaydın, Kayseri, 1994, I, 49 vd.

¹⁸ Analoji hakkında, bkz. Necati Öner, *Klâsik Mantık*, 173-174; İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klâsik Mantık*, 222-225.

¹⁹ Yüklemler kesin kıyas, içinde bulunan önermelerin nitelik ve niceliğine göre "mod" (darb)lara: orta terimin bulunduğu yere göre de şekillere ayrılır. bkz. Necati Öner, *a.g.e.*, 114.

²⁰ Kesin sonuç veren bu dört mod kısaca şöyle örneklendirilir:

- | | |
|---|--|
| 1. Her C B'dir,
Her B A'dır,
O halde her C A'dır. | 2. Her C B'dir,
Hiçbir B A değildir,
O halde hiçbir C A değildir. |
| 3. Bazı C B'dir,
Her B A'dır,
O halde bazı C A'dır. | 4. Bazı C B'dir,
Hiçbir B A değildir,
O halde hiçbir C A değildir. |

Bu modlar hakkında daha geniş bilgi için bkz. İbn Ebî'l-Hadîd el-Medâ'inî, *Şerhu'l-Âyâtü'l-Beyyinât*, thk. Dr. Muhtar Cebli, Beyrut, 1996, 210-211. (Bu eserden bundan sonra, el-Medâ'inî, *a.g.e.* diye söz edilecektir.) Ayrıca bkz. Necati Öner, *a.g.e.*, 118-119.

²¹ Bu modlar kısaca şöyle örneklendirilir:

- | | |
|---|---|
| 1. Her C B'dir,
Hiçbir A B değildir,
O halde hiçbir C A değildir. | 2. Hiçbir C B değildir,
Her A B dir,
O halde hiçbir C A değildir. |
|---|---|

Üçüncüsü, küçük ve büyük terimin orta terimde bulunmasıdır. Ancak onların her ikisinin ya da birisinin orta terimde tümel olarak bulunması gerekir. O zaman, onlar orta terimin tümünde ya da bazısında birleşirler ve onun dışında başka bir şeyde birleşmeleri bilinmez. Bununla birlikte, küçük önermenin büyük önermeden daha kapsamlı olması ve onun tamamını doğrulamaması mümkündür. Bu şeklin üç modunda da sonucun tikel olması gerekir. Onun olumsuz sonuç veren diğer üç modunun kuralı ise orta terimde büyük ve küçük terimden birisinin tümel ya da tikel olarak bulunmasıdır. Eğer tümel olarak bulunursa, diğerinin tamamı ya da bazısı orta terimden olumsuzlanır. Ve eğer tikel olarak bulunursa, diğeri orta terimden tümel olarak olumsuzlanır. Çünkü orta terimde biri diğerinden olumsuzlanır ve ondan başkasında bulunmazsa, bu şeklin tikel olumsuz sonuç veren üç modu oluşur. Böylece bu modların²² tamamından üçüncü şekil ortaya çıkar. Sonuç itibarıyla, bu şekilde, iki öncülde birisinin tümel ve küçük önermenin de olumlu olması gerekir. Dolayısıyla o, daima tikel olumlu ya da olumsuz sonuç verir. Dördüncüsü, iki şey arasında gereklilik bulunmasıdır. Bu durumda, gerektirilen (melzûm)in varlığından gerektiren (lâzım)in varlığı, gerektirenin yokluğundan da gerektirilenin yokluğu zorunlu olur. Aksi takdirde, gerektirenin daha kapsamlı olmasından dolayı aks (yansıma=sonuç-sebep ilişkisi)in dışında hiçbir gereklilik yoktur. Yani gerektirilenin yokluğundan gerektirenin yokluğu ya da gerektirenin varlığından gerektirilenin de varlığı zorunlu değildir. Beşincisi ise iki şey arasında zıtlık bulunması halinde, ikisinden birisinin varlığından diğerinin yokluğunun zorunlu olmasıdır. Örneğin bu iki şey arasında sadece doğruluk yönünden bir zıtlık varsa, ikisinden birisinin doğruluğunun sabit olmasından, diğerinin doğruluğunun iptali gerekir. Eğer, bu ikisi arasında, sadece yalan bakımından bir zıtlık varsa, ikisinden birisinin yalan oluşunun ispatından diğerinin yalan olmasının iptali gerekir.²³

3. Bazı C B'dir,
Hiçbir A B değildir,
O halde bazı C A değildir.

4. Her C B değildir,
Her A B'dir,
O halde her C A değildir.

²² Daha kapsamlı bilgi için bkz. el-Medâ'inî, a.g.e., 215-220; Necati Öner, a.g.e., 119-120.
Bu modlar kısaca şöyle örneklendirilir:

1. Her C B'dir,
Her C A'dır,
O halde bazı B A'dır.

2. Her C B'dir,
Hiçbir C A değildir,
O halde bazı B A değildir.

3. Bazı C B'dir,
Her C A'dır,
O halde bazı B A'dır.

4. Her C B'dir,
Bazı C A'dır,
O halde bazı B A'dır.

5. Bazı C B'dir,
Hiçbir C A değildir,
O halde her B A değildir.

6. Her C B'dir,
Her C A değildir,
O halde bazı B A değildir.

bkz. el-Medâ'inî, a.g.e., 221-226; Necati Öner, a.g.e., 121-122.

²³ bkz. el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 17-20; krş. el-İcî, *el-Mevâkıf*; kezâ, daha kısa ve özlü bir açıklama için bkz. Fahreddin er-Râzî, *Kelâm'a Giriş*, 47.

Bununla birlikte, bazı kelâmcıların aklî problemlerini çözümlemede takip ettikleri iki zayıf yolun bulunduğu işaret edilir. Bunlardan birincisi, hakkında delil bulunmayan şeyin yanlışlanması gerektiği, diğeri de, gâibin şâhide kıyaslanmasıdır.²⁴ Halbuki Mu'tezilîler bu ikincisini kesin bilgiye götüren bir yöntem olarak görürler ve metafiziksel konularda çok ustalıklı bir şekilde kullanırlar. Bu husus biraz aşağıda detaylı olarak açıklanacak, her iki hususun kritiği ise bu bölümün sonunda yapılacaktır.

Ayrıca, Mu'tezilîler kendilerini sadece klâsik kıyas mantığıyla sınırlamamışlar, fıkıhçıların fer'in asla döndürülmesi şeklindeki temsil yöntemlerini, insan fiillerine ilişkin kelâmî problemleri çözümlemede oldukça geniş ölçüde kullanmışlardır. Onlar, tevhid ve adl meseleleriyle ilgili problemleri çözümlemede ise gâibin şâhide kıyası yöntemini kullanmakla birlikte, onu her iki konuda da farklı yönlerine dayanarak uygulamışlardır. Bu nedenle, burada onları ayrı başlıklar altında incelemek durumundayız.

2. Mu'tezile'nin İstidlâl Yöntemi

Mu'tezilîler kelâmî istidlâl yöntemlerinde tecrübeye ve saf aklın ortaya koyduğu birtakım prensiplere dayanırlar. Örneğin, İbrahim en-Nazzâm, bu hususla ilgili şunları söyler: "Soğukla sıcakın birbirine zıt olduklarını gördüm. Kezâ, iki zıt şeyin kendi başlarına bir yerde bulunamadıklarını gördüm. Sonra kendi varlığıma baktım ve bu ikisinin bir arada bulunduğunu gördüm ve onları bir araya getiren, kendi özelliklerinin aksine zorlayan birisinin olduğunu anladım. Bir şeye zorlanan ve engellenen ise zayıftır. Onun zayıflığı ve onu zorlayanın tedbirinin onda gerçekleşmesi, onun hâdis oluşuna ve ona benzemeyen bir muhdisin (var edicinin) onu ihdas (var) ettiğine, kezâ, ona benzemeyen -çünkü ona benzeyen de onun gibi hâdistir- bir yaratıcının onu yarattığına delâlet eder. O da âlemlerin Rabbi olan Allah'tır. Ateşle suyun ve toprakla havanın arasını Allah'tan başka bir kimsenin birleştirememesi de onların hâdis oluşuna delâlet eder. Gerçekten de onları var eden, onları bir araya getiren insan değildir. Çünkü insan da onların zorlandığı şeylere zorlanmaktadır. Bu tür şeyleri var eden, onlara benzeyen insanın da var edicisidir. O da hiçbir şeye benzemeyen Allah'tır. 'Hiçbir şey O'na benzemez.'²⁵

Bunların yanında onlar, kıyas mantığını kullandıklarında, her konuya uygun olan kıyas türünü tercih ederler. Aşağıda bunların kısa bir özetini sunuyoruz.

2a. Mu'tezile'nin Temsîl Yöntemini İnsanî Fiillere Uygulayışı

Onlar insanî fiillere ilişkin hükümlerin tesbitinde, önce fiilin aldığı hükme sebep olan illete bakırlar. Ardından da onu aynı illeti taşıyan bütün fiillere kıyas ederler.²⁶ Örneğin, zulmün ve yalanın çirkin oluşuna sebep olan illet bilindiğinde, onu taşıdığı tespit edilen bütün fiillere aynı hüküm verilir. Onların bu yöntemi kullanmada fıkıhçılardan ayrıldıkları en önemli nokta, aslın aldığı hükme sebep olan illetin nass tarafından değil, akıl tarafından tespit edilmesidir.

²⁴ bkz. el-İcî, *el-Mevâkıf*, 37.

²⁵ el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisar*, Beyrut, 1957, 40-41.

²⁶ Kadı Abdülcebâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, thk. es-Seyyid Azmî, Mısır, tsz., 235.

“Bu bağlamda, herhangi bir fiilin çirkinliğinin bilinmesi, iki aşamada gerçekleşir. Birinci aşama, fiilin çirkinlik yönünün bilinmesidir. Çünkü herhangi bir şeyin çirkinliğinin bilinmesi, sadece onun çirkinliğine etki eden yönün (vech) bilinmesiyle mümkündür. Ancak bununla kastedilen, herhangi bir şeyin çirkinliğindeki bu yönün kendisini bilmek değildir. Çünkü bu ayrıca düşünülmesi gereken bir husustur. Burada, asıl kastedilen, onu bu şeyin çirkinliğinde yön yapan hususun bilinmesidir. Bu nedenle, "zulmün" adalet ve insaf ölçülerine göre gerçekleştiğine inanan bir kimse, onun çirkinliğini bilemez. Bunu ancak onun zulüm olduğuna inandığı takdirde bilebilir. Yani birinci aşamada, sadece her çirkin fiilde bir çirkinlik yönünün olduğu bilinir. İkinci aşamada ise bu çirkinlik yönünün (*vechül-kubh*) ne olduğu tespit edilir. Ayrı bir düşünceyle, söz konusu fiilin çirkinlik yönünün zulüm olduğu anlaşıldığında, bu husus onun dışındaki bütün fiillere uygulanır.”²⁷

Sonuç olarak söylemek gerekirse, Mu'tezile, öncelikle fiillerin çirkinlik yönü (illet)nü tespit etmek ve ardından, aynı yönü taşıyan bütün fiillere aynı hükmü vermekten ibaret olan bu yöntemi kullanmak suretiyle, fıkıhçılardan farklı bir şey yapmış olmamaktadırlar. Burada farklı olan, asıl ve fer' ilişkisi değil, sadece aslın kaynağıdır. Fıkıhçılara göre aslın kaynağı nass, Mu'tezile'ye göre ise akıldır. Bu, bir anlamda şâhidin şâhide kıyaslanmasıdır. Ancak Mu'tezile, bu mantığı metafiziksel konularda daha değişik bir tarzda uygular. Bu uygulama biçiminde, asıl ile fer'in zâtları farklıdır. Paradoksal biçimde bilinmeyen asıl (gâib) bilinen fer' (şâhid)e kıyas edilmek suretiyle bilinir. Bu, gâibin şâhide kıyasıdır. Artık bu konuyu ele alabiliriz.

2b. Gâibin Şâhide Kıyaslanması

Ehl-i Sünnet'in ilâhî sıfatlarla ilgili bazı hususlarda nadiren kullandığı bu yöntem, Mu'tezile'nin pek çok metafiziksel konuda ısrarla kullandığı ve kesin bilgiye götürdüğüne inandığı bir yöntemdir. Kadı Abdülcebbar, bu yöntemi detaylarıyla açıklarken şunları söyler:

"Bu, insanların üzerinde çokça konuştuğu büyük bir konudur. Bu konuda çoğu kimsenin yanlış yapmasının sebebi, alâkasız konularda şâhide gâibe delil getirmeleridir. Bu konuda Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât'ın bir kitabı ve Şeyhayn (Ebû Alî ve Ebû Hâşim el-Cübbâ'î)'in farklı görüşleri vardır. Ebû Hâşim, *el-Askeriyyât*'in²⁸ başında, bu konunun kitaplarda geçtiğini zikreder ve şâhid ile gâibe istidlâlin, ancak iki açıdan olabileceğini söyler: Birincisi, delâlette ortaklık, ikincisi ise illette ortaklıktır. Ebû Hâşim, bunu bilinenle bilinmeyene delâlet olarak ifade eder. Ancak bu ifade, her istidlâlin şâhide gâibe istidlâl olarak isimlendirilmesini gerektirir. Çünkü delil, daima bilinen, delâlet olunan ise daima bilinmeyendir. Hiç şüphesiz, âlimler bunu sadece istidlâlin bazı türlerine hasretmişlerdir. Hayyât, bunun ardından şöyle devam eder. Biz malûm kendi istilâhımızda, gâib olmadığı zaman şâhid olarak isimlendiririz. Dolayısıyla bizim onu tarafımızdan bilinenle bilinmeyene istidlâl olarak nitelendirmemiz, gâibi, başlangıçta sadece şâhid üzerine bina etmek suretiyle bilmemiz mümkün olduğu zaman daha uygun olur. Artık bundan sonra, bu konuda uygulama ve hamletme yöntemini tespit etmemiz

²⁷

agv

²⁸

Ebû Hâşim el-Cübbâ'î'nin bize ulaşmayan eserlerinden bir tanesi.

gerekir. Eğer bu cümle doğru olursa, bu ya delâlette ortaklık yönünden -ki, o hükmü bilme yönteminde ortaklık sözüyle bunu kasdetmiştir- veya illette ya da illet konumunda bulunan şeyde ortaklık, yahut da bir illetin ya da illet konumunda olan bir şeyin bulunmaması halinde, hükmün şahidde bir durumla alâkalı olması, sonra da onun gâibde bu durumdan daha açık bir şekilde bulunması yönünden olur.

Birincisine örnek, Allah'ın sıfatlarına delâlettir. Çünkü O'nun kâdir olması, sadece kâdirde belli bir tavrın (et-tarîk) bulunmasından dolayı gerekir. O da fiilin bulunmasıdır. Allah'ın sıfatlarının ve tevhide dair meselelerin çoğunun durumu budur. İllette ortaklıktan ibaret olan ikincisine örnek ise bizden meydana gelen muhdes (nesne)'in, varoluşunda bize muhtaç olması hususunda söylediğimiz şeydir. Sonra gâibi buna kıyas ederiz. Böylece Allah'ın fiillerini, varoluşlarında O'na muhtaç addederiz. Adl meselelerinin çoğu bu (usûl) üzeredir. Çünkü o, kıyas formundadır. Nitekim sen, Allah'ın çirkinin faili olmasının, onun çirkinliğini bilmesinden ve ona muhtaç olmamasından dolayı mümkün olmadığını görür ve onu şahide götürerek bizden birisinin çirkinini seçmemesinin illetinin Allah'ta da bulunduğunu söylersin. Kezâ, zulmün failinin kınanmayı hak ettiğini ve onun zulüm olması itibariyle O'ndan meydana gelmesinin çirkin olduğunu bilirsin. Böylece bu konuda gâibin şahid gibi bulunduğunu anlarsın. Bu birincisiyle ikincisi arasındaki fark, birincisinde şahidde delil olan şeyin bizzat kendisinin gâibde de delil olması -çünkü sen hükmü, fiilin bulunmasıyla kâdirin kâdirliğine delâlet ettiğinden, her iki konumda da delâlet yoluyla bilirsin- ikincisinde ise şahidde zorunlu olarak bilinen hükmün illetinin tespitinde delâlete muhtaç olması, sonra da illetteki ortaklıktan dolayı gâibin ona hamledilmesidir. Zira sen, gâibdeki hükmü, ancak illetin tespiti ve hamletme yoluyla bilebilirsin. Üçüncüsüne gelince, bu ikisinin de dışındadır. Bunun hareket noktası, bizden birisinin hükmen mürîd olduğunu bilmemizdir. Bizzat biz, bu sıfatın kendimizde bulunduğunu zorunlu olarak biliriz, sonra onun hükmünü ve bu hükmün gâibde bulunduğunu bildiğimizde, onun gâibde de olduğuna hükmederiz. Görüldüğü üzere, bu diğer iki şekilden de ayrıdır. Çünkü biz burada illetin tespiti yolunu izlemedik ve sıfatın gâibde bulunduğunu bilmediğimiz gibi, onun şahidde bulunmasını, gâibde bulunması yoluyla da bilmiyorduk. Tam aksine, onun şahidde bulunmasını zorunlu olarak, gâibde bulunmasını ise delâlet yolu ile bildik. Dördüncüsü ise kendi durumundan hareketle, şahidde her şeyin güzelliğinin faydalı olmaları ve zararı defetmelerine bağlı olmasında ilim ve zannın eşit olduğunun söylenmesini kabul etmeyeceğini bilen kimseye teklifte bulunmanın güzelliği hakkında söylediğimiz şeydir. Çünkü bu -ilim zandan daha kuvvetli olduğu halde- zan ile güzel olursa, ilim ile haydi haydi güzel olur. Örneğin, aç olanın almayacağını zan ile bilen bir kimsenin, ona yemek ikram etmesi güzel ise bunu ilim ile bilenin ikram etmesi haydi haydi güzeldir. Çünkü bu, anlam yönünden ondan daha güçlüdür. İşte şahidle gâibe istidlâl yöntemi bundan ibarettir."²⁹

Şahidle gâibe delil getirme yönteminin değişik formları hakkında Kadı Abdülcebbâr'ın söylediklerine ilâve edebileceğimiz pek fazla bir şey yoktur. Mu'tezilîler, Allah'ın mürîd ve kadîr oluşunun tespitinde bu yöntemi kullanmakla birlikte, onu ilâhî sıfatların ontolojik konumu hakkında

²⁹ Kadı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, 167-168.

konusurken hiç dikkate almazlar. Onlar, bu tür konularda beş temel ilkelerinin³⁰ ilki olan tevhide zarar vermeyecek varsayımlarda bulunurlar. Bu varsayımlarının hakikati yansıtmaya noktasındaki tek dayanakları, aksinin tevhide zarar vereceği yönündeki iddialarıdır. Bu bakımdan onlar, Allah'ın zâtıyla sıfatlarını aynı kabul etmişlerdir. Şüphesiz, onlar bu iddialarıyla Hristiyanlar'ın teslis inancını reddetmeyi hedeflemişlerdir. Onlar, zâtî cevher ve varlık, ilim ve hayat sıfatlarını zâta ilişmiş ayrı şahsiyetleri olan sıfatlar olarak kabul eden Hristiyan inancının doğurduğu sakıncalardan kaçınmak için, ilahî sıfatların hakikî değil, itibarî (varsayımsal) varlıklar olduğunu kabul etmişlerdir. Bu nedenle onlara göre Allah, zâtıyla hay, âlim ve kâdirdir. Yoksa zâta ilave bir hayat, ilim ve kudretle değil. Dolayısıyla salt var olan zâttır, ona nisbet edilen sıfatlar ise sadece zihinde var olan, fakat dışarda gerçekliği bulunmayan itibarî bir kategoridir.³¹

B. İlk Dönemde Kullanılan Kelâmî İstidlâlin Problematîği

Bu başlık altında gâib (duyumsanamayan)in şahid (duyumsanabilen)e kıyası yoluyla istidlâlde bulunma başta olmak üzere, diğer yöntemlerin çok ciddi metafiziksel sorunlar doğurduğu yolundaki endişeleri ve bu endişeleri gidermek için ortaya atılan gerekçeleri arz etmeye ve bunların kısa bir tahlilini yapmaya çalışacağız.

Burada önceliği, her iki ekolün de kendi amaçlarına hizmet edecek tarzda kullanmalarından dolayı "gâibin şahide kıyaslanması" yöntemine vereceğiz. Bu yöntemin doğurduğu sıkıntıların sebebi, onun çok esnek oluşudur. Bu esneklik, yöntemin kullanılış tarzından kaynaklanmaktadır. Çünkü yukarıda ayrıntılı olarak işaret ettiğimiz gibi, onun dört farklı türü vardır. İşte muhataplar bu türlerden amaçlarına hizmet edebilecek herhangi birini seçme imkânına sahip olduklarından, aynı konuda farklı türleri kullanmak suretiyle birbirine son derece zıt sonuçlara varabilmektedirler. Meselâ, Eş'arîler bu yöntemin "illetle ortaklığa" dayanan türünden hareketle ilahî sıfatları ispat ederken Mu'tezile, "delâlette ortaklığa" dayanan türünü kullanarak sıfatları inkâr eden tezleriyle çelişme açmazından kurtulma başarısını göstermişlerdir. Buna karşın, Mu'tezile, bu yöntemin illetle ortaklığa dayanan türünü adalet meselelerinde kullanır.³² Burada, her iki ekolün, bu tür meselelerde çoğunlukla birbirinden farklı düşündüğünü dikkate alırsak, aynı yöntemin farklı düşünce ve inançları ispat etmede kullanılmasından dolayı ne tür bir açmazla karşı karşıya olduğumuzu tahmin etmekte güçlük çekmeyiz. Buna biz kısaca, bir "yöntem kargaşası" diyebiliriz. İşte kelâmî diyalektiğin³³ en önemli sorunlarından birisi budur.

³⁰ Mu'tezilîler bu beş ilkenin tamamına inanmayanların Mu'tezilî olamayacağı hususunda ittifak etmişlerdir. Bunlar, tevhid, adl, el-va'd ve'l-va'id, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münkerden ibarettir. bkz. el-Hayyât, K. el-İntisâr. 93.

³¹ bkz. Ahmed Mahmud Suphi, *Fî İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, 1985, I, 123-124.

³² Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 208. Buna karşın, illet benzerliğine dayalı fikhî kıyas türü çok daha ciddi kelâmî problemler doğurmaktadır. Bu konunun ilahî fiillerin bir illete bağlı olup olamayacağı tartışmasının kapsamı içerisine girdiğinin farkında olan özellikle Eş'arî kelâm ekolüne mensup bazı hukukçular, söz konusu problemlerden kaçınmak için, illetin mahiyetini farklı şekillerde tanımlamışlardır. bkz. a.g.e., 211 vd.

