

## KELÂMÎ İSTİDLÂLİN PROBLEMATİĞİ

*Yrd. Doç. Dr. Metin ÖZDEMİR\**

**Anahtar Kelime :** İstidlâl+yöntem, kıyas, şahid, gâib, problematik, bağlamsal okuma

Bu çalışmamızda, asıl amacımız kelâmî problemlerin çözümünde önerilen ve kullanılan istidlâl metodlarının, Kelâm'ın gaye ve hedeflerine ne derece uygun düşüğünü 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, sözkonusu problemlerin bu metodlar ışığında ne kadar doğru ve tatminkar 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 yönlerine değinmeye çalışacağız.

### I-KELAM'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, filin 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, dini esaslara imanın ve tasdik, yalancılara 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.<sup>1</sup>

\* C. Ü. İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

<sup>1</sup> Taftâzânî, **Şerhu'l-Makâsîd**, tahkik, Abdurrahman Umeyra, Beyrut, 1989, I, 175.

Ayrıca, Kelâm alimleri, Kelâm'ın gayesini genel olarak, "dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşmak" olarak verdikten sonra, bu asıl gayenin gerçekleşmesini sağlayan ikinci dereceden birtakım 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, inkarcıları da delil göstererek susturmak.
- c) İnanç esaslarını sapkınların şüpheleriyle sarsılmaktan korumak.
- d) Diğer dini ilimler için sağlam bir dayanak oluşturmak.
- e) Amelin doğru niyet ve güçlü bir inanç ile yapılmasını sağlamak.<sup>2</sup>

İşte Kelâm ilmi, bütün çabalarını bu ulvî gayeleri gerçekleştirmek için sarfeder. Ancak onun bu gayelere ne kadar hizmet ettiği tartışmalıdır. Çünkü ortaya koyduğu sonuçlar, bazen sarih 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, sözkonusu çelişkileri ya farkedemiyorlar, ya da, farketse bile, bu tür çelişkilerin kendilerinin kavrayamadığı bir mana ve hikmetten kaynaklanan yüzeysel çelişkiler olduğuna, gerçekte ise bunların çelişki olmadıklarına kanaat getiriyorlar. Karşıt mezhep mensuplarının otoriteleri ve mensupları ise hasımlarının bu zaaflarını kendi lehlerinde kullanmaya çalışıyorlar. Ne var ki, onlar da bunu yaparken hasımlarının benzeri bir duygu ve tutum içerisinde bulduklarından, çoğu kez kendilerinin içerisine düştükleri çelişki ve sorunları göremeyebiliyorlar. Klasik Kelâm kaynakları bunun pek çok örnekleriyle doludur. Biz yeri geldiğinde bunlardan bazılarına işaret edeceğiz. Ancak burada konumuzun daha iyi ve net anlaşılabilmesi için, öncelikle istidlâl tanımı vermemiz yararlı olacaktır.

## II-İSTİDLÂL

**İstidlâl:** Lügatte, delil arama<sup>3</sup> anlamına gelen, ancak en genel anlamıyla, herhangi bir önerme hakkında diğer önermelerden hareketle kesin bir kanıt getirme

<sup>2</sup> Bkz., el-İcî, *el-Mevâkif Fî 'İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, tarihsiz, 8; Taftazânî, a.g.e., I, 175; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, Mısır, 1907, I, 51; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, hazırlayan, Sabri Hizmetli, Ankara, 1981, 3-4; *Muhassalu'l-Kelâm*, İstanbul, 1336H., 28-29.

<sup>3</sup> Tehânevî, *Keşşâfu İstilahâti'l-Funûn*, tahkik, Ali Dahruc, Mektebetü Lübnan, birinci baskı, 1996, I, 151.

işlemlerinin tümünü kapsayan bir kavramdır.<sup>4</sup> Diğer bir deyişle, o, başka hükümlere ulaşmak için birtakım önermeleri düzenlemektir.<sup>5</sup>

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

Kıyası, onların literatüründe istidlâl, salt olarak delil getirme ya da özel bir tür delil getirme anlamındadır. Ancak özellikle, istidlâlin 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.

Pezdevînin Keşfi'nde istidlâl, "zihnin mutlak surette eserden müessire ya da müessirden esere intikal etmesidir" şeklinde tanımlanır. Bu anlamıyla istidlâl, nassın ibaresi, işareti, delâleti ve gerektirmesiyle olur. Çünkü bilindiği üzere nass, illet ve müessir, onun eseri ve ma'lûlü ise hükümdür.<sup>6</sup>

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.<sup>7</sup> Mantıkçılara göre istikrâ, küllînin hükümünü vermek için cüz'iler hakkında verilen hükümleri kapsayan önermelerden oluşan bir sözdür. Bir başka deyişle, o, cüzlerinin genelinde bulunması nedeniyle küllî hakkında verilen hükümdür.<sup>8</sup>

İstikrâ iki kısma ayrılır: a) Tam İstikra; *Kıyasun Mukassim*. O, bütün cüzleriyle küllîye delâlet eden ve onun hakkında hüküm veren kıyastır. Bu, çok az kullanılmakla birlikte, kesinlik ifade eden istikradır. Mesela, her cisim ya hayvan ya bitki ya da cansız madde (cemâd) dir. Bunlardan her biri yer kaplar (metehayyiz), o halde her cisim yer kaplar, şeklindeki bir kıyas bu türdendir. b) Nâkıs İstikra. 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. Mesela, insan, at, eşek, öküz vb. araştırdığımız hayvanlardan gözlemlediğimize göre, her hayvanın çiğneme esnasında alt çenesi hareket eder, şeklindeki istikra bu

<sup>4</sup> **el-Mevsû'atü'l-Felsefiyye el-Arabiyye**, Ma'hedu'l-İnmâi'l-Arabî, birinci baskı, 1986, I, 56.