³³ Diyalektik (cedel), meşhûrât ve müsellemlât türü önermelerden kurulan bir delildir. *Meşhûrât*, herkesin veya çoğunluğun uzlaştığı görüşleri ifade eden önermelerdir. Cedel,

Maturîdî, bu yöntemle ilgili önemli itirazları ve onlara verilen cevapları şöyle aktarır: "Onlardan bazıları şöyle demişlerdir. 'Şâhid gâibin aslıdır. Asıl ise fer' (benzeri)nden farklı olamaz. Bununla birlikte, gâibin bilinme yolu şâhiden ve bir şeyin benzerine kıyasından geçer. Onlar bununla âlemin kadîm olduğunu ispat ettiler. Çünkü şâhid benzerine delâlet etmektedir. Dolayısıyla gâib de şâhid gibi bir âlem olur. Sonra o, daima kendinden önceki benzerine delâlet eder. Bu durumda ise her şeyin kadîm olması gerekir."³⁴

Ancak bazıları da, asla böyle bir endişeye gerek olmadığını, aksine, şâhidin hem benzerine hem de kendisinden farklı olana delâlet ettiğini iddia etmişlerdir. Hattâ, onlara göre şâhidin "kendisinden başkasına delâlet etmesi daha açıktır. Çünkü herhangi bir kimsenin bu âlemden müşahade ettiği şey, ona, ya kadîm ya da hâdis olduğuna delâlette bulunur. Halbuki, onun kıdemi ve hâdis oluşu, bu ikisinin (kıdem ve hudûsun) ne benzeri ne de dengidir. Sonra bu şey, ona, ya muhdisi. (var edicisi)ne ya da kendi kendine var olduğuna delâlette bulunur. Bunların her ikisi de kendisinden farklı şeylerdir. Kezâ, bu şey, onu yapanın hikmetine ya da saçmalığına, iradesine ve tabiatına delâlette bulunur ki, bunların hepsi, onun gözlemlediği bu şeyden farklıdır ve bu şey ona kendisinin bir benzeri bulunduğu delâlet etmez. Çünkü eğer böyle olsaydı, kendisini gözlemleyen herkesin âlemin tamamının kendisi gibi olduğunu düşünmesi gerekirdi. Ancak bu yanlıştır. Sonuçta açık olarak ortaya çıkmıştır ki, cevher benzerinin gâib olarak görülmesini gerektirmez. Aksine işaret ettiğimiz bu yönlerden birisini gerektirir. Ancak sen müşahade edilen nesnenin keyfiyetini bilir ve onun gâibde de bulunduğunu söylersen, bunun onun benzeri olduğunu bilirsin; yoksa, onun bu benzerliği gerektirdiğini değil. Dolayısıyla onun benzerine sadece bu itibarla delâlet etmesi mümkündür. Meselâ, cisim ve ateşi bilen bir kimse, artık onları görmeden de her cisim ve ateşi bilir."³⁵

İşte bu savunmayı gayet yerinde bulan Maturîdî, asıl ve fer' hakkında iddia edilenlerin tersinin doğru olduğunu söyler. Çünkü ona göre "kadîm ve kıdem olmasaydı, kendisiyle istidlâlde bulunulan şey (şâhid) de olmazdı. O halde onun şâhid için fer' kılınması gerekmez. Aksine o, şâhidin kendisi vasıtasıyla olmasından dolayı asıldır. Nitekim şâhidde bina ve yazı gibi başkası sayesinde var olan her şeyin onun cevherinden farklı olduğu -akıl açısından- açıkça bilinmektedir."³⁶

Kısacası, gâib akıl yürütmede esas alınan şâhiden önce var olduğundan, doğru olan, gâibin şâhide asıl olmasıdır. Bu itibarla, Maturîdî'ye göre şâhidin gâibe delâleti, farklı olana (hilâfa) delâlettir. Yani şâhidin

öncülleri, sağlamlık ve doğruluk açısından. burhanı oluşturan yakîniyyât türündeki önermeler seviyesinde olmadığından dolayı Aristo, cedelî kıyasları burhânî kıyasların karşısında (mütekâbil) görmüş, onların zorunlu bilgi değil, olasılı (zannî, ihtimâlî, mümkün) bilgi verdiklerini belirtmiştir. Sonra gelen mantıkçılar da Aristo'nun yolunu izleyerek, cedelin insanda tam ve kesin bilgi oluşturacak sağlamlıkta olmayıp, mümkün veya muhtemel sonuç veren bir delil çeşidi olduğunu benimsemişlerdir. bkz. İbrahim Emiroğlu, *a.g.e.*, 243, 247-248.

³⁴ el-Maturîdî, *K. et-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf. İstanbul, 1979, 27-28; krş. Muhammed Âbid el-Câbirî, *a.g.e.*, 205.

³⁵ el-Maturîdî, *a.g.e.*, 28.

³⁶ *agv*

delâleti benzerine değil, zıddı olanadır. Bu durumda, değişken ve hâdis olan âlem, kadîm olan yaratıcısına, yani Allah'a delâlet eder.³⁷

Ancak burada el-Câbirî'nin haklı olarak işaret ettiği gibi, kelâm ilminin amaç ve metodunda "bir karışma ve çatışma" meydana gelmektedir. "Amaç, bütün durumlarda gâibin şâhîde üstünlüğünün ispat edilmesidir: Gâibin kadîm, şâhidin hâdis oluşu ile, gâibin zamansal üstünlüğü ispat edilir... Bu işlemdeki araç veya metod ise gâibin (Allah) sadece varlığını değil, zat ve sıfatlarının vb. hakikatini de şâhîde dayanarak çıkarsamaktır. Bu karmaşık mesele, kelâmcıların sadece metodlarını her meseleye göre yeniden şekillendirmelerini ve değiştirmelerini gerektirmekle kalmamış, ... şâhidin gâibin kendisine kıyas edilmesini mümkün kılacak şekilde yeniden inşa edilmesini de gerekli kılmıştır."³⁸

Diğer taraftan, bu dönemde kullanılan tümdengelim yönteminin doğurduğu sakıncalara gelince, kısaca şunları söylemekle yetineceğiz.

Bu, bir. büyük, bir küçük önerme ve sonuçtan oluşan mantıksal bir kıyaslama yöntemidir. Bu mantık, genel prensiplerden özel sonuçlara ulaşmak şeklinde bir yol izler. Kolaylıkla tahmin edilebileceği gibi bu mantık, asıl önermenin doğruluğu oranında doğrudur. Burada önemli olan, prensiplerin doğruluğunun kanıtlanmasından ziyade, doğru varsayılmasıdır. Meselâ, bu mantıktan hareketle,

Her şeyin yaratıcısı Allah'tır,

Elimdeki kalem de bir şeydir,

O halde bu kalemin yaratıcısı da Allah'tır,

diyebilir ve bir çırpıda, "icad ve keşf" gibi insanî fiillere ilişkin kavramların, "yaratma" ve "şey" kavramları arasında daima doğrudan ve zorunlu bir ilişki olduğunu varsayarak anlamsal içeriklerini değiştirmiş olabilirsiniz. Dahası, bu çıkarımınızın birinci önermesi, "Allah her şeyin yaratıcısıdır"³⁹ şeklindeki Kur'an âyetine dayalı olduğu için, iddianıza doğrudan dinsel bir meşrûiyet de kazandırmış olursunuz. Bize göre bu tür genellemelerin doğurduğu sakıncalardan kurtulmak için, yukarda zikredilene benzer âyetlerin bağlamsal okuma perspektifinden hareketle yeniden anlaşılması ve değerlendirilmesi gerekir.

Buna rağmen, birinci dönemin kelâmcıları, tümdengelim mantığının dar kalıpları içerisine sıkışıp kalmamışlar, faydalı ve gerekli buldukları takdirde, gâibin şâhîde kıyaslanması gibi değişik yöntemlere başvurmuşlardır. Bu da onları, daha sonra göreceğimiz gibi, ikinci dönem kelâmcılarının içine düştükleri hatalardan korumuştur. Böylece düşünce, zaman ilerleyip şartlar değiştikçe inkişaf etme imkânı bulmuştur.

IV. YENİ YÖNTEM ARAYIŞLARI VE YENİ BİR DÖNEM

İlk dönemin Kelâm geleneğinde düşünceye yön veren kural ve yöntemler, Gazâlî ile birlikte ciddi bir kırılma gösterir ve artık yeni bir dönemin başladığını gösteren farklı, ancak birinci döneme nazaran çok daha

³⁷ bkz. el-Câbirî, a.g.e., 206.

³⁸ a.g.e. 207.

³⁹ Secde, 13/16. Bu âyetin kelâmî yorumları için bkz. M. Sait Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, M. E. B., İstanbul, 1997, 119-125.

problematik usûl ve yöntemler boy göstermeye başlar. Bu yeni dönemde, İslâm hukukçularının kullandığı illet benzerliğine dayalı kıyas türünün kelâmî problemlere uygulanışı terk edilmiş, neredeyse bütünüyle klâsik mantığın en çok önem verdiği akıl yürütme tarzı olan tümdengelim ve onun en mükemmel şekli olan kıyas mantığına teslim olunmuştur. Şimdi bunlara kısaca bir göz atalım.

A. Yeni Dönemin İstidlâl Yöntemleri

Bu yeni dönemde, özellikle Eş'arî Kelâmı'na müntesip muhafazakar kelâmcılar, yöntem arayışlarını kendi maksatlarına hizmet edebilecek bir çerçevede sürdürmeye başladılar. Bu dönemde asıl maksat, bir hakikatin ortaya konmasından çok, muhalif grupların düşünce sistemlerini sarsmak ve onların zaten yok olmaya yüz tutmuş olan nüfuzlarını tamamen kırmaktır. Ancak bu dönemde de hâkim olan mantık, cedel mantığıydı. Tez-antitez çatışması bütün hızıyla devam etmekteydi. Biz burada konumuzu, bu dönemin hem filozof hem de kelâmcı olan iki büyük düşünürünün, Gazâlî (ö. 505/1111) ve Râzî (ö. 606/1210)'nin yazılarını esas alarak aydınlatmaya çalışacağız.

Gazâlî, *el-İktisâd* adlı eserinde uyguladığı yöntemi aktarırken şunları kaydeder:

"Bil ki, delillerin yöntemleri dallara ayrılmıştır. Biz bunların bazılarını, *Mihakkû'n-Nazar* adlı kitabımızda anlattık ve onları doyurucu bir şekilde *Mi'yâru'l-İlm* adlı eserimizde zikrettik. Ancak biz bu kitabımızda, açıklama, özetleme ve sözü uzatmadan kaçınma maksadıyla, kapalı yollardan ve müphem yöntemlerden kaçınarak üç yöntemi aktarmakla yetineceğiz.

Birincisi, sebr ve taksîmdir. Bu bir durumu iki kısma ayırdıktan sonra, onlardan birisinin yanlışlanmasıyla diğerinin doğruluğunun gerekli olmasından ibarettir. Örneğin, âlem ya hâdistir ya da kadîmdir. Onun kadîm olması imkânsız (muhal) olduğuna göre kesinlikle hâdis olması gerekir. Aradığımız ve kasdettiğimiz bilgi de bu gerekliliktir. Onu iki farklı bilgi (önerme)den elde ettik. Birincisi, 'âlem ya hâdistir ya da kadîmdir' önermesidir. İşte bu sınırlamayla hükümde bulunmak ilk bilgidir. İkincisi ise 'onun kadîm olması muhaldir' sözümüzdür. Bu da diğer bilgidir. Bu iki bilgidен gerekli olan üçüncüsü de, onun kesinlikle hâdis olduğu sonucudur. Dolayısıyla her bilgi bir sonuç (matlûb)tur. Onun da sadece iki aslî bilgidен elde edilmesi mümkündür. Ancak bunlar da her türlü iki aslî bilgi değil, özel bir tarzda ve özel bir şartla eşleşen iki aslî bilgidir. Bu şekilde eşleşen iki bilgi (önerme), üçüncü bir bilgiyi ifade eder ki, o da sonuçtur. Biz bu üçüncüsünü, hasma karşı iddia (*da'vâ*), hasım olmayana karşı ise, sonuç (*matlûb*) olarak isimlendiriyoruz. Çünkü o, araştırma ve incelemede bulunanın arzusudur... Hasım, iki temel önermeyi kabul ettiği zaman, o ikisinden elde edilen fer' i de kesinlikle kabul etmek zorunda kalır ve bu da iddianın doğruluğunu gösterir."⁴⁰

⁴⁰ *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Beyrut, 1988, 12-13.

Gazâlî'nin kitabında uyguladığı bu birinci yöntem, Klâsik Mantık'taki, basit kıyas türlerinden şartlı öncülü ayrıık şartlı olan seçmeli kıyasın⁴¹ aynısıdır.

İkincisi diyor Gazâlî, "iki aslı (temel önermeyi) başka bir şekilde düzenlememizdir. Örneğin, hâdisler (havâdis)den uzak olmayan her şey hâdis (yaratılmış)tir. Bu birinci asıl (temel önerme)dir. Âlem hâdislerden uzak değildir. Bu da diğer asıl (temel önerme)dir. İşte bu ikisinden bizim iddiamızın doğruluğu gerekir. O da âlemin hâdis olmasıdır. Aranana da budur. Bunu iyice düşün. Hiç hasmın bu iki aslı kabul ettikten sonra, iddianın doğruluğunu inkâr etmesi düşünülebilir mi? Sen bunun kesinlikle imkânsız olduğunu bilirsin."⁴²

Gazâlî'nin bu çıkarsaması da, Klâsik Mantık'taki basit kıyas türlerinden yüklemli kesin kıyasın⁴³ karşılığıdır.

Üçüncüsü ise diyor Gazâlî, "kendi iddiamızın doğruluğundan ziyade, hasmın iddiasının, onun imkânsız olana götürdüğünü, imkânsız olana götürenin ise mutlak surette imkânsız olacağını açıklamak suretiyle imkânsız olduğunu göstermeye çalışmaktan ibarettir. Örneğin, eğer hasmın, 'feleğin dönüşleri sonsuzdur' sözü doğru ise bundan, 'sonsuz olan sona erer ve sonsuzluğu biter' diyenin sözünün de doğru olması gerekir. Halbuki bu gerekliliğin imkânsız olduğu bilinmektedir. Bundan da, şüphesiz, imkânsız olana götürenin imkânsız olduğu sonucu çıkar ki, o da hasmın (feleğin dönüşlerinin sonsuz olduğu) görüşüdür. Burada da iki asıl (temel önerme vardır). Birincisi, 'feleğin dönüşlerinin sonsuz olduğu doğru ise sonsuz olan sona erer' sözümüzdür. Ancak sonsuz olanın sona ermesinin gerekliliği ile, feleğin dönüşlerinden son bulmayı nefyetmeye (yok saymaya) hükmetmek, bizim iddia ettiğimiz ve var saydığımız bir bilgidir. Dolayısıyla hasımdan, bir ikrar olarak 'böyle bir gerekliliği onaylamadığı' sözünü inkâr etmesi beklenir. İkincisi ise bu gerekliliğin imkânsız olduğu sözümüzdür. Bu da hasmın, 'birinci aslı kabul ettim, ancak -sonsuz olanın sona ermesinin imkânsız olduğu şeklindeki- bu ikinci aslı reddediyorum' sözünü inkâr etmesi beklenen başka bir asıldır. Fakat o, her iki aslı (temel önermeyi) kabul etseydi, o ikisinden gerekli olan üçüncü bilgiyi de zorunlu olarak

⁴¹ Seçmeli Kıyas (*Kıyâs-ı İstisnâî*), sonucun aynının yahut karşıt halinin (nakzının) öncüllerde hem şeklen hem de anlam bakımından bulunduğu kıyastır. Örneğin, Ya bu sayı tektir veya bu sayı çifttir, Bu sayı tek değildir, O halde çifttir.

Kıyasın bu türü hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Sinâ, *en-Necât*, I, 64-65; el-Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, 142; Necati Öner, a.g.e., 134-138; İbrahim Emiroğlu, a.g.e., 192-193.

⁴² *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, 13.

⁴³ Eğer kıyasın sonucu öncüllerde anlam bakımından bulunup da şeklen bulunmazsa, buna kesin kıyas denir. Örneğin, Her cisim bileşiktir, Her bileşik olan muhdestir, O halde her cisim muhdestir.

Kıyasın bu türü hakkında ayrıntılı bilgi için, bkz. İbn Sinâ, *en-Necât*, I, 43-44; Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, 112 vd.; Necati Öner, a.g.e., 111; İbrahim Emiroğlu, a.g.e., 160.

kabul etmesi gerekirdi. O da, hasmın bu imkânsıza götüren görüşünün imkânsız olduğunun kabulüdür.⁴⁴

Görüldüğü üzere, bizzat Gazâlî'nin de itiraf ettiği gibi, bu tür kıyaslar, onun ifadesiyle "hasmın" onları oluşturan önermeleri doğru kabul ettiği sürece bir anlam ve değer ifade etmektedir. Aksi takdirde, geçersiz ve faydasız olan birer çıkarım konumuna düşmektedirler.

Gazâlî'ye göre istidlâlde kullanılan bu üç yöntem gayet açıktır ve onlar sayesinde elde edilen bilginin inkârı mümkün değildir. Söz konusu önermelerden oluşan kıyasın sonucu, aranan (matlûb) ve ispatlanan (medlûl) bilgidir. Bu bilgiyi gerektiren iki asıl (temel önerme) ise delildir. Burada iki aslın eşleşmesinden ortaya çıkan sonucun gereklilik yönünü bilmekten maksat, delilin delâlet yönünü bilmektir. Bu bakımdan Gazâlî'ye göre nazar (inceleme/düşünme), *zihinde iki temel önerme oluşturmak ve zihni bu iki önermeden gerekli olan üçüncü bilginin gereklilik yönünü kavramaya yöneltmekten* ibarettir. Kısacası, bu durumda yapmamız gereken iki şey vardır. Zihinde iki asıl oluşturmak. Gazâlî, buna düşünce (*fıkr*) diyor. Zihni bu iki aslın eşleşmesinden ortaya çıkan sonucun gereklilik yönünü kavramaya yöneltmek. Gazâlî, buna ise istek (taleb) diyor.

Mantık ilminin kelâmî istidlâlin en önemli araçlarından birisi olmasına dinsel anlamda yasal bir zemin hazırlayan Gazâlî ile başlayan bu dönem, Râzî ile birlikte daha da bir açılım kazanmış ve felsefî bir kelâm anlayışı ağırlığını hissettirmeye başlamıştır. O, "Kelâm'a Aristo geleneğine göre bir istikamet vermiştir. Bu durum İslâm dünyasını etkilemiş, bu akım ve metod diğerlerine hâkim olmuş ve Eş'arî mezhebinin yayılmasına sebep olmuştur."⁴⁵

Râzî, öncelikle fizik ve metafizik alanlarında filozoflardan alınan önermeler ve kavramlar listesini genişletti. Vacibin, mümkünin tanımlarını yaptı. İmkân delili ile Allah'ın varlığına istidlâlde bulundu ve imkânın vacibe dayanmasının zorunlu olduğuna işaret etti. es-Sânî' ve Vâcibü'l-Vücûd gibi, kelâmcıların Allah'ın isimleri olmamaları itibarıyla uzun süre kaçındığı isimleri O'na atfetmekten çekinmedi.

Râzî'nin bundan sonra attığı ikinci önemli adım ise Bâkıllânî'nin ileri sürdüğü, "delilin bâtıl olmasıyla medlûl de bâtıl olur" prensibine karşı çıkmak oldu. Bu nedenle, Bâkıllânî'nin önemsedığı el-cevheru'l-ferd görüşüne hiç itibar etmedi. Hatta O, bunu âlemin hudûsu sözünü çürüttüğünü ifade etmeden tenkit etti. Diğer taraftan Râzî, ru'yeti kabul etmekle birlikte, Eş'arîler'in bu konuda ileri sürdükleri delillere, on iki tane ayrı itiraz yöneltti.

⁴⁴ *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, 13-14. (Gazâlî'nin bu çıkarsama şekli de, klâsik mantıktaki hulfî kıyasın karşılığıdır. Hulfî kıyas, ispatı istenen önermenin karşıt halinin imkânsızlığını göstererek ispat edilmesi istenenin doğruluğuna hükmetmektir. Bu tür kıyasta, eğer karşıt hali doğru kabul edilirse ne gibi saçmalıkların veya çıkmazların ortaya çıkacağı belirtilir ve sonuçta, ileri sürülen iddiayı kabul etmekten başka çıkar yolun olmadığı neticesine varılır. Hulfî kıyasta bu amaçlandığı için, ona, "saçmaya (imkânsıza indirgeme) yoluyla ispat (*reductio ad absurdum*)" da denir bkz. İbrahim Emiroğlu, *a.g.e.*, 196. Bizzat Gazâlî'nin açıklamaları için bkz. *Mi'yâru'l-İlm*, 146-148.

⁴⁵ er-Râzî, *Kelâm'a Giriş*, 2.

Kısacası O, Eş'arî mezhebini felsefî yöntemle savunan yeni tip bir kelâmcıydı.⁴⁶

Râzî Kelâm'ın içeriğine getirdiği yeniliğin ve genişliğin ötesinde, istidlâlde Gazâlî'nin sistemleştirdiği yöntemin ötesine geçmez. O'nun yöntemi de, yeni bir bilgi (tasdik) elde etmek için tasdikler (önergeler) tertip etmekten ibarettir.⁴⁷ Bu hususta Gazâlî'den farklı olduğu tek nokta. O'nun tercih ettiği "asıl" kavramı yerine "tasdik" kavramını tercih etmesidir.

Râzî, "İstidlâlin Hükümleri" başlığı altında, "duyusal (hissî) ve apaçık önermeleri itiraf edenler, istidlâlin bu önermelerin, bilinmeyeni bilinen yapabilecek şekilde bir terkibe elverişli olup olmadıklarında ihtilâf etmişlerdir. Fakat dünya ehlinin çoğu elverişli olduğunu kabul etmiştir..." demektedir. Örneğin, kâinat değişkendir, her değişken mümkündür, tasdiklerinden "kâinatın mümkün" olduğunu tasdik etmek gerekir.⁴⁸ O'na göre düşünce, tıpkı Gazâlî'de olduğu gibi, üçüncü önermeyi gerektiren iki önermeyi, zihinde hatırlamaktan başka bir şey değildir. "iki gerektiren (öncül) kesin ise gereken de kesin, ikisi veya birisi zannî ise gereken (lâzım olan) da öyledir."⁴⁹

Râzî, üçüncü bilgiyi elde etmemiz için zihnimizde tutmamız gereken tasdikler (önergeler) hakkında ise şunları söyler:

"Tasdiklerin hepsinin apaçık (bedihî) olmadığı açıktır ve hepsi de nazârî değildir. Yoksa manâsız olan kısır döngü veya zincirleme gerekir. Doğrusu, kazanılmaya (iktisab) muhtaç olmayan bir nesnede son bulmak lazımdır. Bunlar da, kısaca şunlardan ibarettir: a) Güneşin aydınlatıcı ve ateşin sıcak olmasını bilmek gibi duyular b) Herkesin kendi açlığını ve tokluğunu bilmesi gibi vicdanla ilgili şeyler. Ancak bunların (ilimden yana) faydası azdır. Zira bunlar ortak duygular değildir c) Olumlama (ispat) ve olumsuzlama (nefy)nin her ikisi, ne bir arada bulunabilir ve ne de ikisi birden bulunmazlık edebilir."⁵⁰

B. Yeni Dönemde Kullanılan Kelâmî İstidlâlin Problematîği

Bu yeni dönemin kelâmcıları, izledikleri yöntemlerle, bazen hasımlarına karşı üstünlük sağlama başarısını göstermekle birlikte, savundukları iddiaların ortaya çıkardıkları birtakım son derece ciddi metafiziksel sorunları ya görmezlikten gelmişler ya da onları ortaya atanlara sapıklık damgasını vurarak bertaraf etme yoluna gitmişlerdir. Bunlardan birkaçını şöyle sıralamamız mümkündür:

Gazâlî, "özel bir şartla özel bir şekilde telif edilmiş iki malum mukaddime" arasından neticenin doğduğu ve üç kısma ayırdığı yöntemine genel olarak burhan adını verir.⁵¹

Gazâlî'nin kullandığı bu yöntemle gelebilecek muhtemel en önemli itiraz, hasmı zihinde oluşturulan iki temel önermeyi kabul etmeye zorlayacak

⁴⁶ Ahmed Mahmud Subhi, *Fî İlmi'l-Kelâm*, II, 280-281.

⁴⁷ bkz. er-Râzî, *a.g.e.*, 35.

⁴⁸ *agy.*

⁴⁹ *agy.*

⁵⁰ er-Râzî, *a.g.e.*, 17.

⁵¹ bkz. *el-Mustasfâ*, I, 49.

faktörün ne olduğu ya da zorunlu olarak kabul edilen bu durumların hangi sebeplerden kabulü gerektirdiği meselesidir.⁵² Gazâlî bunu akıl yürütmenin dayandığı ilkelerin (medârik) çeşitli olduğunu, ancak kendisinin kitabında bunlardan sadece altı tanesini kullandığını söyler.⁵³ Bunlar kısaca şöyledir:

1. Hissiyât (Duyularla kavranılanlar): Bununla kastedilen, açık ve gizli müşâhede ile kavrama (müdrîke)dır. Örneğin,

Her hâdisin bir sebebi vardır,

Âlemde hâdisler mevcuttur,

O halde onların da bir sebebi olması gerekir.

dediğimizde, "âlemde hâdisler vardır" sözümüz, kabul edilmesi zorunlu olan bir asıldır. Çünkü hayvanların, bitkilerin, bulutların, yağmurların, ses ve renk gibi arazların hâdis oldukları açık müşâhede ile kavranılır. Biz bunların hareket ettiklerini ve hareketin de hâdis olduğunu düşündüğümüzde, hâdisten başka bir şeyden söz etmez ve bu hâdisin cevher, araz ya da hareket olmasına bakmayız. Kezâ, gizli müşâhede (el-müşâhede el-bâtine) ile kalpteki elemelerin, sevinçlerin hudûsu (sonradan oluşu) bilinir ve onların inkâr edilmesi mümkün değildir.

2. Salt akıl (el-aklî'l-mahz): 'Âlem ya ertelenmiş (muahhar) bir kadîm ya da öncelenmiş (mukaddem) bir hâdistir ve bunun ötesinde üçüncü bir şık yoktur' dediğimizde, her akıllı kimsenin bunu itiraf etmesi gerekir. Örneğin, 'hâdislerden önce olmayan her şey hâdistir, âlem hâdislerden önce değildir, o halde o hâdistir' dediğimizde, iki asıldan birisi olan 'hâdislerden önce olmayan şey hâdistir' sözümüz, bu türden bir sözdür.

Hasmın bunu kabul etmesi zorunludur. Çünkü hâdisten önce olmayan ya onunla beraber ya da ondan sonradır. Burada üçüncü bir şıkkın bulunması mümkün değildir. Eğer hasım, üçüncü bir şıkkın bulunduğunu veya hâdisle beraber ya da ondan sonra olanın hâdis olduğunu inkâr ederse, akılda apaçık olanı inkâr etmiş olur.