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

<sup>6</sup> Tehânevî, a.g.e., I, 151-152. Bu konuyla ilgili kısa bir değerlendirme için keza, bkz., Bekir Topaloğlu, **Kelâm İlmi**, İstanbul, 1985, 79.

<sup>7</sup> Tehânevî, a.g.e., I, 172. Keza, bkz., Cürcânî, Seyyid Şerif, **Kitâbu't-Ta'rifât**, Beyrut, 1995, 17; **el-Mevsû'atü'l-Fıkhiyye**, Kuveyt, ikinci baskı, 1983, III, 278.

<sup>8</sup> Bkz, İbn Sinâ, **K. en-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlahiyât**, Dâru'l-Ceyl, 1992, I, 73. (Bu eserden bundan sonra, en-Necât olarak söz edilecektir). Gazâlî, **Mi'yâru'l-İlm fi'l-Mantık**, şerh, Ahmed Şemsuddin, Beyrut, 1990, 148. Keza, bkz., Necâti Öner, **Klasik Mantık**, Ankara, 1996, 175; İbrahim Emiroğlu, **Ana Hatlarıyla Klasik Mantık**, İstanbul, 1999, 218.

türdendir. Bu, timsah gibi bazı cüz'lerin hükmünün buna muhalif olması itibariyle zan ifade eden bir kıyastır.<sup>9</sup>

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. KELAM İLMİNİN İLK DÖNEMİNDE KULLANILAN İSTİDLAL YÖNTEMLERİ

Burada öncelikle belirtmemiz gereken husus, ne yazık ki elimizde Kelâm ilmindeki metot ve usule özgü bir eserin bulunmadığıdır. el-Câbirî, bunun gerekçelerini şöyle izah eder: "Kelâm ilminde konu ve metot, araç ve amaç arasındaki tedahül, kelâm pratiği yapmadan, yani akide ile ilgili meseleler hakkında belirli bir tavır almadan, metot hakkında bir eser yazmayı, imkansız kılmaya da son derece zorlaştırır. Kelâm ilminde, metot tatbikattan ayırt edilemez. Bunun için kelâmcıların metot alanında yaptığı şeyin, eserlerinin başlangıcında, inanç için -akıl yürütme yöntemlerini kullanmak anlamına gelen- 'nazar'ın gerekliliğini' savunan mukaddimelerle sınırlı kaldığını görmekteyiz."<sup>10</sup>

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 usul ve yöntemlere dayalı olarak serdediliyordu. Ancak bu usul ve yöntemlerin kullanımı, oldukça karmaşık ve problematik bir yapıya sahipti. Mesela, muhalif gruplar, aynı kıyas yöntemini kullanmak suretiyle birbirlerine üstünlük sağlama imkanına 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

Bakıllânî (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 diğerinin doğruluğuna, delil onun diğer kısımlarını bozuk bulduğunda da, akıl kalan kısımların tereddütsüz doğru olduğuna hükmeder. Örneğin, bir şey ya hâdis

<sup>9</sup> Tehânevî, a.g.y.; Cürçânî, a.g.e., 18. Keza, bkz., Necati Öner, a.g.e., 176; İbrahim Emiroğlu, a.g.e., 218-219.

<sup>10</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev., Burhan Köroğlu ve arkadaşları, İstanbul, 1999, 207.

(sonralı) ya da kadîm (öncesiz) dir. Eğer delil onun sonralığını gösterirse, öncesizliği, öncesizliğini gösterirse, sonralığı yanlış olur.

2. Şâhid (duyumsanabilir alem) de herhangi bir illet (sebeup) ten dolayı gerekli olan bir hüküm ve niteliğin, gâib (duyumsanamayan alem) de de, o niteliği taşıyan kimseye verilmesi gerekli olur. Bu nedenle, gâibdekininin bu illetten dolayı o niteliği almasındaki hükmü, şahitte o niteliği alanın hükmü gibidir. Çünkü bu nitelikle, onu gerektiren şey olmaksızın nitelendirmede bulunmak mümkün değildir. Örneğin, cisim ancak bileşik olmasından dolayı cisim, alim de ancak ilme sahip olmasından dolayı alimdir. Dolayısıyla, her alim olarak nitelenin ilmi bulunduğu, her cisim alarak nitelenin 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.<sup>11</sup>

3. Her ne kadar aynı anlamda olmasa da, bir şeyin doğruluğu ile benzerinin doğruluğuna, imkansızlığı ile de benzerinin imkansızlığına delil getirilir. Örneğin, Allah'ın herhangi bir cevher ve rengi yaratmaya, yaratmış olduğu benzerinden, öldürdükten sonra tekrar hayatı yaratmaya da diriltmiş olduğu benzerinden hareketle kadir olduğuna; şu anda siyahlık ve hareket cinsinden herhangi bir şeyin mekansız olarak bulunmamasından hareketle de, onların geçmişte mekansız olarak yaratılmış olmalarının imkansız 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, idrakimize, 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 konuşmayacağını doğruluğuna da delil gösterilir.

6. Keza, bazı aklî önermeler, kitap, sünnet, ümmetin icmaı, mantık kurallarından alınan dinî kıyas, kıyası benimseyenlere göre hükmün dinden olan benzerine verilmesi tarzındaki ictihadın dayanağı olan illete dayalı kıyas<sup>12</sup> (temsil) da delil olarak kullanılır.

Bakıllânî, kısaca özetlediği ilk dönemin bu istidlâl yöntemlerini, her ne kadar aklî deliller ve önermeler için ikincil (fer') olsa da, aklî hükümler alanına

<sup>11</sup> Mu'tizilîler bu yöntemi, "şâhîde dayanarak gâibe istidlalde bulunma" (el-istidlâlü bi's-şâhid ale'l-gâib) ismiyle çok daha geniş kapsamlı olarak kullanırlar. Biraz aşağıda buna ayrıntılı bir şekilde değineceğiz.

<sup>12</sup> Kıyasın bu türü hakkında bkz., İbn Sinâ, **en-Necât**, I, 74; Necâti Öner, a.g.e., 174-175; İbrahim Emiroğlu, a.g.e., 222-225.

giren kıyasın geçerliliğinin bütün sem'î (nassa dayalı) delillerle test edilebileceğini söyleyerek noktalar.<sup>13</sup>

Buna karşın, Bakıllânî'nin bu ilk dönemde ileri sürdüğü en önemli prensip, "delilin batıl olmasıyla medlulün de batıl olması"dır. Bu nedenle o, cevher-i ferd, bekâ, arazın diğer bir arazla kaim olmaması, arazın iki zamanda baki kalmaması gibi ispatlarında, *reddedilmelerinin imkansız olduğuna inandığı* birtakım akli prensiplere dayanmış, kıyasının mukaddimelerini onlardan oluşturmuş ve onları, iman esaslarının ispatı kendilerine dayandığı için, iman konuları arasına dahil etmiştir.<sup>14</sup>

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 edebilirdi<sup>15</sup> ve bu da çoğu zaman mümkün değildi. Keza, İslam hukukçularının kullandığı kıyas<sup>16</sup> türü olan temsil ise sadece illet kesin olduğunda kesinlik ifade eder. Kelâmcılar bu tür kıyası, illetin kesin olması durumunda klasik kıyas mantığına dönüştürerek kullanırlar. Örneğin, hukukçuların nasda belirtilen illetten dolayı hamr (şarap) a verilen hükmün, aynı illeti taşıyan benzer nesnelere de verilmesi şeklindeki temsil (analoji) yöntemlerini, kelâmcılar klasik kıyas mantığına dönüştürerek şöyle formüle ederler:

"Her sarhoşluk veren haramdır,  
şarap sarhoşluk vericidir,  
o halde şarap da haramdır."<sup>17</sup>

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, analogi yöntemini<sup>18</sup>, birtakım metafiziksel sorunlar doğurabileceği endişesiyle kıyas yöntemine dönüştürmek zorunda kalmışlardır. Bu endişelere bir sonraki başlık altında değineceğiz.

<sup>13</sup> Bâkılânî, **Temhîd**, Tahkîk, Şeyh İmâduddin Ahmed Haydar, Beyrut, 1987, 31-33.

<sup>14</sup> İbn Haldun, **Mukaddime**, çev., Zakir Kadiri Ugan, M.E.B. Yay., İstanbul, 1989, II, 536. İbn Haldun'un, delilin butlânı ile ilgili Bâkılânî'ye atfettiği bu söze, bizzat O'nun kendi eserlerinde rastlayamadık. Zaten çağdaş çalışmalarda bu sözü Bakıllânî'ye atfedenler de hep İbn Haldun'u Kaynak göstermektedirler. Mesela, Bkz., Şerafeddin Gölcük, **Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri**, İstanbul 1979, 36-37.

<sup>15</sup> Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, istikra'nın bu türüne *kıyasın makassim* denmektedir.

<sup>16</sup> Kıyasın İslam Hukuku'ndaki kullanımı hakkında geniş bilgi için, bkz., Zekiyüddin Şa'ban, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, çev., Doç Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara, 1990, 110 vd.

<sup>17</sup> Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, II, 17-18. Kıyasın bu formunun fıkhıdaki kullanımı için, bkz., Gazâlî, **el-Mustasfâ**, (İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi), çev., Yunus Apaydın, Kayseri, 1994, I, 49 vd.

Onların kullandığı kıyasın beş şekli<sup>19</sup> vardır. Birincisi, orta terimin bütün fertleri hakkında olumlu ya da olumsuz bir hüküm bulunur, sonra da bu orta terim küçük terimin tümü ya da bazısı için sabit olursa, o zaman, olumlu ya da olumsuz olan bu hüküm, kesinlikle küçük terimin tümü ya da bazısı için de geçerli olur. Bu şeklin büyük önermesi tümel, küçük önermesi ise olumludur ve onun sonuç veren dört mod (darb) u vardır.<sup>20</sup> İkincisi, büyük terimin bütün fertleri hakkında olumlu ya da olumsuz bir hüküm bulunur ve bu hükmün zıddı küçük terimin tamamı ya da bazısı için sabit olursa, o zaman, büyük terim küçük terimin tamamından ya da bazısından iptal edilir. Açıkçası, ikinci şeklin büyük önermesinin tümel, iki öncülünün de olumluluk ve olumsuzluk bakımından farklı olması gerekir. Çünkü bu ikisinin bir şeyde bulunması imkansızdır. Bu şeklin de sonuç veren dört modu vardır<sup>21</sup> ve onun sonucu daima tümel ya da tikel olumsuzdur. 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

<sup>18</sup> Analoji hakkında, bkz., Necati Öner, **Klasik Mantık**, 173-174; İbrahim Emiroğlu, **Ana Hatlarıyla Klasik Mantık**, 222-225.