3. Tevâtür: Örneğin, biz 'Hz. Muhammed doğruyu söyleyendir, çünkü her mucize gösteren doğruyu söyleyendir. O mucize göstermiştir. O halde O da doğruyu söyleyendir' deriz. Eğer biz O'nun mucize gösterdiğini kabul etmiyoruz denirse, biz de, 'O bize Kur'an'ı getirdi, Kur'an da mucizedir; o halde O mucize göstermiştir' deriz. Eğer hasım doğrudan (bi't-tav'i) ya da delil ile, iki asıldan birini, yani Kur'an'ın mucize olduğunu kabul eder ve diğer aslı, yani Hz. Muhammed'in O'nu getirdiğini inkâr ederse, bu mümkün değildir. Çünkü tevâtür, bize Hz. Muhammed'in varlığı, peygamberlik iddiası, Mekke'nin varlığı ve Hz. Musa, Hz. İsa ve diğer peygamberler hakkında bilgi sağladığı gibi, onun hakkında da bilgi sağlar.

4. Asıl, bir yönden ya da pek çok yönden tecrübî veya aklî bilgilere yahut da tevâtüre dayanan diğer bir kıyas ile tespit edilir. Sonra da, iki aslın fer'i olan şeyin, diğer bir kıyasla asıl yapılması mümkün olur. Örneğin, bizim âlemin sonradan oluşu (hudûsu) hakkında delil aramaya ihtiyacımız kalmayınca, 'âlemin hudûsu'nu kıyas yapmada kullanabilmemiz gibi. Meselâ

⁵² Bu yöntemde muhatabın sonucu zorunlu olarak kabul etmesi için her iki önermeyi de onaylaması gerekir. bkz. a.g.e., I, 51.

⁵³ bkz. *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 15.

Her hâdisin bir sebebi vardır,

Âlem hâdistir,

O halde onun da bir sebebi vardır.

diyebiliriz. Çünkü biz, âlemin hudûsunu delil ile ispat ettikten sonra, onların bunu inkâr etmesi mümkün değildir.

5. Sem'îyyât: Örneğin, biz günahların Allah'ın dilemesi ile olduğunu iddia ederiz. Çünkü her varlık Allah'ın dilemesiyledir. Günahlar da birer varlıktır. O halde onlar da Allah'ın dilemesiyledir. 'Günahlar birer varlıktır' sözümüzde, onların varlık oluşları duyu, günah oluşları ise din vasıtasıyla bilinmektedir. Ancak hasım, her varlığın Allah'ın iradesiyle olduğunu inkâr ederse, o, dini kabul ettiği ya da delil ile dinde devamlı olduğu sürece bu mümkün değildir. Zira biz, bu aslı, 'Allah'ın dilediği olur, dilemediği de olmaz' diyen kimsenin sözünün doğruluğunda ümmetin icmâ etmiş olmasından hareketle tespit etmiş bulunuyoruz. Dolayısıyla nas bunu inkâra imkân vermez.

6. Asıl hasmın inançlarından ya da kabullerinden alınır. Eğer hasım, inanç ya da kabulü hakkında bir delil getirmez ya da o tecrübe ve akla dayanmazsa, o zaman, kıyasımızda onun sadece bu inanç ve kabulünü asıl addetmesinden yararlanırız. Çünkü onun kendi mezhebini yıkacak bir inkârda bulunması mümkün değildir."Gazâlî bu son ilkeye ilişkin örneklerin sayılamayacak kadar çok olduğunu ve burada bir örnek vermeye gerek olmadığını söyleyerek kitabında kullandığı üç yöntemden her birinin temel dayanağı, yani zihinde birbiriyle eşleşen iki asıl oluşturma prensipleri hakkındaki açıklamalarını noktalar.⁵⁴

Gazâlî, nazarî kıyaslarda kendilerinden yararlanan bu ilkelerin neden biriyle yetinilmeyip diğerlerine ihtiyaç duyulduğu, bunların arasındaki farkın ne olduğu konusunda da şunları söyler:

Aklî ve hissî ilkeler, akli ve hissi olmayan varlıklar hariç tüm varlıklarda ortaktır. Ancak asıl bilindiği halde duyu onu algılayamayabilir. Bu durumda, meselâ, görme duyusuyla bilinen bir aslı, kör birisi kullandığı zaman, bu ona bir fayda sağlamaz. Bu açıdan, kör bir kimse, bakan kendisi olduğunda bunu kendisine bir asıl edinemez. Sağır için de işitilen şeylerin durumu aynıdır. Mütevâtir haber ise diyor Gazâlî, tevatür yoluyla ulaştığı kimse için faydalı olur. Ancak şu anda davetin ulaşmadığı uzak bir belleden bize gelen kimselerden kendisine tevatür yoluyla bir haber ulaşmamış kimseye gelince, biz ona Hz. Peygamber'in Kur'an ile meydan okuduğunu tevatür yoluyla açıklamayı istedik, fakat o bu hususta kendisine göre tevatür derecesine ulaştıktan sonra bir karara vardı. Nitekim bir şey, bir gruba göre tevatür derecesine ulaşabilir, diğerine göre ise ulaşmayabilir. Örneğin, Şâfiî'nin bir Müslüman'ın zımmî karşısında öldürülmesi hususundaki sözü, O'nun arkadaşlarından bir grup fakîhe göre mütevâtir olmakla birlikte, taklitçilerden bir grup avâma göre değildir. Buna karşın, O'nun farklı konulara ilişkin pek çok görüşü, fakihlerin çoğuna göre tevatür yoluyla gelmemiştir. Diğer bir kıyastan elde edilen asıl ise sadece hem bu aslı hem de onun elde edildiği bu kıyası kabul eden kimseye karşı bir fayda sağlar.⁵⁵

⁵⁴ el-İktisâd fî'l-İtikâd, 15-17.

⁵⁵ a.g.e., 17.

Bütün bunlara rağmen, Gazâlî'nin kullandığı bu yöntemle son derece birbirine zıt sonuçlara gitmek mümkündür. O'nun herhangi türden bir önermeyi oluşturmak için dayandığını söylediği temel prensiplerin her biri, ne kadar makûl görünürse görünsün, pratik uygulamalarda, onların her zaman çok sağlıklı bir şekilde kullanıldığını söylemek oldukça zordur. Çünkü Gazâlî'nin ileri sürdüğü bu altı maddeden, özellikle ikincisi, sübjektif soyutlamalara izin verebilecek niteliktedir. Nitekim pek çok önermeyi oluştururken kullanıldığı iddia edilen salt akıl, çoğu zaman bir kısmına Gazâlî'nin de işaret ettiği evrensel ilkelere bağlı kalmamış, son derece tartışmalı soyutlamalarda bulunmuştur. el-Beyâdî'nin aynı konuyla ilgili olarak zikrettiği iki farklı kıyas buna güzel bir örnek teşkil eder. Bunlardan birincisi şöyledir:

Allah'ın kelâmı O'nun sıfatıdır,
O'nun sıfatı olan her şey kadîmdir,
O halde Allah'ın kelâmı kadîmdir.
Diğeri ise şöyledir:

Allah'ın kelâmı harflerden oluşan düzenli ve sıralı bir kelâmdır,

Bu durumda olan her şey hâdistir,
O halde Allah'ın kelâmı hâdistir.⁵⁶

Bunlardan birincisi Ehl-i Sünnet'e, diğeri ise Mu'tezile'ye aittir. Her iki taraf da karşı tarafın oluşturduğu kıyasın bazı önermelerini reddederler. Maturidîler ve Eş'arîler, ikinci kıyasın küçük önermesini, Mu'tezilîler ise birinci kıyasın küçük önermesini inkâr ederler.⁵⁷

Her iki kıyasın, sadece küçük önermeleri değil, büyük önermeleri de tartışmalıdır. Meselâ, Hanbelîler, ikinci kıyasın büyük önermesini, Kerrâmiyye ve Haşviyye ise birinci kıyasın büyük önermesini reddederler. Kerrâmiyye ve Haşviyye'ye göre hâdis olan harfler ve seslerden oluşan Allah'ın kelâmı O'nun sıfatıdır ve O'nun zâtı ile birlikte kâimdir.

el-Beyâdî, Kerrâmiyye ve Haşviyye'nin sözlerinin zorunlu olarak bilinen hakikatlere ters düştüğü için hiç itibar edilmemesi gerektiğini, ancak Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasındaki ihtilâfın çözümlenmesinin, kelâm-ı nefsi'nin ispatına ya da nefyine bağlı olduğunu söylemektedir.⁵⁸

İbn Rüşd (ö. 595/1198) de Eş'arîler'in başvurduğu bu türden kıyasların bazı önermelerini, meselâ, âlemin hudûsunu ispat etmede kullandıkları önermeleri şiddetle eleştirir. Söz konusu kıyas şöyledir:

Cevherler arazlardan ayrı bulunamazlar,
Arazlar hâdistir,
O halde hâdislerden ayrılamayan şey de hâdistir.

İbn Rüşd, Eş'arîler'in birinci önermede zikri geçen cevherlerle neyi kasdettiklerinin açık olmadığını, eğer "cevher-i ferd" dedikleri bölünme

⁵⁶ Kemâlüddîn Ahmed el-Beyâdî, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâtü'l-İlmâm*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, İstanbul, 1949, 143.

⁵⁷ bkz. a.g.e., 143-144.

⁵⁸ bkz. el-Beyâdî, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâtü'l-İlmâm*, 144.

kabul etmeyen "cüz"ü kastediyorlarsa, o zaman ortaya pek de zayıf olmayan bir şüphe çıkacağına işaret eder. Çünkü O'na göre bölünme kabul etmeyen bir cevherin varlığı, bizzat malûm olan bir şey değildir. Onun varlığı konusunda son derece birbirine zıt ve aykırı bir takım sözler vardır. Eş'arîler'in bunu ispat etmek için kullandıkları deliller ise çoğunlukla "hitabî" dir. Halbuki bu tür şeylerde kesin kanıta ihtiyaç vardır.⁵⁹

Gazâlî'nin üçüncü yöntemde dayandığı temel prensip, "imkânsız olana götürenin imkânsız olması"dır. Ancak burada imkânsız olana götürme hükmünün ispatı için de ayrıca bir delile ihtiyaç vardır. Bizzat Gazâlî'nin verdiği örneği dikkate alacak olursak, feleğin dönüşlerinin sonsuz olduğu sözünün, sonsuz olanın son bulması sözünün doğru olmasını hangi açılardan ya da sebeplerden gerektirdiği açık değildir. Bu da bir iddiaya karşı ileri sürülen diğer bir iddiadan başka bir şey değildir. Diğer bir deyişle, bu ispata muhtaç olan bir şeyi, ispata muhtaç olan başka bir şeyle olumsuzlamaktan ibarettir. Dolayısıyla bu türden bir kıyasla, onda kullanılan önermeler yanlışlanamaz olmadığı sürece kesin bilgiye ulaşmak mümkün gözükmemektedir.

Açıkça görüldüğü üzere, burada sorun bizzat yöntemin kendisinde değil, kullanılış tarzındadır. Bu yöntemin doğru sonuç verebilmesi için, kıyası oluşturan önermelerin yanlışlanamaz nitelikte olması gerekmektedir.

Gazâlî'nin dayandığı beşinci madde de tartışmaya açıktır. Çünkü sem'iyâtan çıkarılan iddialar, dayandırıldıkları evrensel (küllî) ilkelerle birebir örtüşmedikleri takdirde, tartışmanın kaçınılmaz olacağı açıktır. Nitekim O'nun, "günahların Allah'ın dilemesiyle olduğu" iddiasını dayandığı, "Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz" ilkesinin, insanî iradeye bağlı bir fiili de kapsamı durumunda pek çok metafiziksel sorunun ortaya çıkacağı iddia edilmiştir. Burada ontolojik anlamda farklı konumlara sahip olan iki iradenin, aynı ilke altında birleştirilerek değerlendirilmesi söz konusudur. Eğer "Allah'ın dilediğinin olup dilemediğinin de olamayacağı" ilkesinden, zorunlu olarak, O'nun insanî iradeye bağlı olan fiilleri de dilediği sonucunu çıkarsayan aklın dayandığı kesin bilgi gösterilebilseydi, bu konu tartışmalı olmayabilirdi. Metni anlamayla doğrudan ilintili olan bu tür konuların, anlama yöntemlerinin farklılıklarına göre farklı sonuçlar vereceğinde şüphe yoktur. O halde, burada öncelikle yapılması gereken şey, en doğru anlama yöntemini, diğer bir ifadeyle, nesnellığe en yakın anlama yöntemini tespit edebilmektir.

Kısaca özetlememiz gerekirse, bu ikinci dönemin kelâmcıları, kendilerini birinci dönemdeki kelâmcıların gerekli ve faydalı buldukları zaman, değişik yöntemlere başvurma şeklindeki faydacı yaklaşımlarını bir kenara bırakarak iki asıldan istenilen sonucu çıkarma şeklindeki tümdengelim mantığının içerisine hapsedmek suretiyle, düşüncenin sabitleşmesine ve donuklaşmasına yol açmışlardır. Nitekim bu iki ünlü filozoftan sonra, şerhler ve hâşiyeler dönemi başlamış, zaman zaman ortaya çıkan aykırı düşünürlerin ise bu iki büyük müellifin manevî otoritelerinin, özellikle de Gazâlî'nin manevî otoritesinin yol açtığı baskıyla çok geçmeden sesleri kısılmıştır.

⁵⁹ bkz. İbn Rüşd, (*İbn Rüşd'ün Felsefesi*), 1. "Faslü'l-Makâl" 2. "Kitâbü'l-keşf" tercümesi, Nevzâd Ayasbeyoğlu, T. T. K. B., Ankara, 1955, 40.

V. ÇAĞDAŞ ARAYIŞLAR

Şimdiye kadar, geçmiş dönemlerde uygulanan istidlâl yöntemlerinin problematik yönlerinin kısa bir analizini yapmaya çalıştık. Artık söz konusu yöntemlerin ortaya çıkardıkları sorunları aşmak için yapılan yeni arayışlara değinebiliriz.

Burada en önemli husus, problem çözmek üzere ortaya konan yöntemlerin bizzat kendilerinin olmasa da kullanılış biçimlerinin problematik olmamaları için nelerin dikkate alınması gerektiğidir. Tutarlı ve makûl çözümler, yalnızca tutarlı ve makûl çözümleme yöntemleriyle mümkün olacağından, meselenin ideolojik platformdan koparılarak tamamen bilimsel ve ilmî bir platforma çekilmesi gerekmektedir. Bunun için de, ortaya konan küllî kaideler bir inanç esası olarak görülmek yerine, bizi doğru inanca götürebilecek ilmî ilke ve prensipler olarak görülmelidir. Ancak bu da, geçmiş kutsal ve tabu olarak değil, sadece geleceğe uzanan yolun geride bırakılan basamakları olarak görüldüğü zaman mümkün olabilecektir. İşte bu anlayıştan hareketle yapılan yeni bir takım yol göstermeler ve izahlar söz konusudur. Biz burada bunlardan bazılarını özetlemekle yetineceğiz.

Burada hemen şunu da belirtmeliyiz ki, çağdaş arayışlar derken, özellikle şimdiye kadar olmayan bir şeyin peşine düşmeyecek ve böyle bir şeyi ortaya koymak için uğraşmayacağız. Belki, kökleri geçmişte olan, fakat zamanla unutulmuş ya da bir kenara itilmiş olan yöntemlerin çağdaş düşüncedeki yansımalarını görmeye çalışacağız.

Muhammed Arkoun, *Kadâyâ Fî Nakdi'l-Akli'd-Dîni (Dini Aklın Tenkidi Üzerine Tartışmalar)* adlı eserine, el-Ammâd el-İsfehânî'nin şu sözleriyle başlar: "Kendi dönemi hakkında kitap yazan hiçbir insan görmedim ki, yarını hakkında şunları söylememiş olsun: 'Bu değiştirilseydi daha iyi olurdu, şöyle ilâvede bulunulsaydı daha çok beğenilirdi, şuna öncelik verilseydi daha tercihe şâyân olurdu, bu terk edilseydi daha güzel olurdu...' İşte bu, en büyük ibretlerden bir tanesidir. O bütün beşeriyete eksikliğin sirayet etmiş olmasının delilidir."⁶⁰

Bu, insanlığın daima bulunduğu durumdan daha iyisinin hayâlini kurduğunun ve onun özlemini çektiğinin uzun bir tecrübeye dayalı tespitidir. Hayatın her alanını kuşatan bu özlem, elbette düşünce faaliyeti için de fazlasıyla geçerlidir. Bu nedenle, insanın düşünce, inanç, kanaat ve kabullerine dayanak oluşturma çabalarında yeni arayışlar içerisinde olacağı muhakkaktır. Özellikle, mevcut durumdan duyulan rahatsızlık ve geçmişin kifayetsizliği gibi faktörler, bu arayış çabalarını daha da hızlandıracaktır.

Fazlur Rahman, Muhammed Arkoun, el-Câbirî ve Hasan Hanefî gibi çağdaş müellifler, dikkatlerini belki de klâsik istidlâl yöntemlerinin doğurduğu sakıncalardan kurtulmak maksadıyla, özellikle tefsir ilmi (yorum-bilim) üzerine yoğunlaştırmışlar ve klâsik kültür içerisinde yer alan kutsal *Metin* yorumlarının tamamının yeniden gözden geçirilmesi gerektiğine işaret etmişlerdir. Onlar ayrıca, *Metin* okumada⁶¹, belki geçmişte olan, fakat çoğu

⁶⁰ Muhammed Arkoun, *Kadâyâ fî Nakdi'l-Akli'd-Dîni*, Beyrut, 1998, 5.

⁶¹ Hasan Hanefî, *metin okumayı*, üniversitelerde okutulan Fonetik bilgisindeki anlamıyla, harfleri mahreclerine uygun olarak çıkarmayı değil, *anlamayı* (fehmi) kasdettiğine işaret eder. Bu durumda *metin* (nass) anlamının konusu olmaktadır. Dolayısıyla, *metin okuma*,

kez ihmal edilen yöntemlere de dikkat çekmişlerdir. Bu nedenle biz burada kısaca bu müellifler üzerinde durmaya çalışacağız.

Fazlur Rahman'a göre "İslâm âlimlerinin özgünlük ve yaratıcılığı engelleyen iki büyük sorunları vardır: 1. Kur'an'ın bugün ile ilgisi hakkında gerçek bir fikir ve his yokluğu ki, onun günümüz insanların sorunları açısından yorumlanmasını engeller; daha da kötüsü 2. Böyle bir ilgi kuruşun geleneksel olarak kabul gören ya da öğretilen bazı fikirlerden sapacağı korkusu."⁶²

Fazlur Rahman'a göre, Kur'an'da mucizelerin imkân ve hakikati, cihad gibi birkaç konunun dışında izlenen yöntem, kronolojik olmaktan ziyade mantıkîdir. Meselâ, "Allah'tan bahsederken, tevhid fikri -ki mantiken zorunludur- Kur'an'ın diğer bütün konularına temel taşı kabul edilmiş ve terkibi (bütünleştirici) bir Allah fikri oluşturma en iyi yolu olduğu anlayışı ile, Kur'an'ın Allah hakkındaki diğer bütün görüşleri, ya bu tevhid fikrinden çıkarılmış ya da onun altında sınıflandırılmıştır."⁶³

Bu bakış açısından hareketle O, parçacı veya önceden tespit edilmiş fikirleri kutsal metinlere onaylatma tarzındaki yaklaşımların, "araştırmacının kendisini tatmin etse de" Kur'an'ın kendisine ters düşen fikirlere ve tehlikeli soyutlamalara götüreceği kanaatindedir.⁶⁴

Bu durumda Metn'in örgüsünü yakalayan *bağlamsal bir teolojiye* duyulan ihtiyaç açıktır. "Dolayısıyla Fazlur Rahman'ın kelâm yöntemi, kronolojik olmaktan ziyade, terkibi ve mantıksaldır... O'na göre Kur'an iç bütünlüğe sahip ve çelişkisiz olduğu için, yöntemi de, Metn'i geleneksel tefsirler yardımıyla değil, "bizzat kendisi vasıtasıyla anlamaktır".⁶⁵

Hasan Hanefî ise günümüzde araştırma yapanların ilmi kaynaklar dikkate alındığında üç tür yöntemi kullanma imkânına sahip olduğuna işaret eder. Bunlardan birincisinde, araştırmacı konularını -ele aldığı konular ve takip ettiği hermenötik yöntemin ilk türü, her ne kadar her dinî kültürde ve her Batı ve Doğu medeniyeti içerisinde bulunsa da- Batı kültürüne dayanarak belirler ki, bunların çoğu hermenötiğe ilişkin çağdaş felsefe içerisinde yer alır. Ancak bu yöntemin kusuru, önceliği kültür ve medeniyete vermesi, yani yorum (tefsir) ilimlerini, bu ilmin ilk ortaya çıkışını istisna edecek olursak, sadece Batı kültürü ile sınırlı tutması ve onu özel şartlarıyla birlikte genelleştirerek tüm kültürlere uygulaması, tefsir ilimlerinin ortaya çıktığı diğer medeniyetlerdeki herhangi bir farklı durumun belirgin özelliklerini ise yok saymasıdır.

İkincisi, araştırmacı kadim kültürümüze ve onun tefsir metodları ve yönelimlerinden hareketle ortaya koyduğu ilmi materyallere dayanır. Bu yöntemin güçlüğü ise diyor Hanefî, "araştırmacının daha önceki âlimlerin söylediklerini yeni bir gözle okumadan tekrar etmesidir. Eğer okusa bile, bunu Batı'daki çağdaş tefsir ilimlerine dayanarak yapar. Böylece her iki

klâsik felsefedeki, süje ile obje arasındaki ilişkiyi açıklayan bilgi teorisinin muâdili olmaktadır. bkz. Hasan Hanefî, *Dirâsâtun Felsefiyye*, Kahire, 1987, 526.

⁶² Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslâm'ı Yeniden Düşünmek*, Ankara, 2000, 173.

⁶³ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara, 1998, 21-22.

⁶⁴ bkz. Adil Çiftçi, *a.g.e.*, 173.

⁶⁵ bkz. *agy.*

kültüre ilişkin yorum da bozuk olur. Nitekim bu yöntem, kaynakların ve referansların pek çoğunu, zorunlu olarak, çağımızın değişen şartları yanında, her kültürün içerisinde doğduğu eski ve yeni şartları da ihmal ederek bir kültürü diğeri üzerine kıskırtmaya itmiştir.

Üçüncüsü ise araştırmacı, her ikisi de nakil merhalesinden yaratıcılık (ibda') ve özgünlük merhalesine geçme hedefine yönelik ilmî materyallerle dolu olan kendi kadîm kültürümüze ve Batı kültürüne referansta bulunmaksızın, sadece saf aklın mantığına ve hangi türden olursa olsun naslarla ilgili konularla ilgilenen herkesin ortak insanî tecrübesinin analizine dayanır.⁶⁶

Hanefî, gerçekten de her üç yöntemin birbirini tamamen dışlamadığını, her metodun öne çıkan özelliklerinden istifade etmek ve kusurlarını en aza indirmek maksadıyla, herhangi ikisinin arasını uzlaştırmanın mümkün olduğunu iddia eder. Ayrıca bunlar, mevcut uygarlık anlayışımızın bu üç cephesinden bakıldığında, kadîm kültürel tutum, Batıcı kültürel tutum ve bizzat olgu ve olayın kendisine dayalı tutum olarak da görülebilir. Kezâ, okuyucuya kendisini boşlukta hissettirmeyecek ve yaratıcılık ve özgünlükle nakli, geçmişle şimdiyi ve en azından mevcut yapıyla gelişmeyi birbirine bağlayacak ölçüde bazı kaynaklara referansta bulunmak da mümkündür. Bu üç yöntem arasında ölçülü ve dengeli bir tutum icad etmek zordur. Ancak üçüncü yöntem, içinde bulunduğumuz merhalede en üstün ve ideal yöntem olarak gözükmektedir. Diğer ilk iki yöntem ise okuyucuda, genel olarak bildiği nakil ile, yaklaşımdan korktuğu yaratıcılık arasında oluşan fikrî bütünlüğü pekiştirmede sadece etkili iki yardımcı yöntem olarak kalır.⁶⁷

Arkoun ise, dinî düşüncenin kutsal metinlerden destek aldığına, kesin delillerini önden çıkardığına ve ona ilmî bir itiraz yöneltildiği zaman, sürekli tekrarlanan meşhur iki tutumla yetindiğine dikkat çeker. Dinî düşünce bu durumda, ya itirazın sıhhatini inkâr eder ve dinî istidlâlin bütün beşerî beyan ve açık anlatımlar (tebyîn)dan öncelikli ve üstün olduğunu izah eder, ya da *eleştirel aklın* verileriyle imanın bina ettiği şeyler arasında tam bir insicamın bulunduğunu iddia eder.⁶⁸

Arkoun, ikinci söylemin, insan hakları, hoşgörü, demokrasi, medenî toplum, lâiklik ve sosyal adalet gibi siyasî söylemlere ilişkin genel meselelerde başı çektiğini ileri sürer.