<sup>19</sup> Yüklemlili 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.

<sup>20</sup> Kesin sonuç veren bu dört mod kısaca şöyle örneklendirilir:

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

Bu modlar hakkında daha geniş bilgi için bkz., İbn Ebi'l-Hadîd el-Medâ'inî, **Şerhu'l-Âyâtî'l-Beyyînât**, tahkik, Dr. Muhtar Cebî, 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.

<sup>21</sup> Bu modlar kısaca şöyle örneklendirilir:

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

Daha kapsamlı bilgi için, bkz., el-Medâ'inî, a.g.e., 215-220; Necati Öner, a.g.e., 119-120

bulunmazsa, bu şeklin tikel olumsuz sonuç veren üç modu oluşur. Böylece bu modların<sup>22</sup> tamamından üçüncü şekil ortaya çıkar. Sonuç itibariyle, bu şekilde, iki öncülden 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 (melzum) in varlığından gerektiren (lâzım) in varlığı, gerektirenin yokluğundan da gerektirilenin yokluğu zorunlu olur. Aksi takdirde, gerektirenin daha kapsamlı olmasından dolayı aks (yansıma=sonuç-sebepe 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.<sup>23</sup>

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 şâhîde dayanarak çıkarsanmasıdır.<sup>24</sup> 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, hemen ardından da her iki hususun kritiği yapılacaktır.

Ayrıca, Mu'tezilîler kendilerini sadece klasik 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 "şâhîde dayanarak gâibi çıkarsama" yöntemini kullanmakla birlikte, onu her iki konuda da farklı yönlerine dayanarak uygulamışlardır. Bu nedenle, burada onları ayrı başlıklar altında incelemek durumundayız.

<sup>22</sup> Bu modlar kısaca şöyle örneklendirilir:

- |  |  |
|--|--|
| 1. Her C B'dir<br>Her C A'dır<br>O halde bazı B A'dır              | 2. Her C B'dir<br>Hiçbir C A değildir<br>O halde bazı B A değildir |
| 3. Bazı C B'dir<br>Her C A'dır<br>O halde bazı B A'dır             | 4. Her C B'dir<br>Bazı C A'dır<br>O halde bazı B A'dır             |
| 5. Bazı C B'dir<br>Hiçbir C A değildir<br>O halde her B A değildir | 6. Her C B'dir<br>Her C A değildir<br>O halde bazı B A değildir    |

Bkz., el-Medâ'îni, a.g.e., 221-226; Necâti Öner, a.g.e., 121-122.

<sup>23</sup> Bkz., Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 17-20. Krş., el-İcî, *Mevâkıf*, ; Keza, daha kısa ve özül bir açıklama için, bkz., Fahreddin Râzî, *Kelâm'a Giriş*, 47.

<sup>24</sup> Bkz., el-İcî, *el-Mevâkıf*, 37.



**2. Mu'tezile'nin İstidlâl Yöntemi**

Mu'tezililer kelâmî istidlâl yöntemlerinde tecrübeye ve saf aklın ortaya koyduğu birtakım prensiplere dayanırlar. Örneğin, İbrahim en-Nazzam, bu hususla ilgili şunları söyler: "Soğukla sıcakın birbirine zıt olduklarını gördüm. Keza, 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, keza, ona benzemeyen -çünkü ona benzeyen de onun gibi hâdistir- bir yaratıcının onu yarattığına delalet eder. O da alemlerin Rabbi olan Allah'tır. Ateşle suyun ve toprakla havanın arasını Allah'tan başka bir kimsenin birleştirememesi de onların hâdis oluşuna delalet 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 Ona benzemez.'"<sup>25</sup>

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

**2a. Mu'tezilenin Temsil Yöntemini İnsanî Fiillere Uygulayışı**

Onlar insanî fiillere ilişkin hükümlerin tesbitinde, önce fiilin aldığı hükme sebep olan illete bakarlar. Ardından da onu aynı illeti taşıyan bütün fiillere kıyas ederler.<sup>26</sup> 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.

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 (vechu'l-kubh) ne olduğu tespit edilir. Aynı bir düşünceyle, sözkonusu fiilin çirkinlik yönünün zulüm olduğu anlaşıldığında, bu husus onun dışındaki bütün fiillere uygulanır.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Hayyat, **Kitabu'l-İntisar**, Beyrut, 1957, 40-41.

<sup>26</sup> Kadı Abdülcebbar, **el-Muhît bi't-Teklif**, (tahkik; es-Seyyid Azmi), Mısır, tarihsiz, 235.

<sup>27</sup> A.g.y.

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, şâhide dayanarak gâibin çıkarsanmasıdır. Artık bu konuyu ele alabiliriz.