Ancak O'na göre din olgusuyla ilgili ilmî bir inceleme, elbette siyasî, sosyal, hukukî ve ahlakî problemler etrafında cereyan eden bu tür tartışmalarla sınırlandırılmaz. Bilâkis onun, ilim adamlarının tarih, sosyoloji, filoloji, karakteroloji, antropoloji, psikoloji ve psişik tahlil alanlarında ortaya koydukları şeyleri kapsayacak ölçüde bu tartışmaların ötesine geçmesi gerekir. Ancak hem bu ilimler araştırma yöntemlerini değiştirmeye ve yenilemeye devam etmekte hem de biyoloji, kimya, fizik ve astroloji ilimlerinin keşifleriyle irtibatlı problemlere miras olarak kalan eski problemler değişmeye devam etmektedir. Diğer bir deyişle, bu ilimlerin keşifleri, madde, âlem ve varoluş hakkındaki görüşlerimizden bir kısmını

⁶⁶ bkz. Hasan Hanefî, *Dirâsâtun Felsefiyye*, 523-525.

⁶⁷ bkz. a.g.e., 525-526.

⁶⁸ Arkoun, *Kadâyâ fî Nakdi'l-Akli'd-Dînî*, 5-6

değiştirmiştir. Dinler de bu alanların hepsinde kesin bilgiler verdiğine göre, bu her iki bilgi türünün ya da her iki akıl -dinî akıl ile bilimsel akıl-⁶⁹ tarzının aynı seviyede tutulması gerekir. Gerçekten de bu karşılıklı izahlardan maksad, bu iki bilgi kaynağından birinin diğerine üstünlüğü, ya da bu aklın öbürüne önceliği değildir. O, bu iki görüşün ya da birbirine zıt tutumun arasını, Farâbî'nin, *el-Cem'u beyne Ra'yey el-Hakîmeyn* adlı eserinde yaptığı tarzda birleştirmeyi başaramayacağını kabul eder. Ancak O'nun bundan çok daha ciddî gördüğü bir hedefi vardır. O da, sadece her aklın kendisine şiar edindiği tutumları, yöntemleri, ilkeleri, öncülleri, istidlâl yollarını ve olayların hakikatlerine getirdikleri yorumları ortaya koymaktır. O'nun diğer önemli bir hedefi de, bu iki aklın her birinin olgusal ya da insan hayatı, onun üretimleri, ilerlemeleri ve özgürlük çabaları veya gerilemesi, başarısızlıkları, zafiyeti, değerlerinin aşınması, görüşleri, sistemleri, mutluluk ve kurtuluşu gerçekleştirmeyi hedefleyen gayretleri üzerindeki pratik yansımalarını açıklığa kavuşturmadır.⁷⁰

İşte O'nun bu çerçevede ileri sürdüğü programı, sadece Arap İslâm düşünce iklimini değil, Batı düşünce iklimini de kritik veya analiz (tefkîk) etmeyi hedefler. O'nun bu programı gerçekleştirmek için kullandığı yönteminin adı, kendisinin açık ifadesiyle, "geçmiş geleceğe ya da geleceği geçmişe bağlayan metodik analiz" (et-tefkîku'l-menhecî, ve't-tekdaddumî - et-terâcî'i) dir.⁷¹ Çünkü Arkoun, Hanefî'nin aksine, şu anda ortaya atılan bir problemin çözümünün, onun mazideki derin köklerine inmeden mümkün olamayacağını düşünür.⁷²

el-Câbirî de aynı çizgiyi takip ederek yeni bir "Tedvin Asrı" için Arap kültür mirasının en önemli üç otoritesi olan lâfzın otoritesi, aslın otoritesi -ki selefî ve kıyasın otoritesi⁷³ olmak üzere ikiye ayrılır- ve son olarak tecvîzin otoritesinden kurtulunmalıdır. Bu kurtuluş için, İbn Hazm, İbn Rüşd, Şâtîbî ve İbn Haldûn'un Endülüs Kültür Projesi⁷⁴ çerçevesinde, burhana dayalı beyânın⁷⁵ kurulmasını hedefleyen ve bunu da "hepsi sadece akla dayalı olan ve bir arada tek bir yapı ve etkinlik oluşturan bilgi otoritelerini tümevarım, çıkarsama, makâsîd, külliyât ve tarihsel bakış açısı kullanarak yaptıkları" çabaları yeterli değildir.⁷⁶ O, bunların yanında, eleştirel aklın bu kültür mirasına uygulanması gerektiğini vurgular.

el-Câbirî, bu projenin, kültürel mirasın tümüyle dışlanması yerine, bizzat ondan hareketle uygulanması taraftarıdır. Bunu yaparken, çağımızın bilgi imkânları ve metodolojik araçlarını kullanmalıyız. Ancak bu, konuyu onların kalıplarıyla sınırlandırarak değil, "aksine bu metodların, kalıplarının

⁶⁹ Bu kavramların geniş bir izahı için bkz. Arkoun, *Kur'an Okumaları*, çev. Ahmet Zeki Ünal, İstanbul, 1995, 42-44.

⁷⁰ Arkoun, *a.g.e.*, 6.

⁷¹ Arkoun, *a.g.e.*, 30, 46.

⁷² bkz. *a.g.e.*, 46 vd.

⁷³ Bu otoriteler hakkında bkz. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 692-694.

⁷⁴ Bu proje hakkında geniş bir bilgi için bkz. *a.g.e.*, 635 vd.

⁷⁵ Bu proje, beyânın yeniden yapılanmasını hedefleyen ve irfânı tamamıyla dışlayarak, beyânın burhan ile ilişkilerini düzenleyen fikrî bir projedir. bkz. *a.g.e.*, 636; kezâ bkz. el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul, 1997, 441.

⁷⁶ bkz. el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 701.

işlevlerini bütünsel aletler olarak görmelerini sağlayacak şekilde tesviye" ederek yapılmalıdır.⁷⁷

O'nun açısından, yenileşme ve modernleşmenin Arap kültür mirası içinde nasıl gerçekleştirilebileceğinin nihaî bir cevabı yoktur. "Yenileşme ve modernleşme uygulamalar şeklinde olur ve dolayısıyla tarihseldir."⁷⁸

Şimdiye kadar anlattıklarımızdan hareketle, çağdaş arayışları özetleyecek olursak şunları söylememiz mümkündür. Bu arayışların en belirgin özelliği, Fazlur Rahman'ın, metni, bağlamını ve Kur'anî bütünlüğü dikkate alarak okuma şeklindeki terkiibî (*synthetic*) anlama yöntemi yanında, geçmişin bütünüyle, *evrensel aklın mantığından hareketle* eleştirel bir analizini yapmak; onu tümüyle dışlamak yerine, faydalı yönlerini alarak arzuladığımız yenileşme ve modernleşme ameliyesini başlatmaktır. Ancak özellikle el-Câbirî'ye göre geçmişin kültürel mirasından yararlanabileceğimiz tek alan, İbn Hazm, İbn Rüşt, Şâtibî ve İbn Haldûn'un damgasını vurduğu Endülüs kültürel projesinin gerçekleştiği kültürel alandır.

VI. SONUÇ

Buraya kadar yazdıklarımızdan, klâsik dönemin istidlâl yöntemleriyle çağdaş yönelim ve arayışları mukayese ettiğimizde, kelâmî problemlerin artık daha tutarlı ve uygun bir metodla yeniden ele alınmasının gerekliliği ortaya çıkmıştır. Ancak bununla, geçmişte kullanılan bütün yöntemlerin tamamen yanlış ve gereksiz olduğunu söylemek istemiyoruz. Aksine, bizzat kendileri olmasa bile kullanılış tarzları tartışmalı sonuçlar doğuran bazı yöntemlerin, en azından daha doğru ve tutarlı kullanılması için gerekli hassasiyetin gösterilmesinin yanında, yukarda zikrettiğimiz bazı örneklerin, bunların nihaî çözümler olarak görülmeleri yerine, bir zaruret olarak ortaya çıkan yeni arayışlara doğru atılan ilk adımlar şeklinde değerlendirilmelerini ihsas ettiğini söylemek istiyoruz.

İnsanoğlu, elbette sahip olduğu inanç ve kabullerine itirazlar yönelttikçe onları pekiştirmek için birtakım istidlâl arayışlarına girecek, takip ettiği istidlâl yöntemleri eleştiri aldıkça ya da yetersiz kaldıkça, daha tutarlı ve sağlıklı istidlâl yöntemleri bulmaya çalışacaktır.

urada değinmemiz gereken diğer önemli bir husus ise inanç esaslarını savunmayı üstlenen bir disiplin olan Kelâm'ın konularının, Şâtibî'nin İslâm Hukuku'nun konularına uyguladığı yöntemin, yani istikrâ⁷⁹ yönteminin kullanılarak yeniden gözden geçirilmesine duyulan acil ihtiyaçtır. Buna, Kur'an'da geçen kelâmî kavramların, bağlamsal okuma yöntemiyle yeniden anlamlandırılmasını da tamamlayıcı bir unsur olarak eklememiz gerekir. Elbette bu, tamamen ihmal edilmiş bir konu değildir. Nitekim Daud Rahbar, değişik çevrelerde zaman zaman kısmî olarak uygulanan bu yöntemi, Kur'an'da geçen bütün kelâmî ve metafizikî kavramlara uygulamış ve bu konuda oldukça hacimli bir eser yazmıştır.⁸⁰ Ara sıra atıfta bulunulmasına rağmen, çok fazla dikkat çekmeyen bu eserin Türkçe'ye kazandırılmasının ve

⁷⁷ a.g.e., 702.

⁷⁸ agy.

⁷⁹ Bu, herhangi bir konuyla ilgili olarak meselâ, Kur'anî bir çıkarım söz konusu olduğunda, tek bir âyeti değil, bütün âyetleri dikkate alarak çıkarımda bulunma esasına dayanan bir yöntemdir. bkz. *el-Muvâfakât*, çev. Mehmed Erdoğan, İstanbul, 1990, II, 4-5.

⁸⁰ *God of Justice, A Study in The Ethical Doctrine of The Qur'an*, Leiden, E. J. Brill. 1960.

ele alınan bu yöntemin çok daha ileri bir seviyeye götürülmesinin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Bu yöntemin bize, paradoksal bir biçimde hem Allah'ın Hakîm oluşunu hem de bütün fiillerini hiçbir sebep olmaksızın yarattığını⁸¹ kabul eden kelâmî düşünce geleneğine, en azından onun dinsel meşrûiyet dayanağının ki -bu öncelikle ve çoğunlukla Kur'an'dır- hangi açılardan dayanak oluşturup oluşturmadığını daha net bir şekilde gösterebileceğine dair kanaatlerin gittikçe güçlendiğini müşahade etmekteyiz.

Biz onun sayesinde, “andolsun biz cinler ve insanlardan bir çoğunu cehennem için yaratmışızdır”, “hanginizin daha güzel davranacağını sınamak için” gibi âyetlerde⁸², fiil-i muzarîler (geniş zamanlı fiiller)in başında bulunan (lâm) harfinin, lâmu't-ta'lîl (sebeup bildiren lâm) ya da lâmu'l-âkibe (sonuç bildiren lâm) mi, keza, “sizi ve yapmakta olduklarınızı Allah yarattı”⁸³ âyetindeki fiil-i muzarînin başında bulunan (mâ) harfinin, mâ-i mevsûle (o şey ki, o kimse ki, anlamlarına gelen zarf) mi, yoksa mâ-i masdariye (fiile masdar manâsı veren harf) mi⁸⁴ olduğu şeklindeki anlama doğrudan etki eden tartışmaların⁸⁵ yarattığı gramatik ikilemlerden belki de rahatlıkla kurtulabiliriz.

Kısacası, Yeni İlm-i Kelâm arayışları çerçevesinde, İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946)'nın kullandığı faydacı ve eklektik yöntemin ötesinde, bağlamsal okumayı da içeren evrensel ve bilimsel kural ve yöntemlere dayanan bütüncül ve sistematik yeni bir Kelâm'a ihtiyaç vardır. Kelâmın bütün konularının, bu yeni perspektiften tekrar ele alınmasının ve analiz edilmesinin gerekliliğine inanıyoruz.

⁸¹ Eş'arîler'e göre ilâhî fiillerin hiçbir maksadı ve sebebi yoktur. Allah bütün evreni hiçbir sebep ve zorlayıcı hiçbir faktör olmaksızın yaratmıştır. O, yaratışında ne kendisi ve ne de eşya için bir yarar gözetmez. Çünkü O'nu eylemde bulunmaya yönelten hiçbir sebep yoktur. Her şeyin sebebi, O'nun yaratmasıdır, yaratmasının ise hiçbir sebebi yoktur. Yani her şey, herhangi bir gayeye yönelik olarak değil, sırf yaratma olarak var edilmiştir. Zira bir gayeye göre iş görmek eksikliktir; Allah ise eksiklikten münezzehtir. bkz. eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-Akdâm*, Mektêbetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, tarihsiz, 397-400: er-Râzî. *Kelâm'a Giriş*, 202; er-Râzî, *el-Erba'in*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Kahire. 1986. I. 350.

⁸² Bu âyetler için sırasıyla bkz. A'râf 7/179; Mülk 67/2.

⁸³ Sâffât 37/96.

⁸⁴ Mâ'nın gramatik tahlilleri ile ilgili geniş bir tartışma için bkz. M. Sait Yazıcıoğlu. *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, 113-119.

⁸⁵ Neseî'nin, ilâhî ilmin ma'dûma taalluk edip etmediği meselesi üzerine aktardığı tartışmalarda zikrettiği âyetler ve yorumları buna güzel bir örnektir. bkz. en-Neseî. *Tabsıra*, thk. Hüseyin Atay, Ankara, 1993, I, 256 vd.

KELÂMÎ İSTİDLÂLİN PROBLEMATİĞİ

Yrd. Doç. Dr. Metin ÖZDEMİR*

Bu çalışmamızda, asıl amacımız kelâmî problemlerin çözümünde önerilen ve kullanılan istidlâl metodlarının, Kelâm'ın gaye ve hedeflerine ne derece uygun düştüğünü ve bu hedeflerin gerçekleştirilmesinde ne ölçüde yararlı olduğunu göstermeye çalışmaktır. Gerçekten de problem çözmek için ortaya konan metodların bizzat kendilerinde bir problem olup olmadığının araştırılması, söz konusu problemlerin bu metodlar ışığında ne kadar doğru ve tatminkâr bir tarzda çözülebildiklerini ya da çözülebileceklerini görebilmemiz açısından son derece önemlidir. O halde, burada iki şeyin sorulması gerekir. Birincisi, kullanılan metodlar Kelâm'ın gaye ve hedeflerine ne derece uygundur? İkincisi, bu metodlar doğru olarak kullanılmışlar mıdır?

Bu nedenle bu çalışmamıza, öncelikle Kelâm'ın gaye ve hedeflerini kısaca belirttikten sonra, istidlâlî ve istidlâl yöntemlerini ortaya koyarak başlayacak ve ardından mümkün olduğu ölçüde bu yöntemlerin problematik yönlerini ortaya koymaya çalışacağız.

I-KELÂM'IN GAYE VE HEDEFLERİ

Taftâzânî (ö. 793/1390), gayeyi bir şeyin kendisine varmayı arzuladığı ve varlık sebebini onda bulduğu şey olarak tanımlar. Bu sebeple o şey, fiilin bir maksadının olmasını ister. Ancak bu maksat, doğal olarak herkesin arzuladığı bir şey ise menfaat (fayda) olarak isimlendirilir. Bu itibarla, "Her ilim ne derece uygun olup olmadığının bilinmesi açısından gayesini açıklar. Böylece onun düşüncesi boş ve sapkın olmaz ve faydası da kendisini arzu edenin ciddiyet ve motivasyonunu artırır." Bu bakımdan Kelâm'ın gayesi, dinî esaslara iman ve tasdik, yalancıların şüphelerinin sarsamayacağı şekilde şüpheden uzak ve sağlam olmasıdır. Onun faydası ise dünyada hayatın, adaletin ve türün bekası için kendisine ihtiyaç duyulan muamelelerin bozgunculuğa meydan vermeyecek şekilde korunması suretiyle bir düzene konması, ahirette de küfür ve bozuk inancın neticesi olan azaptan kurtulmasıdır.¹

Ayrıca, Kelâm âlimleri, Kelâm'ın gayesini genel olarak, "dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşmak" olarak verdikten sonra, bu asıl gayenin gerçekleşmesini sağlayan ikinci dereceden bir takım gayeler daha sıralarlar. Bunlar kısaca şunlardan ibarettir:

- a) İnanca ilişkin hususlarda, insanı taklit derecesinden doğruluk ve kesin bilgi derecesine yükseltmek.
- b) Doğruyu arayanlara hakikati göstermek, inkârcıları da delil göstererek susturmak.
- c) İnanç esaslarını sapkınların şüpheleriyle sarsılmaktan korumak.

* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

¹ et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut. 1989. I. 175.

- d) Diğer dinî ilimler için sağlam bir dayanak oluşturmak.
e) Âminin doğru niyet ve güçlü bir inanç ile yapılmasını sağlamak.²

İşte Kelâm ilmi, bütün çabalarını bu ulvî gayeleri gerçekleştirmek için sarf eder. Ancak onun bu gayelere ne kadar hizmet ettiği tartışmalıdır. Çünkü ortaya koyduğu sonuçlar, bazen sarîh akıl ilkeleriyle çelişmekte, bu da her şeyi akıl süzgecinden geçirerek kabullenmeye eğilimli olanları ikna etmek bir yana, onların zihinlerini daha da karıştırmaktadır. Bu güçlük, mezhepleri otorite kabul edenler tarafından çoğu zaman görülememektedir. Çünkü bu tür insanlar, kendi mezheplerinin otoritelerinin söylediklerini sorgulamaksızın doğru kabul ettiklerinden, söz konusu çelişkileri ya fark edemiyorlar, ya da fark etseler bile, bu tür çelişkilerin kendilerinin kavrayamadığı bir manâ ve hikmetten kaynaklanan yüzeysel çelişkiler olduğuna, gerçekte ise bunların çelişki olmadıklarına kanaat getiriyorlar. Karşıt mezhep mensuplarının otoriteleri ve mensupları ise hasımlarının bu zaafılarını kendi lehlerinde kullanmaya çalışıyorlar. Ne var ki, onlar da bunu yaparken hasımlarının benzeri bir duygu ve tutum içerisinde bulunduklarından, çoğu kez kendilerinin içerisine düştükleri çelişki ve sorunları göremeyebiliyorlar. Klâsik Kelâm kaynakları bunun pek çok örnekleriyle doludur. Biz yeri geldiğinde bunlardan bazılarını işaret edeceğiz. Ancak burada konumuzun daha iyi ve net anlaşılabilmesi için, öncelikle istidlâlînin tanımını vermemiz yararlı olacaktır.

II-İSTİDLÂL

İstidlâl = Research of the proof = inference: Lügate, delil arama³ anlamına gelen, ancak en genel anlamıyla, herhangi bir önerme hakkında diğer önermelerden hareketle kesin bir kanıt getirme işlemlerinin tümünü kapsayan bir kavramdır.⁴ Diğer bir deyişle o, başka hükümlere ulaşmak için bir takım önermeleri düzenlemektir.⁵

Hukuk metodolojisi bilginlerine göre (usûliyyûn), nass, icmâ' vb. tamamen bağımsız bir surette delil getirmeye ve onların kullandıkları delillerin özel bir türüne denir.

Kısacası, onların literatüründe istidlâl, salt olarak delil getirme ya da özel bir tür delil getirme anlamındadır. Ancak özellikle, istidlâlînin illetinin nass, icmâ' ya da kıyas olmadığı, aksine onun kendiliğinden ortaya konan bir şey olduğu vurgulanır.

Kelâmcılara göre ise istidlâl, ister illetten ma'lûle (sonuç), ister ma'lûlden illete (sebeup) gitmek şeklinde olsun delil hakkında düşünmeye denir. Ancak bunlardan birincisine ta'lîl, ikincisine ise istidlâl denir.

² bkz. el-İcî, *el-Mevâkıf*, Beyrut, tsz., 8; et-Taftâzânî, *a.g.e.*, I, 175; el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Mısır, 1907, I, 51; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Ankara, 1981, 3-4; a. mlf., *Muhassalü'l-Kelâm*, İstanbul, 1336 h., 28-29.

³ et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtü'l-Fünûn*, thk. Ali Dahruc, Mektebetü Lübnan, birinci baskı, 1996, I, 151.

⁴ *el-Mevsû'atü'l-Felsefiyye el-Arabîyye*, Ma'hedü'l-İnmâi'l-Arabî, birinci baskı, 1986, I, 56.

⁵ er-Râzî, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay, Ankara, 1978, 35; (Bundan sonra, bu eserden, *Kelâm'a Giriş* olarak söz edilecektir).

Pezdevî'nin *Keşf*inde istidlâl, "zihnin mutlak surette eserden müessire ya da müessirden esere intikal etmesidir" şeklinde tanımlanır. Bu anlamıyla istidlâl, nassın ibaresi, işaret, delâleti ve gerektirmesiyle olur. Çünkü bilindiği üzere nass, illet ve müessir, onun eseri ve ma'lûlû ise hükümdür.⁶

İstidlâle istikra (induction) da denir. İstikra lügatte, etraflıca düşünüp araştırma (tettebbu') anlamına gelir. Bir yöntem olarak ise cüz'iler (tikeller)den küllî (tümel)ye gitme yöntemidir.⁷ Mantıkçılara göre istikrâ, küllînin hükmünü vermek için cüz'iler hakkında verilen hükümleri kapsayan önermelerden oluşan bir sözdür. Bir başka deyişle o, cüzlerinin genelinde bulunması nedeniyle küllî hakkında verilen hükümdür.⁸

İstikrâ iki kısma ayrılır: a) Tam istikra; *Kıyasun Mukassim*. O, bütün cüzleriyle küllîye delâlet eden ve onun hakkında hüküm veren kıyastır. Bu, çok az kullanılmakla birlikte, kesinlik ifade eden istikradır. Meselâ, her cisim ya hayvan ya bitki ya da cansız madde (cemâd)dir. Bunlardan her biri yer kaplar (mütehayyiz), o halde her cisim yer kaplar, şeklindeki bir kıyas bu türdendir. b) Nâkıs istikra. Bu, küllîye, sadece cüz'ilerinin çoğu ile delâlet eden ve onun hakkında hüküm veren istikradır. Bu yüzden o, kıyasın türlerinden biri olarak kabul edilir ve zan ifade eder. Meselâ, insan, at, eşek, öküz vb. araştırdığımız hayvanlardan gözlemlediğimize göre, her hayvanın çiğneme esnasında alt çenesi hareket eder, şeklindeki istikra bu türdendir. Bu, timsah gibi bazı cüz'ilerin hükmünün buna muhalif olması itibariyle zan ifade eden bir kıyastır.⁹

Genel olarak bu anlamlara gelen istidlâlin kullanımında, ilk kelâmcılarla daha sonraki dönemlerin kelâmcıları arasında ciddi farklılıklar vardır. Bu nedenle biz bu iki dönemi ayrı ayrı ele almayı daha yararlı buluyoruz.

III. KELÂM İLMİNİN İLK DÖNEMİNDE KULLANILAN İSTİDLÂL YÖNTEMLERİ

Burada öncelikle belirtmemiz gereken husus, ne yazık ki elimizde Kelâm ilmindeki metod ve usûle özgü bir eserin bulunmadığıdır. el-Câbirî, bunun gerekçelerini şöyle izah eder: "Kelâm ilminde konu ve metod, araç ve amaç arasındaki tedahül, kelâm pratiği yapmadan, yani akîde ile ilgili meseleler hakkında belirli bir tavır almadan, metod hakkında bir eser yazmayı imkânsız kılmaya da son derece zorlaştırır. Kelâm ilminde, metod tatbikattan ayırt edilemez. Bunun için kelâmcıların metod alanında yaptığı şeyin, eserlerinin başlangıcında, inanç için -akıl yürütme yöntemlerini

⁶ et-Tehânevî, *a.g.e.*, I, 151-152. Bu konuyla ilgili kısa bir değerlendirme için kezâ bkz. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, İstanbul, 1985, 79.

⁷ et-Tehânevî, *a.g.e.*, I, 172. Kezâ bkz. el-Cürcânî, *Kitâbu'l-Ta'rifât*, Beyrut, 1995, 17: *el-Mevsû'atü'l-Fıkhiyye*, Kuveyt, ikinci baskı, 1983, III, 278.

⁸ bkz. İbn Sînâ, *K. en-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlâhiyyât*, Dâru'l-Cil, 1992, I, 73. (Bu eserden bundan sonra, *en-Necât* olarak söz edilecektir); el-Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm fi'l-Mantık*, şerh: Ahmed Şemsüddîn, Beyrut, 1990, 148. Kezâ bkz. Necati Öner, *Klâsik Mantık*, Ankara, 1996, 175; İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klâsik Mantık*, İstanbul, 1999, 218.

⁹ et-Tehânevî, *agv*, el-Cürcânî, *a.g.e.*, 18. Kezâ bkz. Necati Öner, *a.g.e.*, 176; İbrahim Emiroğlu, *a.g.e.*, 218-219.

kullanmak anlamına gelen- 'nazar'ın gerekliliğini' savunan mukaddimelerle sınırlı kaldığını görmekteyiz."¹⁰

Bununla birlikte, kelâmcıların kullandıkları yöntemleri tespit edebilmek için, onların telif ettikleri eserlerde çok sayıda malzeme bulmamız ve bunları bir araya getirmemiz mümkündür. Şimdi bunların ayrıntılarına geçebiliriz.

A. İlk Dönemin İstidlâl Yöntemleri

Ortaya atılan bütün fikirler rastgele dile getirilmiyor, elbette birtakım usûl ve yöntemlere dayalı olarak serdediliyordu. Ancak bu usûl ve yöntemlerin kullanımı, oldukça karmaşık ve problematik bir yapıya sahipti. Meselâ, muhalif gruplar, aynı kıyas yöntemini kullanmak suretiyle birbirlerine üstünlük sağlama imkânına sahip görünmekteydi. Bu durum, bir sonraki başlık altında ele alınacağından, burada sadece ilk dönemde kullanılan en yaygın istidlâl yöntemlerini zikretmekle yetineceğiz. Fakat bu konuda da, özellikle iki önemli ekol olan, Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasında çok ciddi farklılıklar vardır. Bu nedenle biz bunları ayrı ayrı ele almayı düşünüyoruz.

1. Ehl-i Sünnet'in İstidlâl Yöntemi

Bâkılânî (ö. 403/1013), kelâmcıların ilk dönemde kullandığı istidlâl yöntemini bir kaç kısma ayırır. Bunlar kısaca şöyledir:

1. "Bir şey akılda iki kısma veya tamamının doğru ve yanlış olması mümkün olmayan kısımlara ayrılır. Delil iki kısımdan birini yanlışladığı zaman, akıl diğerrinin doğruluğuna, delil onun diğerr kısımlarını bozuk bulduğunda da, akıl kalan kısımların tereddütsüz doğru olduğuna hükmeder. Örneğin, bir şey ya hâdis (sonralı) ya da kadîm (öncesiz)dir. Eğer delil onun sonralılığını gösterirse öncesizliği, öncesizliğini gösterirse, sonralılığı yanlış olur.

2. Şâhid (duyumsanabilir âlem)de herhangi bir illet (sebe)ten dolayı gerekli olan bir hüküm ve niteliğin, gâib (duyumsanamayan âlem)de de, o niteliği taşıyan kimseye verilmesi gerekli olur. Bu nedenle, gâibdekinin bu illetten dolayı o niteliği almasındaki hükmü, şâhilde o niteliği alanın hükmü gibidir. Çünkü bu nitelik, onu gerektiren şey olmaksızın nitelendirmede bulunmak mümkün değildir. Örneğin, cisim ancak bileşik olmasından dolayı cisim, âlim de ancak ilme sahip olmasından dolayı âlimdir. Dolayısıyla, her âlim olarak nitelenin ilmi bulunduğuna, her cisim olarak nitelenenin de bileşik olduğuna hükmetmek gereklidir. Bu açıdan, herhangi bir illet sebebiyle alınan aklî hükmün, o illetin yokluğunda bulunması ve ona zıt olan şeyin varlığından dolayı alınması mümkün değildir. Zira bunlar, o illeti bu hüküm için illet olmaktan çıkarır."¹¹

3. Her ne kadar aynı anlamda olmasa da, bir şeyin doğruluğu ile benzerinin doğruluğuna, imkânsızlığı ile de benzerinin imkânsızlığına delil getirilir. Örneğin, Allah'ın herhangi bir cevher ve rengi yaratmaya, yaratmış olduğu benzerinden, öldürdükten sonra tekrar hayatı yaratmaya da diriltmiş

¹⁰ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu ve arkadaşları, İstanbul, 1999, 207.

¹¹ Mu'tezilîler bu yöntemi, gâibin şâhilde kıyaslanması ismiyle çok daha geniş kapsamlı olarak kullanırlar. Biraz aşağıda buna ayrıntılı bir şekilde değineceğiz.

olduğu benzerinden hareketle kâdir olduğuna; şu anda siyahlık ve hareket cinsinden herhangi bir şeyin mekânsız olarak bulunmamasından hareketle de, onların geçmişte mekânsız olarak yaratılmış olmalarının imkânsız olduğuna hükmederiz.

4. Bir dili konuşanların ortak kabulü (tevkîf) de delil olarak kullanılır. Meselâ, Arap dilini konuşanlar, sadece sıcak aleve ateş, şu (görünen) bünyeye sahip olana da insan derler. Arap dilini konuşan doğru kimselerden, bir ateş veya insan gördüğünü söyleyen herkes, idrâkimize, ancak zihnimizdeki ateş veya insan tasavvurunu sunar. Biz bunları birbirine karıştırmayız, sadece ismin, lügatın maddesinin ve sözü kullananların ve türetenlerin kullanış ve türetiş tarzının gereği ne ise onu yaparız.

5. Mucize de onu gösterenin doğruluğuna delil teşkil eder. Çünkü o, onu gösterenin lehine bir belge olacak şekilde gerçekleşir. Aynı zamanda o, peygamberin kendisinden haber aldığı kimsenin asla yalan konuşmayacağına doğruluğuna da delil gösterilir.

6. Kezâ, bazı aklî önermeler, Kitap, sünnet, ümmetin icmâ'ı, mantık kurallarından alınan dinî kıyas, kıyası benimseyenlere göre hükmün dinden olan benzerine verilmesi tarzındaki ictihadın dayanağı olan illete dayalı kıyas¹² (temsîl) da delil olarak kullanılır.

Bâkılânî, kısaca özetlediği ilk dönemin bu istidlâl yöntemlerini, her ne kadar aklî deliller ve önermeler için ikincil (fer') olsa da, aklî hükümler alanına giren kıyasın bütün sem'î (nassa dayalı) delillerle geçerliliğinin test edilebileceğini söyleyerek noktalar.¹³

Buna karşın, Bâkılânî'nin bu ilk dönemde ileri sürdüğü en önemli prensip, "delilin bâtıl olmasıyla medlûlün de bâtıl olması"dır. Bu nedenle O, cevher-i ferd, bekâ, arazın diğer bir arazla kaim olmaması, arazın iki zamanda bakî kalmaması gibi ispatlarında, *reddedilmelerinin imkânsız olduğuna inandığı* birtakım aklî prensiplere dayanmış, kıyasının mukaddimelerini onlardan oluşturmuş ve onları, iman esaslarının ispatı kendilerine dayandığı için, iman konuları arasına dahil etmiştir.¹⁴

Bu ilk dönemde, Mantık ilmi henüz kelâmcılar arasında pek yaygınlaşmamış olmasına rağmen, özellikle Ehl-i Sünnet kelâmcıları, daha çok kıyas mantığını kullanmaktaydılar. Çünkü sadece onun kesin bilgi (yakîn) ifade ettiğine inanıyorlardı. İstikra ise yalnızca tümelin bütün cüzleri tecrübe edildikten sonra kesin bilgi ifade edebilirdi¹⁵ ve bu da çoğu zaman mümkün değildi. Kezâ, İslâm hukukçularının kullandığı kıyas¹⁶ türü olan temsîl ise sadece illet kesin olduğunda kesinlik ifade eder. Kelâmcılar bu tür kıyası, illetin kesin olması durumunda klâsik kıyas mantığına dönüştürerek kullanırlar. Örneğin, hukukçuların nasda belirtilen illetten dolayı hamr

¹² Kıyasın bu türü hakkında bkz. İbn Sînâ. *en-Necât*, I, 74: Necati Öner. a.g.e., 174-175: İbrahim Emiroğlu. a.g.e., 222-225.

¹³ el-Bâkılânî. *et-Temhîd*, thk. Şeyh İmâdüddîn Ahmed Haydar, Beyrut, 1987, 31-33.

¹⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadirî Ugan, M. E. B. Yay., İstanbul, 1989. II. 536.

¹⁵ Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi. istikranın bu türüne *kıyasun mukassim* denmektedir.

¹⁶ Kıyasın İslâm Hukuku'ndaki kullanımı hakkında geniş bilgi için; bkz. Zekiyyüddin Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. Doç. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara. 1990. 110 vd.

(şarap)a verilen hükmün, aynı illeti taşıyan benzer nesnelere de verilmesi şeklindeki temsil (analoji) yöntemlerini, kelâmcılar klâsik kıyas mantığına dönüştürerek şöyle formüle ederler.

"her sarhoşluk veren haramdır,
şarap sarhoşluk vericidir,
o halde şarap da haramdır."¹⁷

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, analoji yöntemini¹⁸, birtakım metafiziksel sorunlar doğurabileceği endişesiyle kıyas yöntemine dönüştürmek zorunda kalmışlardır. Bu endişelere bir sonraki başlık altında değineceğiz.

Onların kullandığı kıyasın beş şekli¹⁹ vardır. Birincisi, orta terimin bütün fertleri hakkında olumlu ya da olumsuz bir hüküm bulunur, sonra da bu orta terim küçük terimin tümü ya da bazıları için sabit olursa, o zaman, olumlu ya da olumsuz olan bu hüküm, kesinlikle küçük terimin tümü ya da bazıları için geçerli olur. Bu şeklin büyük önermesi tümel, küçük önermesi ise olumludur ve onun sonuç veren dört mod (darb)u vardır.²⁰ İkincisi, büyük terimin bütün fertleri hakkında olumlu ya da olumsuz bir hüküm bulunur ve bu hükmün zıddı küçük terimin tamamı ya da bazıları için sabit olursa, o zaman, büyük terim küçük terimin tamamından ya da bazılarından iptal edilir. Açıkcası, ikinci şeklin büyük önermesinin tümel, iki öncülünün de olumluluk ve olumsuzluk bakımından farklı olması gerekir. Çünkü bu ikisinin bir şeyde bulunması imkânsızdır. Bu şeklin de sonuç veren dört modu vardır²¹ ve onun sonucu daima tümel ya da tikel olumsuzdur.

¹⁷ el-Cürânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 17-18. Kıyasın bu formunun fıkıhtaki kullanımı için, bkz. el-Gazâlî, *el-Mustasfâ*, (*İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*), çev. Yunus Apaydın, Kayseri, 1994, I, 49 vd.

¹⁸ Analoji hakkında, bkz. Necati Öner, *Klâsik Mantık*, 173-174; İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klâsik Mantık*, 222-225.

¹⁹ Yüklemler kesin kıyas, içinde bulunan önermelerin nitelik ve niceliğine göre "mod" (darb)lara: orta terimin bulunduğu yere göre de şekillere ayrılır. bkz. Necati Öner, *a.g.e.*, 114.

²⁰ Kesin sonuç veren bu dört mod kısaca şöyle örneklendirilir:

- | | |
|---|--|
| 1. Her C B'dir,
Her B A'dır,
O halde her C A'dır. | 2. Her C B'dir,
Hiçbir B A değildir,
O halde hiçbir C A değildir. |
| 3. Bazı C B'dir,
Her B A'dır,
O halde bazı C A'dır. | 4. Bazı C B'dir,
Hiçbir B A değildir,
O halde hiçbir C A değildir. |

Bu modlar hakkında daha geniş bilgi için bkz. İbn Ebî'l-Hadîd el-Medâ'inî, *Şerhu'l-Âyâtü'l-Beyyinât*, thk. Dr. Muhtar Cebli, Beyrut, 1996, 210-211. (Bu eserden bundan sonra, el-Medâ'inî, *a.g.e.* diye söz edilecektir.) Ayrıca bkz. Necati Öner, *a.g.e.*, 118-119.

²¹ Bu modlar kısaca şöyle örneklendirilir:

- | | |
|---|---|
| 1. Her C B'dir,
Hiçbir A B değildir,
O halde hiçbir C A değildir. | 2. Hiçbir C B değildir,
Her A B dir,
O halde hiçbir C A değildir. |
|---|---|

Üçüncüsü, küçük ve büyük terimin orta terimde bulunmasıdır. Ancak onların her ikisinin ya da birisinin orta terimde tümel olarak bulunması gerekir. O zaman, onlar orta terimin tümünde ya da bazısında birleşirler ve onun dışında başka bir şeyde birleşmeleri bilinmez. Bununla birlikte, küçük önermenin büyük önermeden daha kapsamlı olması ve onun tamamını doğrulamaması mümkündür. Bu şeklin üç modunda da sonucun tikel olması gerekir. Onun olumsuz sonuç veren diğer üç modunun kuralı ise orta terimde büyük ve küçük terimden birisinin tümel ya da tikel olarak bulunmasıdır. Eğer tümel olarak bulunursa, diğerinin tamamı ya da bazısı orta terimden olumsuzlanır. Ve eğer tikel olarak bulunursa, diğeri orta terimden tümel olarak olumsuzlanır. Çünkü orta terimde biri diğerinden olumsuzlanır ve ondan başkasında bulunmazsa, bu şeklin tikel olumsuz sonuç veren üç modu oluşur. Böylece bu modların²² tamamından üçüncü şekil ortaya çıkar. Sonuç itibarıyla, bu şekilde, iki öncülde birisinin tümel ve küçük önermenin de olumlu olması gerekir. Dolayısıyla o, daima tikel olumlu ya da olumsuz sonuç verir. Dördüncüsü, iki şey arasında gereklilik bulunmasıdır. Bu durumda, gerektirilen (melzûm)in varlığından gerektiren (lâzım)in varlığı, gerektirenin yokluğundan da gerektirilenin yokluğu zorunlu olur. Aksi takdirde, gerektirenin daha kapsamlı olmasından dolayı aks (yansıma=sonuç-sebep ilişkisi)in dışında hiçbir gereklilik yoktur. Yani gerektirilenin yokluğundan gerektirenin yokluğu ya da gerektirenin varlığından gerektirilenin de varlığı zorunlu değildir. Beşincisi ise iki şey arasında zıtlık bulunması halinde, ikisinden birisinin varlığından diğerinin yokluğunun zorunlu olmasıdır. Örneğin bu iki şey arasında sadece doğruluk yönünden bir zıtlık varsa, ikisinden birisinin doğruluğunun sabit olmasından, diğerinin doğruluğunun iptali gerekir. Eğer, bu ikisi arasında, sadece yalan bakımından bir zıtlık varsa, ikisinden birisinin yalan oluşunun ispatından diğerinin yalan olmasının iptali gerekir.²³

3. Bazı C B'dir,
Hiçbir A B değildir,
O halde bazı C A değildir.

4. Her C B değildir,
Her A B'dir,
O halde her C A değildir.

²² Daha kapsamlı bilgi için bkz. el-Medâ'inî, a.g.e., 215-220; Necati Öner, a.g.e., 119-120.
Bu modlar kısaca şöyle örneklendirilir:

1. Her C B'dir,
Her C A'dır,
O halde bazı B A'dır.

2. Her C B'dir,
Hiçbir C A değildir,
O halde bazı B A değildir.

3. Bazı C B'dir,
Her C A'dır,
O halde bazı B A'dır.

4. Her C B'dir,
Bazı C A'dır,
O halde bazı B A'dır.

5. Bazı C B'dir,
Hiçbir C A değildir,
O halde her B A değildir.

6. Her C B'dir,
Her C A değildir,
O halde bazı B A değildir.

bkz. el-Medâ'inî, a.g.e., 221-226; Necati Öner, a.g.e., 121-122.

²³ bkz. el-Cürçânî, Şerhu'l-Mevâkıf, II, 17-20; krş. el-İcî, el-Mevâkıf; kezâ, daha kısa ve özlü bir açıklama için bkz. Fahreddin er-Râzî, Kelâm'a Giriş, 47.

Bununla birlikte, bazı kelâmcıların aklî problemlerini çözümlemede takip ettikleri iki zayıf yolun bulunduğu işaret edilir. Bunlardan birincisi, hakkında delil bulunmayan şeyin yanlışlanması gerektiği, diğeri de, gâibin şâhide kıyaslanmasıdır.²⁴ Halbuki Mu'tezilîler bu ikincisini kesin bilgiye götüren bir yöntem olarak görürler ve metafiziksel konularda çok ustalıklı bir şekilde kullanırlar. Bu husus biraz aşağıda detaylı olarak açıklanacak, her iki hususun kritiği ise bu bölümün sonunda yapılacaktır.

Ayrıca, Mu'tezilîler kendilerini sadece klâsik kıyas mantığıyla sınırlamamışlar, fıkıhçıların fer'in asla döndürülmesi şeklindeki temsil yöntemlerini, insan fiillerine ilişkin kelâmî problemleri çözümlemede oldukça geniş ölçüde kullanmışlardır. Onlar, tevhid ve adl meseleleriyle ilgili problemleri çözümlemede ise gâibin şâhide kıyası yöntemini kullanmakla birlikte, onu her iki konuda da farklı yönlerine dayanarak uygulamışlardır. Bu nedenle, burada onları ayrı başlıklar altında incelemek durumundayız.

2. Mu'tezile'nin İstidlâl Yöntemi

Mu'tezilîler kelâmî istidlâl yöntemlerinde tecrübeye ve saf aklın ortaya koyduğu birtakım prensiplere dayanırlar. Örneğin, İbrahim en-Nazzâm, bu hususla ilgili şunları söyler: "Soğukla sıcakın birbirine zıt olduklarını gördüm. Kezâ, iki zıt şeyin kendi başlarına bir yerde bulunamadıklarını gördüm. Sonra kendi varlığıma baktım ve bu ikisinin bir arada bulunduğunu gördüm ve onları bir araya getiren, kendi özelliklerinin aksine zorlayan birisinin olduğunu anladım. Bir şeye zorlanan ve engellenen ise zayıftır. Onun zayıflığı ve onu zorlayanın tedbirinin onda gerçekleşmesi, onun hâdis oluşuna ve ona benzemeyen bir muhdisin (var edicinin) onu ihdas (var) ettiğine, kezâ, ona benzemeyen -çünkü ona benzeyen de onun gibi hâdistir- bir yaratıcının onu yarattığına delâlet eder. O da âlemlerin Rabbi olan Allah'tır. Ateşle suyun ve toprakla havanın arasını Allah'tan başka bir kimsenin birleştirememesi de onların hâdis oluşuna delâlet eder. Gerçekten de onları var eden, onları bir araya getiren insan değildir. Çünkü insan da onların zorlandığı şeylere zorlanmaktadır. Bu tür şeyleri var eden, onlara benzeyen insanın da var edicisidir. O da hiçbir şeye benzemeyen Allah'tır. 'Hiçbir şey O'na benzemez.'²⁵

Bunların yanında onlar, kıyas mantığını kullandıklarında, her konuya uygun olan kıyas türünü tercih ederler. Aşağıda bunların kısa bir özeti sunulur.

2a. Mu'tezile'nin Temsîl Yöntemini İnsanî Fiillere Uygulayışı

Onlar insanî fiillere ilişkin hükümlerin tesbitinde, önce fiilin aldığı hükme sebep olan illete bakırlar. Ardından da onu aynı illeti taşıyan bütün fiillere kıyas ederler.²⁶ Örneğin, zulmün ve yalanın çirkin oluşuna sebep olan illet bilindiğinde, onu taşıdığı tespit edilen bütün fiillere aynı hüküm verilir. Onların bu yöntemi kullanmada fıkıhçılardan ayrıldıkları en önemli nokta, aslın aldığı hükme sebep olan illetin nass tarafından değil, akıl tarafından tespit edilmesidir.

²⁴ bkz. el-İcî, *el-Mevâkıf*, 37.

²⁵ el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisar*, Beyrut, 1957, 40-41.

²⁶ Kadı Abdülcebâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, thk. es-Seyyid Azmî, Mısır, tsz., 235.

“Bu bağlamda, herhangi bir fiilin çirkinliğinin bilinmesi, iki aşamada gerçekleşir. Birinci aşama, fiilin çirkinlik yönünün bilinmesidir. Çünkü herhangi bir şeyin çirkinliğinin bilinmesi, sadece onun çirkinliğine etki eden yönün (vech) bilinmesiyle mümkündür. Ancak bununla kastedilen, herhangi bir şeyin çirkinliğindeki bu yönün kendisini bilmek değildir. Çünkü bu ayrıca düşünülmesi gereken bir husustur. Burada, asıl kastedilen, onu bu şeyin çirkinliğinde yön yapan hususun bilinmesidir. Bu nedenle, "zulmün" adalet ve insaf ölçülerine göre gerçekleştiğine inanan bir kimse, onun çirkinliğini bilemez. Bunu ancak onun zulüm olduğuna inandığı takdirde bilebilir. Yani birinci aşamada, sadece her çirkin fiilde bir çirkinlik yönünün olduğu bilinir. İkinci aşamada ise bu çirkinlik yönünün (*vechül-kubh*) ne olduğu tespit edilir. Ayrı bir düşünceyle, söz konusu fiilin çirkinlik yönünün zulüm olduğu anlaşıldığında, bu husus onun dışındaki bütün fiillere uygulanır.”²⁷

Sonuç olarak söylemek gerekirse, Mu'tezile, öncelikle fiillerin çirkinlik yönü (illet)nü tespit etmek ve ardından, aynı yönü taşıyan bütün fiillere aynı hükmü vermekten ibaret olan bu yöntemi kullanmak suretiyle, fıkıhçılardan farklı bir şey yapmış olmamaktadırlar. Burada farklı olan, asıl ve fer' ilişkisi değil, sadece aslın kaynağıdır. Fıkıhçılara göre aslın kaynağı nass, Mu'tezile'ye göre ise akıldır. Bu, bir anlamda şâhidin şâhide kıyaslanmasıdır. Ancak Mu'tezile, bu mantığı metafiziksel konularda daha değişik bir tarzda uygular. Bu uygulama biçiminde, asıl ile fer'in zâtları farklıdır. Paradoksal biçimde bilinmeyen asıl (gâib) bilinen fer' (şâhid)e kıyas edilmek suretiyle bilinir. Bu, gâibin şâhide kıyasıdır. Artık bu konuyu ele alabiliriz.

2b. Gâibin Şâhide Kıyaslanması

Ehl-i Sünnet'in ilâhî sıfatlarla ilgili bazı hususlarda nadiren kullandığı bu yöntem, Mu'tezile'nin pek çok metafiziksel konuda ısrarla kullandığı ve kesin bilgiye götürdüğüne inandığı bir yöntemdir. Kadı Abdülcebbar, bu yöntemi detaylarıyla açıklarken şunları söyler:

"Bu, insanların üzerinde çokça konuştuğu büyük bir konudur. Bu konuda çoğu kimsenin yanlış yapmasının sebebi, alâkasız konularda şâhide gâibe delil getirmeleridir. Bu konuda Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât'ın bir kitabı ve Şeyhayn (Ebû Alî ve Ebû Hâşim el-Cübbâ'î)'in farklı görüşleri vardır. Ebû Hâşim, *el-Askeriyyât*'in²⁸ başında, bu konunun kitaplarda geçtiğini zikreder ve şâhid ile gâibe istidlâlin, ancak iki açıdan olabileceğini söyler: Birincisi, delâlette ortaklık, ikincisi ise illette ortaklıktır. Ebû Hâşim, bunu bilinenle bilinmeyene delâlet olarak ifade eder. Ancak bu ifade, her istidlâlin şâhide gâibe istidlâl olarak isimlendirilmesini gerektirir. Çünkü delil, daima bilinen, delâlet olunan ise daima bilinmeyendir. Hiç şüphesiz, âlimler bunu sadece istidlâlin bazı türlerine hasretmişlerdir. Hayyât, bunun ardından şöyle devam eder. Biz malûm kendi istilâhımızda, gâib olmadığı zaman şâhid olarak isimlendiririz. Dolayısıyla bizim onu tarafımızdan bilinenle bilinmeyene istidlâl olarak nitelendirmemiz, gâibi, başlangıçta sadece şâhid üzerine bina etmek suretiyle bilmemiz mümkün olduğu zaman daha uygun olur. Artık bundan sonra, bu konuda uygulama ve hamletme yöntemini tespit etmemiz

²⁷

agv

²⁸

Ebû Hâşim el-Cübbâ'î'nin bize ulaşmayan eserlerinden bir tanesi.

gerekir. Eğer bu cümle doğru olursa, bu ya delâlette ortaklık yönünden -ki, o hükmü bilme yönteminde ortaklık sözüyle bunu kasdetmiştir- veya illette ya da illet konumunda bulunan şeyde ortaklık, yahut da bir illetin ya da illet konumunda olan bir şeyin bulunmaması halinde, hükmün şahidde bir durumla alâkalı olması, sonra da onun gâibde bu durumdan daha açık bir şekilde bulunması yönünden olur.