#### 2b. Şâhide Dayanarak Gâibin Çıkarsanması

Ehl-i Sünnet'in ilahî 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 çokca konuştuğu büyük bir konudur. Bu konuda çoğu kimsenin yanlış yapmasının sebebi, alakasız konularda şâhidle gâibe delil getirmeleridir. Bu konuda Ebu'l-Hüseyn el-Hayyat'ın bir kitabı ve Şeyhayn (Ebu Ali ve Ebu Haşim el-Cübbâ'i)'nin farklı görüşleri vardır. Ebu Hâşim, el-Askeriyyât'ın<sup>28</sup> başında, bu konunun kitaplarda geçtiğini zikreder ve şâhid ile gâibe istidlâlin, ancak iki açıdan olabileceğini söyler: Birincisi, delâlette ortaklık, ikincisi ise illette ortaklıktır. Ebu Hâşim, bunu bilinenle bilinmeyene delalet olarak ifade eder. Ancak bu ifade, her istidlâlin şâhidle gâibe istidlâl olarak isimlendirilmesini gerektirir. Çünkü delil, daima bilinen, delâlet olunan ise daima bilinmeyendir. Hiç şüphesiz, alimler bunu sadece istidlâlin bazı türlerine hasretmişlerdir. Hayyat, bunun ardından şöyle devam eder. Biz malumu kendi ıstılahımızda, 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 gerekir. Eğer bu cümle doğru olursa, bu ya delâlette ortaklık yönünden -ki, o hükmü bilme yönteminde ortaklık sözüyle bunu kasetmişti- veya illette ya da illet konumunda bulunan şeyde ortaklık, yahut da bir illetin ya da illet konumunda olan bir şeyin bulunmaması halinde, hükmün şâhidte bir durumla alakalı olması, sonra da onun gâibde bu durumdan daha açık bir şekilde bulunması yönünden olur.

Birincisine örnek, Allah'ın sıfatlarına delâlettir. Çünkü Onun 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 Ona muhtaç addederiz. Adl meselelerinin çoğu bu (usûl) üzeredir. Çünkü o, kıyas

<sup>28</sup> Ebu Hâşim el-Cübbâ'i'nin bize ulaşmayan eserlerinden bir tanesi.

formundadır. Nitekim sen, Allah'ın çirkinin faili olmasının, onun çirkinliğini bilmesinden ve ona muhtaç olmamasından dolayı mümkün olmadığını görür ve onu şâhîde götürerek bizden birisinin çirkinini seçmemesinin illetinin Allah'da da bulunduğunu söylersin. Keza, zulmün failinin kınanmayı hak ettiğini ve onun zulüm olması itibarıyla Ondan meydana gelmesinin çirkin olduğunu bilirsin. Böylece bu konuda gâibin şâhid gibi olduğunu anlarsın. Bu birincisiyle ikincisi arasındaki fark, birincisinde şâhidte delil olan şeyin bizzat kendisinin gâibde de delil olması -çünkü sen hükmü, fiilin bulunmasıyla kâdirin kadirliğine delâlet ettiğinden, her iki konumda da delâlet yoluyla bilirsin- ikincisinde ise şâhidte 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 mürid 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 şâhidte bulunmasını, gâibde bulunması yoluyla da bilmiyorduk. Tam aksine, onun şâhidte bulunmasını zorunlu olarak, gâibde bulunmasını ise delâlet yolu ile bildik. Dördüncüsü ise kendi durumundan hareketle, şâhidte 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 şâhidle gâibe istidlâl yöntemi bundan ibarettir."<sup>29</sup>

Şâhidle gâibe delil getirme yönteminin değişik formları hakkında Kadı Abdülcebbar'ın söylediklerine ilave edebileceğimiz pek fazla bir şey yoktur. Mu'tezilîler, Allah'ın mürîd ve kadîr oluşunun tespitinde bu yöntemi kullanmakla birlikte, onu ilahî sıfatların ontolojik konumu hakkında konuşurken hiç dikkate almazlar. Onlar, bu tür konularda beş temel ilkelerinin<sup>30</sup> 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 hıristiyanların teslis inancını reddetmeyi hedeflemişlerdir. Onlar, zâtı cevher ve varlık, ilim ve hayat sıfatlarını zâta ilişmiş ayrı şahsiyetleri olan sıfatlar olarak kabul eden hıristiyan 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,

<sup>29</sup> Kadı Abdülcebbar, a.g.e., 167-168.

<sup>30</sup> Mu'tezilîler bu beş ilkenin tamamına inananların Mu'tezilî olamayacağı hususunda ittifak etmişlerdir. Bunlar, tevhid, adl, el-va'd ve'l-va'id, el-menzile beyne'l-menziletayn ve el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münkerden ibarettir. Bkz., el-Hayyât, **K. el-İntisar**, 93.

ona nisbet edilen sıfatlar ise sadece zihinde var olan, fakat dışarda gerçekliği bulunmayan itibarî bir kategoridir.<sup>31</sup>

### B. İlk Dönemde Kullanılan Kelâmî İstidlâlin Problematığı

Bu başlık altında gâibe (duyumsanamayana) şâhîde (duyumsanabilene) dayanarak 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 "şâhîde dayanarak gâibi çıkarsama" 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 imkanına sahip olduklarından, aynı konuda farklı türleri kullanmak suretiyle birbirine son derece zıt sonuçlara varabilmektedirler. Mesela, Eş'ariler bu yöntemin "illette ortaklığa" dayanan türünden hareketle ilahî sıfatları ispat ederken Mu'tezile, "delalette ortaklığa" dayanan türünü kullanarak sıfatları inkar eden tezleriyle çelişme açmazından kurtulma başarısını göstermişlerdir. Buna karşın, Mu'tezile, bu yöntemin illette ortaklığa dayanan türünü adalet meselelerinde kullanır.<sup>32</sup> 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 diyalektiğin<sup>33</sup> en önemli sorunlarından birisi budur.

Maturidî, bu yöntemle ilgili önemli itirazları ve onlara verilen cevapları şöyle aktarır: "Onlardan bazıları şöyle demişlerdir. 'Şâhid gâibin aslıdır. Asıl ise fer'i (benzeri) nden farklı olamaz. Bununla birlikte, gâibin bilinme yolu şâhidten ve bir şeyin benzerine kıyasından geçer. Onlar bununla alemin kadim olduğunu ispat ettiler. Çünkü şâhid benzerine delalet etmektedir. Dolayısıyla gâib de şâhid gibi bir

<sup>31</sup> Bkz., Ahmed Mahmud Suphi, *Fî İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, 1985, I, 123-124.

<sup>32</sup> 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 İlahî fiillerin bir illete bağlı olup olmayacağı 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.

<sup>33</sup> Diyalektik (cedel), meşhûrât ve müsellemlât türü önermelerden kurulan bir delildir. *Meşhûrât*, herkesin veya çoğunluğun uzlaştığı görüşleri ifade eden önermelerdir. Cedel, öncülleri, sağlamlık ve doğruluk açısından, burhanı oluşturan yakıniyât türündeki önermeler seviyesinde olmadığından dolayı Aristo, cedeli kıyasları burhânî kıyasların karşısında (müttekâbil) görmüş, onların zorunlu bilgi değil, olası (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.

alem olur. Sonra o, daima kendinden önceki benzerine delalet eder. Bu durumda ise her şeyin kadim olması gerekir."<sup>34</sup>

Ancak bazıları da, asla böyle bir endişeye gerek olmadığını, aksine, şâhidin hem benzerine hem de kendisinden farklı olana delalet ettiğini iddia etmişlerdir. Hatta, onlara göre şâhidin "kendisinden başkasına delalet etmesi daha açıktır. Çünkü herhangi bir kimsenin bu alemde müşahede ettiği şey, ona, ya kadim ya da hâdis olduğuna delalette 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 delalette bulunur. Bunların her ikisi de kendisinden farklı şeylerdir. Keza, bu şey, onu yapanın hikmetine ya da saçmalığına, iradesine ve tabiatına delalette bulunur ki, bunların hepsi, onun gözlemlediği bu şeyden farklıdır ve bu şey ona kendisinin bir benzeri bulunduğu delalet etmez. Çünkü eğer böyle olsaydı, kendisini gözlemleyen herkesin alemin 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 müşahede 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 delalet etmesi mümkündür. Mesela, cisim ve ateşi bilen bir kimse, artık onları görmeden de her cisim ve ateşi bilir."<sup>35</sup>

İşte bu savunmayı gayet yerinde bulan Maturidî, 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 şâhidte bina ve yazı gibi başkası sayesinde var olan her şeyin onun cevherinden farklı olduğu -akıl açısından- açıkça bilinmektedir."<sup>36</sup>

Kısacası, gâib akıl yürütmeye esas alınan şâhidten önce var olduğundan, doğru olan, gâibin şâhide asıl olmasıdır. Bu itibarla, Maturidî'ye göre şâhidin gâibe delaleti, farklı olana (hilafa) delalettir. Yani şâhidin delaleti benzerine değil, zıttı olanadır. Bu durumda, değişken ve hâdis olan alem, kadîm olan yaratıcısına, yani Allah'a delalet eder.<sup>37</sup>

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 şâhide üstünlüğünün ispat edilmesidir. Gaibin kadim, şâhidin hâdis oluşu ile, gâibin zamansal üstünlüğü ispat edilir... Bu işlemdeki araç veya metot ise gâibin (Allah) sadece varlığını değil, zat ve sıfatlarının vb. hakikatini de şâhide dayanarak çıkarsamaktır. Bu karmaşık mesele, kelâmcıların sadece

<sup>34</sup> Maturidî, **K. et-Tevhid**, Neşr., (tahkik; Fethullah Huleyf), İstanbul, 1979., 27-28; krş., Muhammed Âbid el-Câbirî, a.g.e., 205.

<sup>35</sup> Maturidî, a.g.e., 28.

<sup>36</sup> A.g.y.

<sup>37</sup> Bkz., el-Câbirî, a.g.e., 206.

metotlarını her meseleye göre yeniden şekillendirmelerini ve değiştirmelerini gerektirmekle kalmamış, ... şahidin gâibin kendisine kıyas edilmesini mümkün kılacak şekilde yeniden inşa edilmesini de gerekli kılmıştır."<sup>38</sup>

Bu dönemde kullanılan tümünden gelim 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 varsayılmadır. 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"<sup>39</sup> şeklindeki Kur'an ayetine dayalı olduğu için, iddianıza doğrudan dinsel bir meşrûiyet de kazandırmış olursunuz. Bize göre bu tür genellemelerin doğurduğu sakıncalardan kurtulmak için, yukarıda zikredilene benzer ayetlerin bağlamsal okuma perspektifinden hareketle yeniden anlaşılması ve değerlendirilmesi gerekir.

Buna rağmen, birinci dönemin kelâmcıları, tümünden gelim mantığının dar kalıpları içerisine sıkışıp kalmamışlar, faydalı ve gerekli buldukları takdirde, şahide dayanarak gâibin çıkarılması gibi değişik yöntemlere baş vurmuşlardır. Bu da onları, daha sonra göreceğimiz gibi, ikinci dönem kelâmcılarının içine düştükleri hatalardan korumuştur. Böylece düşünce, zaman ilerleyip şartlar değiştikçe inkişaf etme imkanı 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 problematik usûl ve yöntemler boy göstermeye başlar. Bu yeni dönemde, İslam hukukçularının kullandığı illet benzerliğine dayalı kıyas türünün kelâmî problemlere uygulanışı terk edilmiş, neredeyse bütünüyle klâsik mantığın en çok önem verdiği akıl yürütme

<sup>38</sup> A.g.e., 207.