Birincisine örnek, Allah'ın sıfatlarına delâlettir. Çünkü O'nun kâdir olması, sadece kâdirde belli bir tavrın (et-tarîk) bulunmasından dolayı gerekir. O da fiilin bulunmasıdır. Allah'ın sıfatlarının ve tevhide dair meselelerin çoğunun durumu budur. İllette ortaklıktan ibaret olan ikincisine örnek ise bizden meydana gelen muhdes (nesne)'in, varoluşunda bize muhtaç olması hususunda söylediğimiz şeydir. Sonra gâibi buna kıyas ederiz. Böylece Allah'ın fiillerini, varoluşlarında O'na muhtaç addederiz. Adl meselelerinin çoğu bu (usûl) üzeredir. Çünkü o, kıyas formundadır. Nitekim sen, Allah'ın çirkinin faili olmasının, onun çirkinliğini bilmesinden ve ona muhtaç olmamasından dolayı mümkün olmadığını görür ve onu şahide götürerek bizden birisinin çirkinini seçmemesinin illetinin Allah'ta da bulunduğunu söylersin. Kezâ, zulmün failinin kınanmayı hak ettiğini ve onun zulüm olması itibariyle O'ndan meydana gelmesinin çirkin olduğunu bilirsin. Böylece bu konuda gâibin şahid gibi olduğunu anlarsın. Bu birincisiyle ikincisi arasındaki fark, birincisinde şahidde delil olan şeyin bizzat kendisinin gâibde de delil olması -çünkü sen hükmü, fiilin bulunmasıyla kâdirin kâdirliğine delâlet ettiğinden, her iki konumda da delâlet yoluyla bilirsin- ikincisinde ise şahidde zorunlu olarak bilinen hükmün illetinin tespitinde delâlete muhtaç olması, sonra da illetteki ortaklıktan dolayı gâibin ona hamledilmesidir. Zira sen, gâibdeki hükmü, ancak illetin tespiti ve hamletme yoluyla bilebilirsin. Üçüncüsüne gelince, bu ikisinin de dışındadır. Bunun hareket noktası, bizden birisinin hükmen mürîd olduğunu bilmemizdir. Bizzat biz, bu sıfatın kendimizde bulunduğunu zorunlu olarak biliriz, sonra onun hükmünü ve bu hükmün gâibde bulunduğunu bildiğimizde, onun gâibde de olduğuna hükmederiz. Görüldüğü üzere, bu diğer iki şekilden de ayrıdır. Çünkü biz burada illetin tespiti yolunu izlemedik ve sıfatın gâibde bulunduğunu bilmediğimiz gibi, onun şahidde bulunmasını, gâibde bulunması yoluyla da bilmiyorduk. Tam aksine, onun şahidde bulunmasını zorunlu olarak, gâibde bulunmasını ise delâlet yolu ile bildik. Dördüncüsü ise kendi durumundan hareketle, şahidde her şeyin güzelliğinin faydalı olmaları ve zararı defetmelerine bağlı olmasında ilim ve zannın eşit olduğunun söylenmesini kabul etmeyeceğini bilen kimseye teklifte bulunmanın güzelliği hakkında söylediğimiz şeydir. Çünkü bu -ilim zandan daha kuvvetli olduğu halde- zan ile güzel olursa, ilim ile haydi haydi güzel olur. Örneğin, aç olanın almayacağını zan ile bilen bir kimsenin, ona yemek ikram etmesi güzel ise bunu ilim ile bilenin ikram etmesi haydi haydi güzeldir. Çünkü bu, anlam yönünden ondan daha güçlüdür. İşte şahidle gâibe istidlâl yöntemi bundan ibarettir."²⁹

Şahidle gâibe delil getirme yönteminin değişik formları hakkında Kadı Abdülcebbâr'ın söylediklerine ilâve edebileceğimiz pek fazla bir şey yoktur. Mu'tezilîler, Allah'ın mürîd ve kadîr oluşunun tespitinde bu yöntemi kullanmakla birlikte, onu ilâhî sıfatların ontolojik konumu hakkında

²⁹ Kadı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, 167-168.

konusurken hiç dikkate almazlar. Onlar, bu tür konularda beş temel ilkelerinin³⁰ ilki olan tevhide zarar vermeyecek varsayımlarda bulunurlar. Bu varsayımlarının hakikati yansıtmaya noktasındaki tek dayanakları, aksinin tevhide zarar vereceği yönündeki iddialarıdır. Bu bakımdan onlar, Allah'ın zâtıyla sıfatlarını aynı kabul etmişlerdir. Şüphesiz, onlar bu iddialarıyla Hristiyanlar'ın teslis inancını reddetmeyi hedeflemişlerdir. Onlar, zâtı cevher ve varlık, ilim ve hayat sıfatlarını zâta ilişmiş ayrı şahsiyetleri olan sıfatlar olarak kabul eden Hristiyan inancının doğurduğu sakıncalardan kaçınmak için, ilahî sıfatların hakikî değil, itibarî (varsayımsal) varlıklar olduğunu kabul etmişlerdir. Bu nedenle onlara göre Allah, zâtıyla hay, âlim ve kâdirdir. Yoksa zâta ilave bir hayat, ilim ve kudretle değil. Dolayısıyla salt var olan zâttır, ona nisbet edilen sıfatlar ise sadece zihinde var olan, fakat dışarda gerçekliği bulunmayan itibarî bir kategoridir.³¹

B. İlk Dönemde Kullanılan Kelâmî İstidlâlin Problematîği

Bu başlık altında gâib (duyumsanamayan)in şahid (duyumsanabilen)e kıyası yoluyla istidlâlde bulunma başta olmak üzere, diğer yöntemlerin çok ciddi metafiziksel sorunlar doğurduğu yolundaki endişeleri ve bu endişeleri gidermek için ortaya atılan gerekçeleri arz etmeye ve bunların kısa bir tahlilini yapmaya çalışacağız.

Burada önceliği, her iki ekolün de kendi amaçlarına hizmet edecek tarzda kullanmalarından dolayı "gâibin şahide kıyaslanması" yöntemine vereceğiz. Bu yöntemin doğurduğu sıkıntıların sebebi, onun çok esnek oluşudur. Bu esneklik, yöntemin kullanılış tarzından kaynaklanmaktadır. Çünkü yukarıda ayrıntılı olarak işaret ettiğimiz gibi, onun dört farklı türü vardır. İşte muhataplar bu türlerden amaçlarına hizmet edebilecek herhangi birini seçme imkânına sahip olduklarından, aynı konuda farklı türleri kullanmak suretiyle birbirine son derece zıt sonuçlara varabilmektedirler. Meselâ, Eş'arîler bu yöntemin "illetle ortaklığa" dayanan türünden hareketle ilahî sıfatları ispat ederken Mu'tezile, "delâlette ortaklığa" dayanan türünü kullanarak sıfatları inkâr eden tezleriyle çelişme açmazından kurtulma başarısını göstermişlerdir. Buna karşın, Mu'tezile, bu yöntemin illetle ortaklığa dayanan türünü adalet meselelerinde kullanır.³² Burada, her iki ekolün, bu tür meselelerde çoğunlukla birbirinden farklı düşündüğünü dikkate alırsak, aynı yöntemin farklı düşünce ve inançları ispat etmede kullanılmasından dolayı ne tür bir açmazla karşı karşıya olduğumuzu tahmin etmekte güçlük çekmeyiz. Buna biz kısaca, bir "yöntem kargaşası" diyebiliriz. İşte kelâmî diyalektiğin³³ en önemli sorunlarından birisi budur.

³⁰ Mu'tezilîler bu beş ilkenin tamamına inanmayanların Mu'tezilî olamayacağı hususunda ittifak etmişlerdir. Bunlar, tevhid, adl, el-va'd ve'l-va'id, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münkerden ibarettir. bkz. el-Hayyât, K. el-İntisâr. 93.

³¹ bkz. Ahmed Mahmud Suphi, *Fî İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, 1985, I, 123-124.

³² Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 208. Buna karşın, illet benzerliğine dayalı fikhî kıyas türü çok daha ciddi kelâmî problemler doğurmaktadır. Bu konunun ilahî fiillerin bir illete bağlı olup olamayacağı tartışmasının kapsamı içerisine girdiğinin farkında olan özellikle Eş'arî kelâm ekolüne mensup bazı hukukçular, söz konusu problemlerden kaçınmak için, illetin mahiyetini farklı şekillerde tanımlamışlardır. bkz. a.g.e., 211 vd.

³³ Diyalektik (cedel), meşhûrât ve müsellemlât türü önermelerden kurulan bir delildir. *Meşhûrât*, herkesin veya çoğunluğun uzlaştığı görüşleri ifade eden önermelerdir. Cedel,

Maturîdî, bu yöntemle ilgili önemli itirazları ve onlara verilen cevapları şöyle aktarır: "Onlardan bazıları şöyle demişlerdir. 'Şâhid gâibin aslıdır. Asıl ise fer' (benzeri)nden farklı olamaz. Bununla birlikte, gâibin bilinme yolu şâhiden ve bir şeyin benzerine kıyasından geçer. Onlar bununla âlemin kadîm olduğunu ispat ettiler. Çünkü şâhid benzerine delâlet etmektedir. Dolayısıyla gâib de şâhid gibi bir âlem olur. Sonra o, daima kendinden önceki benzerine delâlet eder. Bu durumda ise her şeyin kadîm olması gerekir."³⁴

Ancak bazıları da, asla böyle bir endişeye gerek olmadığını, aksine, şâhidin hem benzerine hem de kendisinden farklı olana delâlet ettiğini iddia etmişlerdir. Hattâ, onlara göre şâhidin "kendisinden başkasına delâlet etmesi daha açıktır. Çünkü herhangi bir kimsenin bu âlemde müşahade ettiği şey, ona, ya kadîm ya da hâdis olduğuna delâlette bulunur. Halbuki, onun kîdemi ve hâdis oluşu, bu ikisinin (kîdem ve hudûsun) ne benzeri ne de dengidir. Sonra bu şey, ona, ya muhdisi. (var edicisi)ne ya da kendi kendine var olduğuna delâlette bulunur. Bunların her ikisi de kendisinden farklı şeylerdir. Kezâ, bu şey, onu yapanın hikmetine ya da saçmalığına, iradesine ve tabiatına delâlette bulunur ki, bunların hepsi, onun gözlemlediği bu şeyden farklıdır ve bu şey ona kendisinin bir benzeri bulunduğu delâlet etmez. Çünkü eğer böyle olsaydı, kendisini gözlemleyen herkesin âlemin tamamının kendisi gibi olduğunu düşünmesi gerekirdi. Ancak bu yanlıştır. Sonuçta açık olarak ortaya çıkmıştır ki, cevher benzerinin gâib olarak görülmesini gerektirmez. Aksine işaret ettiğimiz bu yönlerden birisini gerektirir. Ancak sen müşahade edilen nesnenin keyfiyetini bilir ve onun gâibde de bulunduğunu söylersen, bunun onun benzeri olduğunu bilirsin; yoksa, onun bu benzerliği gerektirdiğini değil. Dolayısıyla onun benzerine sadece bu itibarla delâlet etmesi mümkündür. Meselâ, cisim ve ateşi bilen bir kimse, artık onları görmeden de her cisim ve ateşi bilir."³⁵

İşte bu savunmayı gayet yerinde bulan Maturîdî, asıl ve fer' hakkında iddia edilenlerin tersinin doğru olduğunu söyler. Çünkü ona göre "kadîm ve kîdem olmasaydı, kendisiyle istidlâlde bulunulan şey (şâhid) de olmazdı. O halde onun şâhid için fer' kılınması gerekmez. Aksine o, şâhidin kendisi vasıtasıyla olmasından dolayı asıldır. Nitekim şâhidde bina ve yazı gibi başkası sayesinde var olan her şeyin onun cevherinden farklı olduğu -akıl açısından- açıkça bilinmektedir."³⁶

Kısacası, gâib akıl yürütmede esas alınan şâhiden önce var olduğundan, doğru olan, gâibin şâhide asıl olmasıdır. Bu itibarla, Maturîdî'ye göre şâhidin gâibe delâleti, farklı olana (hilâfa) delâlettir. Yani şâhidin

öncülleri, sağlamlık ve doğruluk açısından, burhanı oluşturan yakîniyyât türündeki önermeler seviyesinde olmadığından dolayı Aristo, cedelî kıyasları burhânî kıyasların karşısında (mütekâbil) görmüş, onların zorunlu bilgi değil, olasılı (zannî, ihtimâlî, mümkün) bilgi verdiklerini belirtmiştir. Sonra gelen mantıkçılar da Aristo'nun yolunu izleyerek, cedelin insanda tam ve kesin bilgi oluşturacak sağlamlıkta olmayıp, mümkün veya muhtemel sonuç veren bir delil çeşidi olduğunu benimsemişlerdir. bkz. İbrahim Emiroğlu, *a.g.e.*, 243, 247-248.

³⁴ el-Maturîdî, *K. et-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf. İstanbul, 1979, 27-28; krş. Muhammed Âbid el-Câbirî, *a.g.e.*, 205.

³⁵ el-Maturîdî, *a.g.e.*, 28.

³⁶ *agv*

delâleti benzerine değil, zıddı olanadır. Bu durumda, değişken ve hâdis olan âlem, kadîm olan yaratıcısına, yani Allah'a delâlet eder.³⁷

Ancak burada el-Câbirî'nin haklı olarak işaret ettiği gibi, kelâm ilminin amaç ve metodunda "bir karışma ve çatışma" meydana gelmektedir. "Amaç, bütün durumlarda gâibin şâhîde üstünlüğünün ispat edilmesidir: Gâibin kadîm, şâhidin hâdis oluşu ile, gâibin zamansal üstünlüğü ispat edilir... Bu işlemdeki araç veya metod ise gâibin (Allah) sadece varlığını değil, zat ve sıfatlarının vb. hakikatini de şâhîde dayanarak çıkarsamaktır. Bu karmaşık mesele, kelâmcıların sadece metodlarını her meseleye göre yeniden şekillendirmelerini ve değiştirmelerini gerektirmekle kalmamış, ... şâhidin gâibin kendisine kıyas edilmesini mümkün kılacak şekilde yeniden inşa edilmesini de gerekli kılmıştır."³⁸

Diğer taraftan, bu dönemde kullanılan tümdengelim yönteminin doğurduğu sakıncalara gelince, kısaca şunları söylemekle yetineceğiz.

Bu, bir. büyük, bir küçük önerme ve sonuçtan oluşan mantıksal bir kıyaslama yöntemidir. Bu mantık, genel prensiplerden özel sonuçlara ulaşmak şeklinde bir yol izler. Kolaylıkla tahmin edilebileceği gibi bu mantık, asıl önermenin doğruluğu oranında doğrudur. Burada önemli olan, prensiplerin doğruluğunun kanıtlanmasından ziyade, doğru varsayılmasıdır. Meselâ, bu mantıktan hareketle,

Her şeyin yaratıcısı Allah'tır,

Elimdeki kalem de bir şeydir,

O halde bu kalemin yaratıcısı da Allah'tır,

diyebilir ve bir çırpıda, "icad ve keşf" gibi insanî fiillere ilişkin kavramların, "yaratma" ve "şey" kavramları arasında daima doğrudan ve zorunlu bir ilişki olduğunu varsayarak anlamsal içeriklerini değiştirmiş olabilirsiniz. Dahası, bu çıkarımınızın birinci önermesi, "Allah her şeyin yaratıcısıdır"³⁹ şeklindeki Kur'an âyetine dayalı olduğu için, iddianıza doğrudan dinsel bir meşrûiyet de kazandırmış olursunuz. Bize göre bu tür genellemelerin doğurduğu sakıncalardan kurtulmak için, yukarda zikredilene benzer âyetlerin bağlamsal okuma perspektifinden hareketle yeniden anlaşılması ve değerlendirilmesi gerekir.

Buna rağmen, birinci dönemin kelâmcıları, tümdengelim mantığının dar kalıpları içerisine sıkışıp kalmamışlar, faydalı ve gerekli buldukları takdirde, gâibin şâhîde kıyaslanması gibi değişik yöntemlere başvurmuşlardır. Bu da onları, daha sonra göreceğimiz gibi, ikinci dönem kelâmcılarının içine düştükleri hatalardan korumuştur. Böylece düşünce, zaman ilerleyip şartlar değiştikçe inkişaf etme imkânı bulmuştur.

IV. YENİ YÖNTEM ARAYIŞLARI VE YENİ BİR DÖNEM

İlk dönemin Kelâm geleneğinde düşünceye yön veren kural ve yöntemler, Gazâlî ile birlikte ciddi bir kırılma gösterir ve artık yeni bir dönemin başladığını gösteren farklı, ancak birinci döneme nazaran çok daha

³⁷ bkz. el-Câbirî, a.g.e., 206.

³⁸ a.g.e. 207.

³⁹ Secde, 13/16. Bu âyetin kelâmî yorumları için bkz. M. Sait Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, M. E. B., İstanbul, 1997, 119-125.

problematik usûl ve yöntemler boy göstermeye başlar. Bu yeni dönemde, İslâm hukukçularının kullandığı illet benzerliğine dayalı kıyas türünün kelâmî problemlere uygulanışı terk edilmiş, neredeyse bütünüyle klâsik mantığın en çok önem verdiği akıl yürütme tarzı olan tümdengelim ve onun en mükemmel şekli olan kıyas mantığına teslim olunmuştur. Şimdi bunlara kısaca bir göz atalım.

A. Yeni Dönemin İstidlâl Yöntemleri

Bu yeni dönemde, özellikle Eş'arî Kelâmı'na müntesip muhafazakar kelâmcılar, yöntem arayışlarını kendi maksatlarına hizmet edebilecek bir çerçevede sürdürmeye başladılar. Bu dönemde asıl maksat, bir hakikatin ortaya konmasından çok, muhalif grupların düşünce sistemlerini sarsmak ve onların zaten yok olmaya yüz tutmuş olan nüfuzlarını tamamen kırmaktır. Ancak bu dönemde de hâkim olan mantık, cedel mantığıydı. Tez-antitez çatışması bütün hızıyla devam etmekteydi. Biz burada konumuzu, bu dönemin hem filozof hem de kelâmcı olan iki büyük düşünürünün, Gazâlî (ö. 505/1111) ve Râzî (ö. 606/1210)'nin yazılarını esas alarak aydınlatmaya çalışacağız.

Gazâlî, *el-İktisâd* adlı eserinde uyguladığı yöntemi aktarırken şunları kaydeder:

"Bil ki, delillerin yöntemleri dallara ayrılmıştır. Biz bunların bazılarını, *Mihakkü'n-Nazar* adlı kitabımızda anlattık ve onları doyurucu bir şekilde *Mi'yâru'l-İlm* adlı eserimizde zikrettik. Ancak biz bu kitabımızda, açıklama, özetleme ve sözü uzatmadan kaçınma maksadıyla, kapalı yollardan ve müphem yöntemlerden kaçınarak üç yöntemi aktarmakla yetineceğiz.

Birincisi, sebr ve taksîmdir. Bu bir durumu iki kısma ayırdıktan sonra, onlardan birisinin yanlışlanmasıyla diğerinin doğruluğunun gerekli olmasından ibarettir. Örneğin, âlem ya hâdistir ya da kadîmdir. Onun kadîm olması imkânsız (muhal) olduğuna göre kesinlikle hâdis olması gerekir. Aradığımız ve kasdettiğimiz bilgi de bu gerekliliktir. Onu iki farklı bilgi (önerme)den elde ettik. Birincisi, 'âlem ya hâdistir ya da kadîmdir' önermesidir. İşte bu sınırlamayla hükümde bulunmak ilk bilgidir. İkincisi ise 'onun kadîm olması muhaldir' sözümüzdür. Bu da diğer bilgidir. Bu iki bilgidен gerekli olan üçüncüsü de, onun kesinlikle hâdis olduğu sonucudur. Dolayısıyla her bilgi bir sonuç (matlûb)tur. Onun da sadece iki aslî bilgidен elde edilmesi mümkündür. Ancak bunlar da her türlü iki aslî bilgi değil, özel bir tarzda ve özel bir şartla eşleşen iki aslî bilgidir. Bu şekilde eşleşen iki bilgi (önerme), üçüncü bir bilgiyi ifade eder ki, o da sonuçtur. Biz bu üçüncüsünü, hasma karşı iddia (*da'vâ*), hasım olmayana karşı ise, sonuç (*matlûb*) olarak isimlendiriyoruz. Çünkü o, araştırma ve incelemede bulunanın arzusudur... Hasım, iki temel önermeyi kabul ettiği zaman, o ikisinden elde edilen fer' i de kesinlikle kabul etmek zorunda kalır ve bu da iddianın doğruluğunu gösterir."⁴⁰

⁴⁰ *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Beyrut, 1988, 12-13.

Gazâlî'nin kitabında uyguladığı bu birinci yöntem, Klâsik Mantık'taki, basit kıyas türlerinden şartlı öncülü ayrıık şartlı olan seçmeli kıyasın⁴¹ aynısıdır.

İkincisi diyor Gazâlî, "iki aslı (temel önermeyi) başka bir şekilde düzenlememizdir. Örneğin, hâdisler (havâdis)den uzak olmayan her şey hâdis (yaratılmış)tir. Bu birinci asıl (temel önerme)dir. Âlem hâdislerden uzak değildir. Bu da diğer asıl (temel önerme)dir. İşte bu ikisinden bizim iddiamızın doğruluğu gerekir. O da âlemin hâdis olmasıdır. Aranan da budur. Bunu iyice düşün. Hiç hasmın bu iki aslı kabul ettikten sonra, iddianın doğruluğunu inkâr etmesi düşünülebilir mi? Sen bunun kesinlikle imkânsız olduğunu bilirsin."⁴²

Gazâlî'nin bu çıkarsaması da, Klâsik Mantık'taki basit kıyas türlerinden yüklemli kesin kıyasın⁴³ karşılığıdır.

Üçüncüsü ise diyor Gazâlî, "kendi iddiamızın doğruluğundan ziyade, hasmın iddiasının, onun imkânsız olana götürdüğünü, imkânsız olana götürenin ise mutlak surette imkânsız olacağını açıklamak suretiyle imkânsız olduğunu göstermeye çalışmaktan ibarettir. Örneğin, eğer hasmın, 'feleğin dönüşleri sonsuzdur' sözü doğru ise bundan, 'sonsuz olan sona erer ve sonsuzluğu biter' diyenin sözünün de doğru olması gerekir. Halbuki bu gerekliliğin imkânsız olduğu bilinmektedir. Bundan da, şüphesiz, imkânsız olana götürenin imkânsız olduğu sonucu çıkar ki, o da hasmın (feleğin dönüşlerinin sonsuz olduğu) görüşüdür. Burada da iki asıl (temel önerme vardır). Birincisi, 'feleğin dönüşlerinin sonsuz olduğu doğru ise sonsuz olan sona erer' sözümüzdür. Ancak sonsuz olanın sona ermesinin gerekliliği ile, feleğin dönüşlerinden son bulmayı nefyetmeye (yok saymaya) hükmetmek, bizim iddia ettiğimiz ve var saydığımız bir bilgidir. Dolayısıyla hasımdan, bir ikrar olarak 'böyle bir gerekliliği onaylamadığı' sözünü inkâr etmesi beklenir. İkincisi ise bu gerekliliğin imkânsız olduğu sözümüzdür. Bu da hasmın, 'birinci aslı kabul ettim, ancak -sonsuz olanın sona ermesinin imkânsız olduğu şeklindeki- bu ikinci aslı reddediyorum' sözünü inkâr etmesi beklenen başka bir asıldır. Fakat o, her iki aslı (temel önermeyi) kabul etseydi, o ikisinden gerekli olan üçüncü bilgiyi de zorunlu olarak

⁴¹ Seçmeli Kıyas (*Kıyâs-ı İstisnâî*), sonucun aynının yahut karşıt halinin (nakzının) öncüllerde hem şeklen hem de anlam bakımından bulunduğu kıyastır. Örneğin, Ya bu sayı tektir veya bu sayı çifttir, Bu sayı tek değildir, O halde çifttir.

Kıyasın bu türü hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Sinâ, *en-Necât*, I, 64-65; el-Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, 142; Necati Öner, a.g.e., 134-138; İbrahim Emiroğlu, a.g.e., 192-193.

⁴² *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, 13.

⁴³ Eğer kıyasın sonucu öncüllerde anlam bakımından bulunup da şeklen bulunmazsa, buna kesin kıyas denir. Örneğin, Her cisim bileşiktir, Her bileşik olan muhdestir, O halde her cisim muhdestir.