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

tarzı olan tümünden gelim ve onun en mükemmel şeklini oluşturan 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 kırmaktı. Ancak bu dönemde de hakim olan mantık, cedel mantığıydı. Tez-antitez çatışması bütün hızıyla devam etmekteydi. Biz burada konumuzu, bu dönemin hem filizof hem de kelâmcı olan iki büyük düşünürünün; Gazâlî (ö. 505/1111) ve Râzî (ö. 606/1210)'nin yazılarını esas alarak aydınlatmaya çalışacağız.

Gazâlî, el-İktisad adlı eserinde uyguladığı yöntemi aktarıırken şunları kaydeder:

"Bil ki, delillerin yöntemleri dallara ayrılmıştır. Biz bunların bazılarını, *Mihakku'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 *taksim*dir. Bu bir durumu iki kısma ayırdıktan sonra, onlardan birisinin yanlışlanmasıyla diğerinin doğruluğunun gerekli olmasından ibarettir. Örneğin, alem ya hâdistir ya da kadîmdir. Onun kâdim olması imkansız (*muhal*) olduğuna göre kesinlikle hâdis olması gerekir. Aradığımız ve kastedtiğimiz bilgi de bu gerekliliktir. Onu iki farklı bilgi (*önerme*) den elde ettik. Birincisi, 'alem 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 bilgiden 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."<sup>40</sup>

Gazâlî'nin kitabında uyguladığı bu birinci yöntem, Klasik Mantık'taki, basit kıyas türlerinden şartlı öncülü ayrık şartlı olan *seçmeli kıyasın*<sup>41</sup> aynısıdır.

<sup>40</sup> el-İktisad fi'l-İtikad, Beyrut, 1988, 12-13.

<sup>41</sup> Seçmeli Kıyas (*Kıyâs-ı İstisnâî*), sonucun aynının yahut karşıt halinin (nakzinin), öncüllerde hem şeklen hem de anlam bakımından bulunduğu kıyastır. Örneğin,

Ya bu sayı tektir veya bu sayı çifttir  
Bu sayı tek değildir

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. Alem hâdislerden uzak değildir. Bu da diğer asıl (temel önerme) dir. İşte bu ikisinden bizim iddiamızın doğruluğu gerekir. O da alemin hâdis olmasıdır. Aranan da bu dur. Bunu iyice düşün. Hiç hasmın bu iki aslı kabul ettikten sonra, iddianın doğruluğunu inkar etmesi düşünülebilir mi? Sen bunun kesinlikle imkansız olduğunu bilirsin."<sup>42</sup>

Gazâlî'nin bu çıkarsaması da, Klasik Mantık'taki basit kıyas türlerinden *yüklemli kesin kıyasın*<sup>43</sup> karşılığıdır.

Üçüncüsü ise diyor Gazâlî, "kendi iddiamızın doğruluğundan ziyade, hasmın iddiasının, onun imkansız olana götürdüğünü, imkansız olana götürenin ise mutlak surette imkansız olacağını açıklamak suretiyle imkansız 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 imkansız olduğu bilinmektedir. Bundan da, şüphesiz, imkansız olana götürenin imkansız 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 inkar etmesi beklenir. İkincisi ise bu gerekliliğin imkansız olduğu sözümüzdür. Bu da hasmın, 'birinci aslı kabul ettim, ancak -sonsuz olanın sona ermesinin imkansız olduğu şeklindeki- bu ikinci aslı reddediyorum' sözünü inkar etmesi beklenen başka bir asıldır. Fakat o, her iki aslı (temel önermeyi) kabul etseydi, o ikisinden gerekli olan üçüncü bilgiyi de zorunlu olarak kabul etmesi gerekirdi. O da, hasmın bu imkansıza götüren görüşünün imkansız olduğunun kabulüdür."<sup>44</sup>

---

O halde çifttir...

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

<sup>42</sup> **el-İktisad fi'l-İtikad**, 13.

<sup>43</sup> 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.

<sup>44</sup> **el-İktisad fi'l-İtikad**, 13-14. Gazâlî'nin bu çıkarsama şekli de, klâsik mantıktaki hulfî kıyasın karşılığıdır. Hulfî kıyas, ispatı istenen önermenin karşıt halinin imkansızlığını 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 yol olmadığı neticesine varılır. Hulfî



Görüldüğü üzere, bizzat Gazâlî'nin de itiraf ettiği gibi, bu tür kıyaslar, "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 inkarı mümkün değildir. Söz konusu önermelerden oluşan kıyasın sonucu, aranılan (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 delalet 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 yönelmekten* ibarettir. Kısacası, bu durumda yapmamız gereken iki şey vardır. Zihinde iki asıl oluşturmak. Gazâlî, buna düşünce (*fikr*) diyor. Zihni bu iki aslın eşleşmesinden ortaya çıkan sonucun gereklilik yönünü kavramaya yönelmek. 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 İslam dünyasını etkilemiş, bu akım ve metod diğerlerine hakim olmuş ve Eş'arî mezhebinin yayılmasına sebep olmuştur."<sup>45</sup>

Râzî, öncelikle fizik ve metafizik alanlarında filozoflardan alınan önermeler ve kavramlar listesini genişletti. Vacibin, mümkünin tanımlarını yaptı. İmkan delili ile Allah'ın varlığına istidlâlde bulundu ve imkanın vacibe dayanmasının zorunlu olduğuna işaret etti. *es-Sâni'* ve *Vâcibu'l-Vücûd* gibi, kelâmcıların Allah'ın isimleri olmamaları itibarıyla uzun süre kaçındığı isimleri Ona atfetmekten çekinmedi.