Kıyasın bu türü hakkında ayrıntılı bilgi için, bkz. İbn Sinâ, *en-Necât*, I, 43-44; Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, 112 vd.; Necati Öner, a.g.e., 111; İbrahim Emiroğlu, a.g.e., 160.

kabul etmesi gerekirdi. O da, hasmın bu imkânsıza götüren görüşünün imkânsız olduğunun kabulüdür."⁴⁴

Görüldüğü üzere, bizzat Gazâlî'nin de itiraf ettiği gibi, bu tür kıyaslar, onun ifadesiyle "hasmın" onları oluşturan önermeleri doğru kabul ettiği sürece bir anlam ve değer ifade etmektedir. Aksi takdirde, geçersiz ve faydasız olan birer çıkarım konumuna düşmektedirler.

Gazâlî'ye göre istidlâlde kullanılan bu üç yöntem gayet açıktır ve onlar sayesinde elde edilen bilginin inkârı mümkün değildir. Söz konusu önermelerden oluşan kıyasın sonucu, aranan (matlûb) ve ispatlanan (medlûl) bilgidir. Bu bilgiyi gerektiren iki asıl (temel önerme) ise delildir. Burada iki aslın eşleşmesinden ortaya çıkan sonucun gereklilik yönünü bilmekten maksat, delilin delâlet yönünü bilmektir. Bu bakımdan Gazâlî'ye göre nazar (inceleme/düşünme), *zihinde iki temel önerme oluşturmak ve zihni bu iki önermeden gerekli olan üçüncü bilginin gereklilik yönünü kavramaya yöneltmekten* ibarettir. Kısacası, bu durumda yapmamız gereken iki şey vardır. Zihinde iki asıl oluşturmak. Gazâlî, buna düşünce (*fıkr*) diyor. Zihni bu iki aslın eşleşmesinden ortaya çıkan sonucun gereklilik yönünü kavramaya yöneltmek. Gazâlî, buna ise istek (taleb) diyor.

Mantık ilminin kelâmî istidlâlin en önemli araçlarından birisi olmasına dinsel anlamda yasal bir zemin hazırlayan Gazâlî ile başlayan bu dönem, Râzî ile birlikte daha da bir açılım kazanmış ve felsefî bir kelâm anlayışı ağırlığını hissettirmeye başlamıştır. O, "Kelâm'a Aristo geleneğine göre bir istikamet vermiştir. Bu durum İslâm dünyasını etkilemiş, bu akım ve metod diğerlerine hâkim olmuş ve Eş'arî mezhebinin yayılmasına sebep olmuştur."⁴⁵

Râzî, öncelikle fizik ve metafizik alanlarında filozoflardan alınan önermeler ve kavramlar listesini genişletti. Vacibin, mümkünin tanımlarını yaptı. İmkân delili ile Allah'ın varlığına istidlâlde bulundu ve imkânın vacibe dayanmasının zorunlu olduğuna işaret etti. es-Sânî' ve Vâcibü'l-Vücûd gibi, kelâmcıların Allah'ın isimleri olmamaları itibarıyla uzun süre kaçındığı isimleri O'na atfetmekten çekinmedi.

Râzî'nin bundan sonra attığı ikinci önemli adım ise Bâkıllânî'nin ileri sürdüğü, "delilin bâtıl olmasıyla medlûl de bâtıl olur" prensibine karşı çıkmak oldu. Bu nedenle, Bâkıllânî'nin önemsedığı el-cevheru'l-ferd görüşüne hiç itibar etmedi. Hatta O, bunu âlemin hudûsu sözünü çürüttüğünü ifade etmeden tenkit etti. Diğer taraftan Râzî, ru'yeti kabul etmekle birlikte, Eş'arîler'in bu konuda ileri sürdükleri delillere, on iki tane ayrı itiraz yöneltti.

⁴⁴ *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, 13-14. (Gazâlî'nin bu çıkarsama şekli de, klâsik mantıktaki hulfî kıyasın karşılığıdır. Hulfî kıyas, ispatı istenen önermenin karşıt halinin imkânsızlığını göstererek ispat edilmesi istenenin doğruluğuna hükmetmektir. Bu tür kıyasta, eğer karşıt hali doğru kabul edilirse ne gibi saçmalıkların veya çıkmazların ortaya çıkacağı belirtilir ve sonuçta, ileri sürülen iddiayı kabul etmekten başka çıkar yolun olmadığı neticesine varılır. Hulfî kıyasta bu amaçlandığı için, ona, "saçmaya (imkânsıza indirgeme) yoluyla ispat (*reductio ad absurdum*)" da denir bkz. İbrahim Emiroğlu, *a.g.e.*, 196. Bizzat Gazâlî'nin açıklamaları için bkz. *Mi'yâru'l-İlm*, 146-148.

⁴⁵ er-Râzî, *Kelâm'a Giriş*, 2.

Kısacası O, Eş'arî mezhebini felsefî yöntemle savunan yeni tip bir kelâmcıydı.⁴⁶

Râzî Kelâm'ın içeriğine getirdiği yeniliğin ve genişliğin ötesinde, istidlâlde Gazâlî'nin sistemleştirdiği yöntemin ötesine geçmez. O'nun yöntemi de, yeni bir bilgi (tasdik) elde etmek için tasdikler (önergeler) tertip etmekten ibarettir.⁴⁷ Bu hususta Gazâlî'den farklı olduğu tek nokta. O'nun tercih ettiği "asıl" kavramı yerine "tasdik" kavramını tercih etmesidir.

Râzî, "İstidlâlin Hükümleri" başlığı altında, "duyusal (hissî) ve apaçık önermeleri itiraf edenler, istidlâlin bu önermelerin, bilinmeyeni bilinen yapabilecek şekilde bir terkibe elverişli olup olmadıklarında ihtilâf etmişlerdir. Fakat dünya ehlinin çoğu elverişli olduğunu kabul etmiştir..." demektedir. Örneğin, kâinat değişkendir, her değişken mümkündür, tasdiklerinden "kâinatın mümkün" olduğunu tasdik etmek gerekir.⁴⁸ O'na göre düşünce, tıpkı Gazâlî'de olduğu gibi, üçüncü önermeyi gerektiren iki önermeyi, zihinde hatırlamaktan başka bir şey değildir. "iki gerektiren (öncül) kesin ise gereken de kesin, ikisi veya birisi zannî ise gereken (lâzım olan) da öyledir."⁴⁹

Râzî, üçüncü bilgiyi elde etmemiz için zihnimizde tutmamız gereken tasdikler (önergeler) hakkında ise şunları söyler:

"Tasdiklerin hepsinin apaçık (bedihî) olmadığı açıktır ve hepsi de nazârî değildir. Yoksa manâsız olan kısır döngü veya zincirleme gerekir. Doğrusu, kazanılmaya (iktisab) muhtaç olmayan bir nesnede son bulmak lazımdır. Bunlar da, kısaca şunlardan ibarettir: a) Güneşin aydınlatıcı ve ateşin sıcak olmasını bilmek gibi duyular b) Herkesin kendi açlığını ve tokluğunu bilmesi gibi vicdanla ilgili şeyler. Ancak bunların (ilimden yana) faydası azdır. Zira bunlar ortak duygular değildir c) Olumlama (ispat) ve olumsuzlama (nefy)nin her ikisi, ne bir arada bulunabilir ve ne de ikisi birden bulunmazlık edebilir."⁵⁰

B. Yeni Dönemde Kullanılan Kelâmî İstidlâlin Problematîği

Bu yeni dönemin kelâmcıları, izledikleri yöntemlerle, bazen hasımlarına karşı üstünlük sağlama başarısını göstermekle birlikte, savundukları iddiaların ortaya çıkardıkları birtakım son derece ciddi metafiziksel sorunları ya görmezlikten gelmişler ya da onları ortaya atanlara sapıklık damgasını vurarak bertaraf etme yoluna gitmişlerdir. Bunlardan birkaçını şöyle sıralamamız mümkündür:

Gazâlî, "özel bir şartla özel bir şekilde telif edilmiş iki malum mukaddime" arasından neticenin doğduğu ve üç kısma ayırdığı yöntemine genel olarak burhan adını verir.⁵¹

Gazâlî'nin kullandığı bu yöntemle gelebilecek muhtemel en önemli itiraz, hasmı zihinde oluşturulan iki temel önermeyi kabul etmeye zorlayacak

⁴⁶ Ahmed Mahmud Subhi, *Fî İlmi'l-Kelâm*, II, 280-281.

⁴⁷ bkz. er-Râzî, *a.g.e.*, 35.

⁴⁸ *agy.*

⁴⁹ *agy.*

⁵⁰ er-Râzî, *a.g.e.*, 17.

⁵¹ bkz. *el-Mustasfâ*, I, 49.

faktörün ne olduğu ya da zorunlu olarak kabul edilen bu durumların hangi sebeplerden kabulü gerektirdiği meselesidir.⁵² Gazâlî bunu akıl yürütmenin dayandığı ilkelerin (medârik) çeşitli olduğunu, ancak kendisinin kitabında bunlardan sadece altı tanesini kullandığını söyler.⁵³ Bunlar kısaca şöyledir:

1. Hissiyât (Duyularla kavranılanlar): Bununla kastedilen, açık ve gizli müşâhede ile kavrama (müdrîke)dır. Örneğin,

Her hâdisin bir sebebi vardır,

Âlemde hâdisler mevcuttur,

O halde onların da bir sebebi olması gerekir.

dediğimizde, "âlemde hâdisler vardır" sözümüz, kabul edilmesi zorunlu olan bir asıldır. Çünkü hayvanların, bitkilerin, bulutların, yağmurların, ses ve renk gibi arazların hâdis oldukları açık müşâhede ile kavranılır. Biz bunların hareket ettiklerini ve hareketin de hâdis olduğunu düşündüğümüzde, hâdisten başka bir şeyden söz etmez ve bu hâdisin cevher, araz ya da hareket olmasına bakmayız. Kezâ, gizli müşâhede (el-müşâhede el-bâtine) ile kalpteki elemelerin, sevinçlerin hudûsu (sonradan oluşu) bilinir ve onların inkâr edilmesi mümkün değildir.

2. Salt akıl (el-aklî'l-mahz): 'Âlem ya ertelenmiş (muahhar) bir kadîm ya da öncelenmiş (mukaddem) bir hâdistir ve bunun ötesinde üçüncü bir şık yoktur' dediğimizde, her akıllı kimsenin bunu itiraf etmesi gerekir. Örneğin, 'hâdislerden önce olmayan her şey hâdistir, âlem hâdislerden önce değildir, o halde o hâdistir' dediğimizde, iki asıldan birisi olan 'hâdislerden önce olmayan şey hâdistir' sözümüz, bu türden bir sözdür.

Hasmın bunu kabul etmesi zorunludur. Çünkü hâdisten önce olmayan ya onunla beraber ya da ondan sonradır. Burada üçüncü bir şıkkın bulunması mümkün değildir. Eğer hasım, üçüncü bir şıkkın bulunduğunu veya hâdisle beraber ya da ondan sonra olanın hâdis olduğunu inkâr ederse, akılda apaçık olanı inkâr etmiş olur.

3. Tevâtür: Örneğin, biz 'Hz. Muhammed doğruyu söyleyendir, çünkü her mucize gösteren doğruyu söyleyendir. O mucize göstermiştir. O halde O da doğruyu söyleyendir' deriz. Eğer biz O'nun mucize gösterdiğini kabul etmiyoruz denirse, biz de, 'O bize Kur'an'ı getirdi, Kur'an da mucizedir; o halde O mucize göstermiştir' deriz. Eğer hasım doğrudan (bi't-tav'i) ya da delil ile, iki asıldan birini, yani Kur'an'ın mucize olduğunu kabul eder ve diğer aslı, yani Hz. Muhammed'in O'nu getirdiğini inkâr ederse, bu mümkün değildir. Çünkü tevâtür, bize Hz. Muhammed'in varlığı, peygamberlik iddiası, Mekke'nin varlığı ve Hz. Musa, Hz. İsa ve diğer peygamberler hakkında bilgi sağladığı gibi, onun hakkında da bilgi sağlar.

4. Asıl, bir yönden ya da pek çok yönden tecrübî veya aklî bilgilere yahut da tevâtüre dayanan diğer bir kıyas ile tespit edilir. Sonra da, iki aslın fer'i olan şeyin, diğer bir kıyasla asıl yapılması mümkün olur. Örneğin, bizim âlemin sonradan oluşu (hudûsu) hakkında delil aramaya ihtiyacımız kalmayınca, 'âlemin hudûsu'nu kıyas yapmada kullanabilmemiz gibi. Meselâ

⁵² Bu yöntemde muhatabın sonucu zorunlu olarak kabul etmesi için her iki önermeyi de onaylaması gerekir. bkz. a.g.e., I, 51.

⁵³ bkz. *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 15.

Her hâdisin bir sebebi vardır,

Âlem hâdistir,

O halde onun da bir sebebi vardır.

diyebiliriz. Çünkü biz, âlemin hudûsunu delil ile ispat ettikten sonra, onların bunu inkâr etmesi mümkün değildir.

5. Sem'îyyât: Örneğin, biz günahların Allah'ın dilemesi ile olduğunu iddia ederiz. Çünkü her varlık Allah'ın dilemesiyledir. Günahlar da birer varlıktır. O halde onlar da Allah'ın dilemesiyledir. 'Günahlar birer varlıktır' sözümüzde, onların varlık oluşları duyu, günah oluşları ise din vasıtasıyla bilinmektedir. Ancak hasım, her varlığın Allah'ın iradesiyle olduğunu inkâr ederse, o, dini kabul ettiği ya da delil ile dinde devamlı olduğu sürece bu mümkün değildir. Zira biz, bu aslı, 'Allah'ın dilediği olur, dilemediği de olmaz' diyen kimsenin sözünün doğruluğunda ümmetin icmâ etmiş olmasından hareketle tespit etmiş bulunuyoruz. Dolayısıyla nas bunu inkâra imkân vermez.

6. Asıl hasımın inançlarından ya da kabullerinden alınır. Eğer hasım, inanç ya da kabulü hakkında bir delil getirmez ya da o tecrübe ve akla dayanmazsa, o zaman, kıyasımızda onun sadece bu inanç ve kabulünü asıl addetmesinden yararlanırız. Çünkü onun kendi mezhebinin yıkacak bir inkârda bulunması mümkün değildir. "Gazâlî bu son ilkeye ilişkin örneklerin sayılamayacak kadar çok olduğunu ve burada bir örnek vermeye gerek olmadığını söyleyerek kitabında kullandığı üç yöntemden her birinin temel dayanağı, yani zihinde birbiriyle eşleşen iki asıl oluşturma prensipleri hakkındaki açıklamalarını noktalar."⁵⁴

Gazâlî, nazarî kıyaslarda kendilerinden yararlanan bu ilkelerin neden biriyle yetinilmeyip diğerlerine ihtiyaç duyulduğu, bunların arasındaki farkın ne olduğu konusunda da şunları söyler:

Aklî ve hissî ilkeler, akli ve hissi olmayan varlıklar hariç tüm varlıklarda ortaktır. Ancak asıl bilindiği halde duyu onu algılayamayabilir. Bu durumda, meselâ, görme duyusuyla bilinen bir aslı, kör birisi kullandığı zaman, bu ona bir fayda sağlamaz. Bu açıdan, kör bir kimse, bakan kendisi olduğunda bunu kendisine bir asıl edinemez. Sağır için de işitilen şeylerin durumu aynıdır. Mütevâtir haber ise diyor Gazâlî, tevatür yoluyla ulaştığı kimse için faydalı olur. Ancak şu anda davetin ulaşmadığı uzak bir belleden bize gelen kimselerden kendisine tevatür yoluyla bir haber ulaşmamış kimseye gelince, biz ona Hz. Peygamber'in Kur'an ile meydan okuduğunu tevatür yoluyla açıklamayı istedik, fakat o bu hususta kendisine göre tevatür derecesine ulaştıktan sonra bir karara vardı. Nitekim bir şey, bir gruba göre tevatür derecesine ulaşabilir, diğerine göre ise ulaşmayabilir. Örneğin, Şâfiî'nin bir Müslüman'ın zımmî karşısında öldürülmesi hususundaki sözü, O'nun arkadaşlarından bir grup fakîhe göre mütevâtir olmakla birlikte, taklitçilerden bir grup avâma göre değildir. Buna karşın, O'nun farklı konulara ilişkin pek çok görüşü, fakihlerin çoğuna göre tevatür yoluyla gelmemiştir. Diğer bir kıyastan elde edilen asıl ise sadece hem bu aslı hem de onun elde edildiği bu kıyası kabul eden kimseye karşı bir fayda sağlar.⁵⁵

⁵⁴ el-İktisâd fî'l-İtikâd, 15-17.

⁵⁵ a.g.e., 17.

Bütün bunlara rağmen, Gazâlî'nin kullandığı bu yöntemle son derece birbirine zıt sonuçlara gitmek mümkündür. O'nun herhangi türden bir önermeyi oluşturmak için dayandığını söylediği temel prensiplerin her biri, ne kadar makûl görünürse görünsün, pratik uygulamalarda, onların her zaman çok sağlıklı bir şekilde kullanıldığını söylemek oldukça zordur. Çünkü Gazâlî'nin ileri sürdüğü bu altı maddeden, özellikle ikincisi, sübjektif soyutlamalara izin verebilecek niteliktedir. Nitekim pek çok önermeyi oluştururken kullanıldığı iddia edilen salt akıl, çoğu zaman bir kısmına Gazâlî'nin de işaret ettiği evrensel ilkelere bağlı kalmamış, son derece tartışmalı soyutlamalarda bulunmuştur. el-Beyâdî'nin aynı konuyla ilgili olarak zikrettiği iki farklı kıyas buna güzel bir örnek teşkil eder. Bunlardan birincisi şöyledir:

Allah'ın kelâmı O'nun sıfatıdır,
O'nun sıfatı olan her şey kadîmdir,
O halde Allah'ın kelâmı kadîmdir.
Diğeri ise şöyledir:

Allah'ın kelâmı harflerden oluşan düzenli ve sıralı bir kelâmdır,

Bu durumda olan her şey hâdistir,
O halde Allah'ın kelâmı hâdistir.⁵⁶

Bunlardan birincisi Ehl-i Sünnet'e, diğeri ise Mu'tezile'ye aittir. Her iki taraf da karşı tarafın oluşturduğu kıyasın bazı önermelerini reddederler. Maturidîler ve Eş'arîler, ikinci kıyasın küçük önermesini, Mu'tezilîler ise birinci kıyasın küçük önermesini inkâr ederler.⁵⁷

Her iki kıyasın, sadece küçük önermeleri değil, büyük önermeleri de tartışmalıdır. Meselâ, Hanbelîler, ikinci kıyasın büyük önermesini, Kerrâmiyye ve Haşviyye ise birinci kıyasın büyük önermesini reddederler. Kerrâmiyye ve Haşviyye'ye göre hâdis olan harfler ve seslerden oluşan Allah'ın kelâmı O'nun sıfatıdır ve O'nun zâtı ile birlikte kâimdir.

el-Beyâdî, Kerrâmiyye ve Haşviyye'nin sözlerinin zorunlu olarak bilinen hakikatlere ters düştüğü için hiç itibar edilmemesi gerektiğini, ancak Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasındaki ihtilâfın çözümlenmesinin, kelâm-ı nefsi'nin ispatına ya da nefyine bağlı olduğunu söylemektedir.⁵⁸

İbn Rüşd (ö. 595/1198) de Eş'arîler'in başvurduğu bu türden kıyasların bazı önermelerini, meselâ, âlemin hudûsunu ispat etmede kullandıkları önermeleri şiddetle eleştirir. Söz konusu kıyas şöyledir:

Cevherler arazlardan ayrı bulunamazlar,
Arazlar hâdistir,
O halde hâdislerden ayrılamayan şey de hâdistir.

İbn Rüşd, Eş'arîler'in birinci önermede zikri geçen cevherlerle neyi kasdettiklerinin açık olmadığını, eğer "cevher-i ferd" dedikleri bölünme

⁵⁶ Kemâlüddîn Ahmed el-Beyâdî, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâtü'l-İlmâm*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, İstanbul, 1949, 143.

⁵⁷ bkz. a.g.e., 143-144.

⁵⁸ bkz. el-Beyâdî, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâtü'l-İlmâm*, 144.

kabul etmeyen "cüz"ü kastediyorlarsa, o zaman ortaya pek de zayıf olmayan bir şüphe çıkacağına işaret eder. Çünkü O'na göre bölünme kabul etmeyen bir cevherin varlığı, bizzat malûm olan bir şey değildir. Onun varlığı konusunda son derece birbirine zıt ve aykırı bir takım sözler vardır. Eş'arîler'in bunu ispat etmek için kullandıkları deliller ise çoğunlukla "hitabî" dir. Halbuki bu tür şeylerde kesin kanıta ihtiyaç vardır.⁵⁹

Gazâlî'nin üçüncü yöntemde dayandığı temel prensip, "imkânsız olana götürenin imkânsız olması"dır. Ancak burada imkânsız olana götürme hükmünün ispatı için de ayrıca bir delile ihtiyaç vardır. Bizzat Gazâlî'nin verdiği örneği dikkate alacak olursak, feleğin dönüşlerinin sonsuz olduğu sözünün, sonsuz olanın son bulması sözünün doğru olmasını hangi açılardan ya da sebeplerden gerektirdiği açık değildir. Bu da bir iddiaya karşı ileri sürülen diğer bir iddiadan başka bir şey değildir. Diğer bir deyişle, bu ispata muhtaç olan bir şeyi, ispata muhtaç olan başka bir şeyle olumsuzlamaktan ibarettir. Dolayısıyla bu türden bir kıyasla, onda kullanılan önermeler yanlışlanamaz olmadığı sürece kesin bilgiye ulaşmak mümkün gözükmemektedir.

Açıkça görüldüğü üzere, burada sorun bizzat yöntemin kendisinde değil, kullanılış tarzındadır. Bu yöntemin doğru sonuç verebilmesi için, kıyası oluşturan önermelerin yanlışlanamaz nitelikte olması gerekmektedir.

Gazâlî'nin dayandığı beşinci madde de tartışmaya açıktır. Çünkü sem'iyâtan çıkarılan iddialar, dayandırıldıkları evrensel (küllî) ilkelerle birebir örtüşmedikleri takdirde, tartışmanın kaçınılmaz olacağı açıktır. Nitekim O'nun, "günahların Allah'ın dilemesiyle olduğu" iddiasını dayandığı, "Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz" ilkesinin, insanî iradeye bağlı bir fiili de kapsamı durumunda pek çok metafiziksel sorunun ortaya çıkacağı iddia edilmiştir. Burada ontolojik anlamda farklı konumlara sahip olan iki iradenin, aynı ilke altında birleştirilerek değerlendirilmesi söz konusudur. Eğer "Allah'ın dilediğinin olup dilemediğinin de olamayacağı" ilkesinden, zorunlu olarak, O'nun insanî iradeye bağlı olan fiilleri de dilediği sonucunu çıkarsayan aklın dayandığı kesin bilgi gösterilebilseydi, bu konu tartışmalı olmayabilirdi. Metni anlamayla doğrudan ilintili olan bu tür konuların, anlama yöntemlerinin farklılıklarına göre farklı sonuçlar vereceğinde şüphe yoktur. O halde, burada öncelikle yapılması gereken şey, en doğru anlama yöntemini, diğer bir ifadeyle, nesnellığe en yakın anlama yöntemini tespit edebilmektir.

Kısaca özetlememiz gerekirse, bu ikinci dönemin kelâmcıları, kendilerini birinci dönemdeki kelâmcıların gerekli ve faydalı buldukları zaman, değişik yöntemlere başvurma şeklindeki faydacı yaklaşımlarını bir kenara bırakarak iki asıldan istenilen sonucu çıkarma şeklindeki tümdengelim mantığının içerisine hapsedmek suretiyle, düşüncenin sabitleşmesine ve donuklaşmasına yol açmışlardır. Nitekim bu iki ünlü filozoftan sonra, şerhler ve hâşiyeler dönemi başlamış, zaman zaman ortaya çıkan aykırı düşünürlerin ise bu iki büyük müellifin manevî otoritelerinin, özellikle de Gazâlî'nin manevî otoritesinin yol açtığı baskıyla çok geçmeden sesleri kısılmıştır.

⁵⁹ bkz. İbn Rüşd, (*İbn Rüşd'ün Felsefesi*), 1. "Faslü'l-Makâl" 2. "Kitâbü'l-keşf" tercümesi, Nevzâd Ayasbeyoğlu, T. T. K. B., Ankara, 1955, 40.

V. ÇAĞDAŞ ARAYIŞLAR

Şimdiye kadar, geçmiş dönemlerde uygulanan istidlâl yöntemlerinin problematik yönlerinin kısa bir analizini yapmaya çalıştık. Artık söz konusu yöntemlerin ortaya çıkardıkları sorunları aşmak için yapılan yeni arayışlara değinebiliriz.

Burada en önemli husus, problem çözmek üzere ortaya konan yöntemlerin bizzat kendilerinin olmasa da kullanılış biçimlerinin problematik olmamaları için nelerin dikkate alınması gerektiğidir. Tutarlı ve makûl çözümler, yalnızca tutarlı ve makûl çözümleme yöntemleriyle mümkün olacağından, meselenin ideolojik platformdan koparılarak tamamen bilimsel ve ilmî bir platforma çekilmesi gerekmektedir. Bunun için de, ortaya konan küllî kaideler bir inanç esası olarak görülmek yerine, bizi doğru inanca götürebilecek ilmî ilke ve prensipler olarak görülmelidir. Ancak bu da, geçmiş kutsal ve tabu olarak değil, sadece geleceğe uzanan yolun geride bırakılan basamakları olarak görüldüğü zaman mümkün olabilecektir. İşte bu anlayıştan hareketle yapılan yeni bir takım yol göstermeler ve izahlar söz konusudur. Biz burada bunlardan bazılarını özetlemekle yetineceğiz.

Burada hemen şunu da belirtmeliyiz ki, çağdaş arayışlar derken, özellikle şimdiye kadar olmayan bir şeyin peşine düşmeyecek ve böyle bir şeyi ortaya koymak için uğraşmayacağız. Belki, kökleri geçmişte olan, fakat zamanla unutulmuş ya da bir kenara itilmiş olan yöntemlerin çağdaş düşüncedeki yansımalarını görmeye çalışacağız.

Muhammed Arkoun, *Kadâyâ Fî Nakdi'l-Akli'd-Dîni (Dini Aklın Tenkidi Üzerine Tartışmalar)* adlı eserine, el-Ammâd el-İsfehânî'nin şu sözleriyle başlar: "Kendi dönemi hakkında kitap yazan hiçbir insan görmedim ki, yarını hakkında şunları söylememiş olsun: 'Bu değiştirilseydi daha iyi olurdu, şöyle ilâvede bulunulsaydı daha çok beğenilirdi, şuna öncelik verilseydi daha tercihe şâyân olurdu, bu terk edilseydi daha güzel olurdu...' İşte bu, en büyük ibretlerden bir tanesidir. O bütün beşeriyete eksikliğin sirayet etmiş olmasının delilidir."⁶⁰

Bu, insanlığın daima bulunduğu durumdan daha iyisinin hayâlini kurduğunun ve onun özlemini çektiğinin uzun bir tecrübeye dayalı tespitidir. Hayatın her alanını kuşatan bu özlem, elbette düşünce faaliyeti için de fazlasıyla geçerlidir. Bu nedenle, insanın düşünce, inanç, kanaat ve kabullerine dayanak oluşturma çabalarında yeni arayışlar içerisinde olacağı muhakkaktır. Özellikle, mevcut durumdan duyulan rahatsızlık ve geçmişin kifayetsizliği gibi faktörler, bu arayış çabalarını daha da hızlandıracaktır.

Fazlur Rahman, Muhammed Arkoun, el-Câbirî ve Hasan Hanefî gibi çağdaş müellifler, dikkatlerini belki de klâsik istidlâl yöntemlerinin doğurduğu sakıncalardan kurtulmak maksadıyla, özellikle tefsir ilmi (yorum-bilim) üzerine yoğunlaştırmışlar ve klâsik kültür içerisinde yer alan kutsal *Metin* yorumlarının tamamının yeniden gözden geçirilmesi gerektiğine işaret etmişlerdir. Onlar ayrıca, *Metin* okumada⁶¹, belki geçmişte olan, fakat çoğu

⁶⁰ Muhammed Arkoun, *Kadâyâ fî Nakdi'l-Akli'd-Dîni*, Beyrut, 1998, 5.

⁶¹ Hasan Hanefî, *metin okumayla*, üniversitelerde okutulan Fonetik bilgisindeki anlamıyla, harfleri mahreclerine uygun olarak çıkarmayı değil, *anlamayı* (fehmi) kasdettiğine işaret eder. Bu durumda *metin* (nass) anlamının konusu olmaktadır. Dolayısıyla, *metin okuma*,

kez ihmal edilen yöntemlere de dikkat çekmişlerdir. Bu nedenle biz burada kısaca bu müellifler üzerinde durmaya çalışacağız.

Fazlur Rahman'a göre "İslâm âlimlerinin özgünlük ve yaratıcılığı engelleyen iki büyük sorunları vardır: 1. Kur'an'ın bugün ile ilgisi hakkında gerçek bir fikir ve his yokluğu ki, onun günümüz insanların sorunları açısından yorumlanmasını engeller; daha da kötüsü 2. Böyle bir ilgi kuruşun geleneksel olarak kabul gören ya da öğretilen bazı fikirlerden sapacağı korkusu."⁶²

Fazlur Rahman'a göre, Kur'an'da mucizelerin imkân ve hakikati, cihad gibi birkaç konunun dışında izlenen yöntem, kronolojik olmaktan ziyade mantıkîdir. Meselâ, "Allah'tan bahsederken, tevhid fikri -ki mantiken zorunludur- Kur'an'ın diğer bütün konularına temel taşı kabul edilmiş ve terkibi (bütünleştirici) bir Allah fikri oluşturma en iyi yolu olduğu anlayışı ile, Kur'an'ın Allah hakkındaki diğer bütün görüşleri, ya bu tevhid fikrinden çıkarılmış ya da onun altında sınıflandırılmıştır."⁶³

Bu bakış açısından hareketle O, parçacı veya önceden tespit edilmiş fikirleri kutsal metinlere onaylatma tarzındaki yaklaşımların, "araştırmacının kendisini tatmin etse de" Kur'an'ın kendisine ters düşen fikirlere ve tehlikeli soyutlamalara götüreceği kanaatindedir.⁶⁴

Bu durumda Metn'in örgüsünü yakalayan *bağlamsal bir teolojiye* duyulan ihtiyaç açıktır. "Dolayısıyla Fazlur Rahman'ın kelâm yöntemi, kronolojik olmaktan ziyade, terkibi ve mantıksaldır... O'na göre Kur'an iç bütünlüğe sahip ve çelişkisiz olduğu için, yöntemi de, Metn'i geleneksel tefsirler yardımıyla değil, "bizzat kendisi vasıtasıyla anlamaktır".⁶⁵

Hasan Hanefî ise günümüzde araştırma yapanların ilmi kaynaklar dikkate alındığında üç tür yöntemi kullanma imkânına sahip olduğuna işaret eder. Bunlardan birincisinde, araştırmacı konularını -ele aldığı konular ve takip ettiği hermenötik yöntemin ilk türü, her ne kadar her dinî kültürde ve her Batı ve Doğu medeniyeti içerisinde bulunsa da- Batı kültürüne dayanarak belirler ki, bunların çoğu hermenötiğe ilişkin çağdaş felsefe içerisinde yer alır. Ancak bu yöntemin kusuru, önceliği kültür ve medeniyete vermesi, yani yorum (tefsir) ilimlerini, bu ilmin ilk ortaya çıkışını istisna edecek olursak, sadece Batı kültürü ile sınırlı tutması ve onu özel şartlarıyla birlikte genelleştirerek tüm kültürlere uygulaması, tefsir ilimlerinin ortaya çıktığı diğer medeniyetlerdeki herhangi bir farklı durumun belirgin özelliklerini ise yok saymasıdır.

İkincisi, araştırmacı kadim kültürümüze ve onun tefsir metodları ve yönelimlerinden hareketle ortaya koyduğu ilmi materyallere dayanır. Bu yöntemin güçlüğü ise diyor Hanefî, "araştırmacının daha önceki âlimlerin söylediklerini yeni bir gözle okumadan tekrar etmesidir. Eğer okusa bile, bunu Batı'daki çağdaş tefsir ilimlerine dayanarak yapar. Böylece her iki

klâsik felsefedeki, süje ile obje arasındaki ilişkiyi açıklayan bilgi teorisinin muâdili olmaktadır. bkz. Hasan Hanefî, *Dirâsâtun Felsefiyye*, Kahire, 1987, 526.

⁶² Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslâm'ı Yeniden Düşünmek*, Ankara, 2000, 173.

⁶³ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara, 1998, 21-22.

⁶⁴ bkz. Adil Çiftçi, a.g.e., 173.

⁶⁵ bkz. agy.

kültüre ilişkin yorum da bozuk olur. Nitekim bu yöntem, kaynakların ve referansların pek çoğunu, zorunlu olarak, çağımızın değişen şartları yanında, her kültürün içerisinde doğduğu eski ve yeni şartları da ihmal ederek bir kültürü diğeri üzerine kıskırtmaya itmiştir.

Üçüncüsü ise araştırmacı, her ikisi de nakil merhalesinden yaratıcılık (ibda') ve özgünlük merhalesine geçme hedefine yönelik ilmî materyallerle dolu olan kendi kadîm kültürümüze ve Batı kültürüne referansta bulunmaksızın, sadece saf aklın mantığına ve hangi türden olursa olsun naslarla ilgili konularla ilgilenen herkesin ortak insanî tecrübesinin analizine dayanır.⁶⁶

Hanefî, gerçekten de her üç yöntemin birbirini tamamen dışlamadığını, her metodun öne çıkan özelliklerinden istifade etmek ve kusurlarını en aza indirmek maksadıyla, herhangi ikisinin arasını uzlaştırmanın mümkün olduğunu iddia eder. Ayrıca bunlar, mevcut uygarlık anlayışımızın bu üç cephesinden bakıldığında, kadîm kültürel tutum, Batıcı kültürel tutum ve bizzat olgu ve olayın kendisine dayalı tutum olarak da görülebilir. Kezâ, okuyucuya kendisini boşlukta hissettirmeyecek ve yaratıcılık ve özgünlükle nakli, geçmişle şimdiyi ve en azından mevcut yapıyla gelişmeyi birbirine bağlayacak ölçüde bazı kaynaklara referansta bulunmak da mümkündür. Bu üç yöntem arasında ölçülü ve dengeli bir tutum icad etmek zordur. Ancak üçüncü yöntem, içinde bulunduğumuz merhalede en üstün ve ideal yöntem olarak gözükmektedir. Diğer ilk iki yöntem ise okuyucuda, genel olarak bildiği nakil ile, yaklaşımdan korktuğu yaratıcılık arasında oluşan fikrî bütünlüğü pekiştirmede sadece etkili iki yardımcı yöntem olarak kalır.⁶⁷

Arkoun ise, dinî düşüncenin kutsal metinlerden destek aldığına, kesin delillerini önden çıkardığına ve ona ilmî bir itiraz yöneltildiği zaman, sürekli tekrarlanan meşhur iki tutumla yetindiğine dikkat çeker. Dinî düşünce bu durumda, ya itirazın sıhhatini inkâr eder ve dinî istidlâlin bütün beşerî beyan ve açık anlatımlar (tebyîn)dan öncelikli ve üstün olduğunu izah eder, ya da *eleştirel aklın* verileriyle imanın bina ettiği şeyler arasında tam bir insicamın bulunduğunu iddia eder.⁶⁸

Arkoun, ikinci söylemin, insan hakları, hoşgörü, demokrasi, medenî toplum, lâiklik ve sosyal adalet gibi siyasî söylemlere ilişkin genel meselelerde başı çektiğini ileri sürer.

Ancak O'na göre din olgusuyla ilgili ilmî bir inceleme, elbette siyasî, sosyal, hukukî ve ahlakî problemler etrafında cereyan eden bu tür tartışmalarla sınırlandırılmaz. Bilâkis onun, ilim adamlarının tarih, sosyoloji, filoloji, karakteroloji, antropoloji, psikoloji ve psişik tahlil alanlarında ortaya koydukları şeyleri kapsayacak ölçüde bu tartışmaların ötesine geçmesi gerekir. Ancak hem bu ilimler araştırma yöntemlerini değiştirmeye ve yenilemeye devam etmekte hem de biyoloji, kimya, fizik ve astroloji ilimlerinin keşifleriyle irtibatlı problemlere miras olarak kalan eski problemler değişmeye devam etmektedir. Diğer bir deyişle, bu ilimlerin keşifleri, madde, âlem ve varoluş hakkındaki görüşlerimizden bir kısmını

⁶⁶ bkz. Hasan Hanefî, *Dirâsâtun Felsefiyye*, 523-525.

⁶⁷ bkz. a.g.e., 525-526.

⁶⁸ Arkoun, *Kadâyâ fî Nakdi'l-Akli'd-Dînî*, 5-6

değiştirmiştir. Dinler de bu alanların hepsinde kesin bilgiler verdiğine göre, bu her iki bilgi türünün ya da her iki akıl -dinî akıl ile bilimsel akıl-⁶⁹ tarzının aynı seviyede tutulması gerekir. Gerçekten de bu karşılıklı izahlardan maksad, bu iki bilgi kaynağından birinin diğerine üstünlüğü, ya da bu aklın öbürüne önceliği değildir. O, bu iki görüşün ya da birbirine zıt tutumun arasını, Farâbî'nin, *el-Cem'u beyne Ra'yey el-Hakîmeyn* adlı eserinde yaptığı tarzda birleştirmeyi başaramayacağını kabul eder. Ancak O'nun bundan çok daha ciddî gördüğü bir hedefi vardır. O da, sadece her aklın kendisine şiar edindiği tutumları, yöntemleri, ilkeleri, öncülleri, istidlâl yollarını ve olayların hakikatlerine getirdikleri yorumları ortaya koymaktır. O'nun diğer önemli bir hedefi de, bu iki aklın her birinin olgusal ya da insan hayatı, onun üretimleri, ilerlemeleri ve özgürlük çabaları veya gerilemesi, başarısızlıkları, zafiyeti, değerlerinin aşınması, görüşleri, sistemleri, mutluluk ve kurtuluşu gerçekleştirmeyi hedefleyen gayretleri üzerindeki pratik yansımalarını açıklığa kavuşturmadır.⁷⁰

İşte O'nun bu çerçevede ileri sürdüğü programı, sadece Arap İslâm düşünce iklimini değil, Batı düşünce iklimini de kritik veya analiz (tefkîk) etmeyi hedefler. O'nun bu programı gerçekleştirmek için kullandığı yönteminin adı, kendisinin açık ifadesiyle, "geçmiş geleceğe ya da geleceği geçmişe bağlayan metodik analiz" (et-tefkîku'l-menhecî, ve't-tekaddumî - et-terâcî'i) dir.⁷¹ Çünkü Arkoun, Hanefî'nin aksine, şu anda ortaya atılan bir problemin çözümünün, onun mazideki derin köklerine inmeden mümkün olamayacağını düşünür.⁷²

el-Câbirî de aynı çizgiyi takip ederek yeni bir "Tedvin Asrı" için Arap kültür mirasının en önemli üç otoritesi olan lâfzın otoritesi, aslın otoritesi -ki selefî ve kıyasın otoritesi⁷³ olmak üzere ikiye ayrılır- ve son olarak tecvîzin otoritesinden kurtulunmalıdır. Bu kurtuluş için, İbn Hazm, İbn Rüşd, Şâtîbî ve İbn Haldûn'un Endülüslü Kültür Projesi⁷⁴ çerçevesinde, burhana dayalı beyânın⁷⁵ kurulmasını hedefleyen ve bunu da "hepsi sadece akla dayalı olan ve bir arada tek bir yapı ve etkinlik oluşturan bilgi otoritelerini tümevarım, çıkarsama, makâsîd, külliyât ve tarihsel bakış açısı kullanarak yaptıkları" çabaları yeterli değildir.⁷⁶ O, bunların yanında, eleştirel aklın bu kültür mirasına uygulanması gerektiğini vurgular.

el-Câbirî, bu projenin, kültürel mirasın tümüyle dışlanması yerine, bizzat ondan hareketle uygulanması taraftarıdır. Bunu yaparken, çağımızın bilgi imkânları ve metodolojik araçlarını kullanmalıyız. Ancak bu, konuyu onların kalıplarıyla sınırlandırarak değil, "aksine bu metodların, kalıplarının

⁶⁹ Bu kavramların geniş bir izahı için bkz. Arkoun, *Kur'an Okumaları*, çev. Ahmet Zeki Ünal, İstanbul, 1995, 42-44.

⁷⁰ Arkoun, *a.g.e.*, 6.

⁷¹ Arkoun, *a.g.e.*, 30, 46.

⁷² bkz. *a.g.e.*, 46 vd.

⁷³ Bu otoriteler hakkında bkz. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 692-694.

⁷⁴ Bu proje hakkında geniş bir bilgi için bkz. *a.g.e.*, 635 vd.

⁷⁵ Bu proje, beyânın yeniden yapılanmasını hedefleyen ve irfânı tamamıyla dışlayarak, beyânın burhan ile ilişkilerini düzenleyen fikrî bir projedir. bkz. *a.g.e.*, 636; kezâ bkz. el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul, 1997, 441.

⁷⁶ bkz. el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 701.

işlevlerini bütünsel aletler olarak görmelerini sağlayacak şekilde tesviye" ederek yapılmalıdır.⁷⁷

O'nun açısından, yenileşme ve modernleşmenin Arap kültür mirası içinde nasıl gerçekleştirilebileceğinin nihaî bir cevabı yoktur. "Yenileşme ve modernleşme uygulamalar şeklinde olur ve dolayısıyla tarihseldir."⁷⁸

Şimdiye kadar anlattıklarımızdan hareketle, çağdaş arayışları özetleyecek olursak şunları söylememiz mümkündür. Bu arayışların en belirgin özelliği, Fazlur Rahman'ın, metni, bağlamını ve Kur'anî bütünlüğü dikkate alarak okuma şeklindeki terkiibî (*synthetic*) anlama yöntemi yanında, geçmişin bütünüyle, *evrensel aklın mantığından hareketle* eleştirel bir analizini yapmak; onu tümüyle dışlamak yerine, faydalı yönlerini alarak arzuladığımız yenileşme ve modernleşme ameliyesini başlatmaktır. Ancak özellikle el-Câbirî'ye göre geçmişin kültürel mirasından yararlanabileceğimiz tek alan, İbn Hazm, İbn Rüşd, Şâtıbî ve İbn Haldûn'un damgasını vurduğu Endülüs kültürel projesinin gerçekleştiği kültürel alandır.

VI. SONUÇ

Buraya kadar yazdıklarımızdan, klâsik dönemin istidlâl yöntemleriyle çağdaş yönelim ve arayışları mukayese ettiğimizde, kelâmî problemlerin artık daha tutarlı ve uygun bir metodla yeniden ele alınmasının gerekliliği ortaya çıkmıştır. Ancak bununla, geçmişte kullanılan bütün yöntemlerin tamamen yanlış ve gereksiz olduğunu söylemek istemiyoruz. Aksine, bizzat kendileri olmasa bile kullanılış tarzları tartışmalı sonuçlar doğuran bazı yöntemlerin, en azından daha doğru ve tutarlı kullanılması için gerekli hassasiyetin gösterilmesinin yanında, yukarda zikrettiğimiz bazı örneklerin, bunların nihaî çözümler olarak görülmeleri yerine, bir zaruret olarak ortaya çıkan yeni arayışlara doğru atılan ilk adımlar şeklinde değerlendirilmelerini ihsas ettiğini söylemek istiyoruz.

İnsanoğlu, elbette sahip olduğu inanç ve kabullerine itirazlar yönelttikçe onları pekiştirmek için birtakım istidlâl arayışlarına girecek, takip ettiği istidlâl yöntemleri eleştiri aldıkça ya da yetersiz kaldıkça, daha tutarlı ve sağlıklı istidlâl yöntemleri bulmaya çalışacaktır.

urada değinmemiz gereken diğer önemli bir husus ise inanç esaslarını savunmayı üstlenen bir disiplin olan Kelâm'ın konularının, Şâtıbî'nin İslâm Hukuku'nun konularına uyguladığı yöntemin, yani istikrâ⁷⁹ yönteminin kullanılarak yeniden gözden geçirilmesine duyulan acil ihtiyaçtır. Buna, Kur'an'da geçen kelâmî kavramların, bağlamsal okuma yöntemiyle yeniden anlamlandırılmasını da tamamlayıcı bir unsur olarak eklememiz gerekir. Elbette bu, tamamen ihmal edilmiş bir konu değildir. Nitekim Daud Rahbar, değişik çevrelerde zaman zaman kısmî olarak uygulanan bu yöntemi, Kur'an'da geçen bütün kelâmî ve metafizikî kavramlara uygulamış ve bu konuda oldukça hacimli bir eser yazmıştır.⁸⁰ Ara sıra atıfta bulunulmasına rağmen, çok fazla dikkat çekmeyen bu eserin Türkçe'ye kazandırılmasının ve

⁷⁷ a.g.e., 702.

⁷⁸ agy.

⁷⁹ Bu, herhangi bir konuyla ilgili olarak meselâ, Kur'anî bir çıkarım söz konusu olduğunda, tek bir âyeti değil, bütün âyetleri dikkate alarak çıkarımda bulunma esasına dayanan bir yöntemdir. bkz. *el-Muvâfakât*, çev. Mehmed Erdoğan, İstanbul, 1990, II, 4-5.

⁸⁰ *God of Justice, A Study in The Ethical Doctrine of The Qur'an*, Leiden, E. J. Brill. 1960.

ele alınan bu yöntemin çok daha ileri bir seviyeye götürülmesinin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Bu yöntemin bize, paradoksal bir biçimde hem Allah'ın Hakîm oluşunu hem de bütün fiillerini hiçbir sebep olmaksızın yarattığını⁸¹ kabul eden kelâmî düşünce geleneğine, en azından onun dinsel meşrûiyet dayanağının ki -bu öncelikle ve çoğunlukla Kur'an'dır- hangi açılardan dayanak oluşturup oluşturmadığını daha net bir şekilde gösterebileceğine dair kanaatlerin gittikçe güçlendiğini müşahade etmekteyiz.

Biz onun sayesinde, “andolsun biz cinler ve insanlardan bir çoğunu cehennem için yaratmışızdır”, “hanginizin daha güzel davranacağını sınamak için” gibi âyetlerde⁸², fiil-i muzarîler (geniş zamanlı fiiller)in başında bulunan (lâm) harfinin, lâmu't-ta'lîl (sebeup bildiren lâm) ya da lâmu'l-âkibe (sonuç bildiren lâm) mi, keza, “sizi ve yapmakta olduklarınızı Allah yarattı”⁸³ âyetindeki fiil-i muzarînin başında bulunan (mâ) harfinin, mâ-i mevsûle (o şey ki, o kimse ki, anlamlarına gelen zarf) mi, yoksa mâ-i masdariye (fiile masdar manâsı veren harf) mi⁸⁴ olduğu şeklindeki anlama doğrudan etki eden tartışmaların⁸⁵ yarattığı gramatik ikilemlerden belki de rahatlıkla kurtulabiliriz.

Kısacası, Yeni İlm-i Kelâm arayışları çerçevesinde, İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946)'nın kullandığı faydacı ve eklektik yöntemin ötesinde, bağlamsal okumayı da içeren evrensel ve bilimsel kural ve yöntemlere dayanan bütüncül ve sistematik yeni bir Kelâm'a ihtiyaç vardır. Kelâmın bütün konularının, bu yeni perspektiften tekrar ele alınmasının ve analiz edilmesinin gerekliliğine inanıyoruz.

⁸¹ Eş'arîler'e göre ilâhî fiillerin hiçbir maksadı ve sebebi yoktur. Allah bütün evreni hiçbir sebep ve zorlayıcı hiçbir faktör olmaksızın yaratmıştır. O, yaratışında ne kendisi ve ne de eşya için bir yarar gözetmez. Çünkü O'nu eylemde bulunmaya yönelten hiçbir sebep yoktur. Her şeyin sebebi, O'nun yaratmasıdır, yaratmasının ise hiçbir sebebi yoktur. Yani her şey, herhangi bir gayeye yönelik olarak değil, sırf yaratma olarak var edilmiştir. Zira bir gayeye göre iş görmek eksikliklidir; Allah ise eksiklikten münezzehtir. bkz. eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-Akdâm*, Mektêbetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, tarihsiz, 397-400: er-Râzî. *Kelâm'a Giriş*, 202; er-Râzî, *el-Erba'in*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Kahire. 1986. I. 350.

⁸² Bu âyetler için sırasıyla bkz. A'râf 7/179; Mülk 67/2.

⁸³ Sâffât 37/96.

⁸⁴ Mâ'nın gramatik tahlilleri ile ilgili geniş bir tartışma için bkz. M. Sait Yazıcıoğlu. *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, 113-119.

⁸⁵ Neseî'nin, ilâhî ilmin ma'dûma taalluk edip etmediği meselesi üzerine aktardığı tartışmalarda zikrettiği âyetler ve yorumları buna güzel bir örnektir. bkz. en-Neseî. *Tabsıra*, thk. Hüseyin Atay, Ankara, 1993, I, 256 vd.