Râzî'nin bundan sonra attığı ikinci önemli adım ise Bakıllânî'nin ileri sürdüğü, "delilin batıl olmasıyla medlul de batıl olur" prensibine karşı çıkmak oldu. Bu nedenle, Bakıllânî'nin önemseydiği *el-cevheru'l-ferd* görüşüne hiç itibar etmedi. Hatta o, bunu alemin hudûsu sözünü çürüttüğünü ifade etmeden tenkit etti. Diğer taraftan Râzî, ru'yeti kabul etmekle birlikte, Eş'arîlerin bu konuda ileri sürdükleri delillere, on iki tane ayrı itiraz yöneltti. Kısacası o, Eş'arî mezhebinin felsefî yöntemle savunan yeni tip bir kelâmcıydı.<sup>46</sup>

Ancak Râzî, Kelâm'ın içeriğine getirdiği yeniliğin ve genişliğin ötesinde, istidlâlde Gazâlî'nin sistemleştirdiği yöntemin ötesine geçmez. Onun yöntemi de, yeni bir bilgi (tasdik) elde etmek için tasdikler (önermeler) tertip etmekten

kıyasta bu amaçlandığı için, ona, "saçmaya (imkansız 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.

<sup>45</sup> Râzî, **Kelâm'a Giriş**, 2.

<sup>46</sup> Ahmed Mahmud Subhî, **Fî İlmi'l-Kelâm**, II, 280-281.

ibarettir.<sup>47</sup> Bu hususta Gazâlî'den farklı olduğu tek nokta, onun tercih ettiği "asıl" kavramı yerine "tasdik" kavramını tercih etmesidir.

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

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

"Tasdiklerin hepsinin apaçık (bedihî) olmadığı açıktır ve hepsi de nazarı değildir. Yoksa manasız 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 açıklığını ve tokluğunu bilmesi gibi vicdanla ilgili şeyler. Ancak bunların (ilimden yana) faydası azdır. Zira bunlar ortak duygular değildir. c) Olumlama (ispat) ve olumsuzlama (nefy) nın her ikisi, ne bir arada bulunabilir ve ne de ikisi birden bulunmamazlık edebilir."<sup>50</sup>

Buraya kadar anlattıklarımızdan kısaca şu sonucu çıkarabiliriz. Bu yeni dönemin en belirgin özelliği, aranan bilgiye, iki asıl (temel önerme) dan hareket ederek ulaşmaktır. Bununla birlikte, onlar kıyaslarını oluşturan önermelerin kesin olmasını sağlayacak bir takım aklî ilkeler ortaya koymuşlardır. Şimdi onların bu prensiplere ne kadar sadık kaldıklarını görebiliriz.

### **B. Yeni Dönemde Kullanılan Kelâmî İstidlâlin Problematığı**

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.<sup>51</sup>

<sup>47</sup> Bkz., Râzî, a.g.e., 35.

<sup>48</sup> A.g.y.

<sup>49</sup> A.g.y.

<sup>50</sup> Râzî, a.g.e., 17.

<sup>51</sup> Bkz., el-*Mustasfâ*, I, 49.

Gazâlî'nin kullandığı bu yöntemle gelebilecek muhtemel en önemli itiraz, hasmı zihinde oluşturulan iki temel önermeyi kabul etmeye zorlayacak faktörün ne olduğu ya da zorunlu olarak kabul edilen bu durumların hangi sebeplerden kabulü gerektirdiği meselesidir.<sup>52</sup> Gazâlî bunu akıl yürütmenin dayandığı ilkelerin (medârik) çeşitli olduğunu, ancak kendisinin kitabında bunlardan sadece altı tanesini kullandığını söyler.<sup>53</sup> Bunlar kısaca şöyledir:

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

her hâdisin bir sebebi vardır.

Alemde hâdisler mevcuttur.

O halde onların da bir sebebi olması gerekir,

dediğimizde, "alemden 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. Keza, gizli müşâhede (el-müşâhede el-bâtine) ile kalpteki elemelerin, sevinçlerin, hudûsu (sonradan oluşu) bilinir ve onların inkar edilmesi mümkün değildir.

2. Salt akıl (el-aklu'l-mahz): 'Alem 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, alem 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 inkar ederse, akılda apaçık olanı inkar 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 onun mucize gösterdiğini kabul etmiyoruz derirse, 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 Onu

<sup>52</sup> Bu yöntemde muhatabın sonucu zorunlu olarak kabul etmesi için her iki önermeyi de onaylaması gerekir. Bkz., a.g.e., I, 51.

<sup>53</sup> Bkz., **el-İktisad fî'l-İ'tikad**, 15.

getirttiğini inkar 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 akli 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 alemin sonradan oluşu (hudûsu) hakkında delil aramaya ihtiyacımız kalmayınca, 'alemin hudûsu'nu kıyas yapmada kullanabilmemiz gibi. Mesela,

her hâdisin bir sebebi vardır.

Alem hâdistir.

O halde onun da bir sebebi vardır,

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

5. Sem'iyât: 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 inkar 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 icma etmiş olmasından hareketle tespit etmiş bulunuyoruz. Dolayısıyla nas bunu inkara imkan vermez.

6. Asıl hasımın inançlarından ya da kabüllerinden 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 yararlarız. Çünkü onun kendi mezhebini yıkacak bir inkarda bulunması mümkün değildir."

Gazâlî, kitabında kullandığı üç yöntemden her birinin temel dayanağı, yani zihinde birbiriyle eşleşen iki asıl oluşturmanın prensipleri hakkındaki açıklamalarını, bu son ilkeye ilişkin örneklerin sayılamayacak kadar çok olduğunu ve burada bir örnek vermeye gerek olmadığını söyleyerek noktalar.<sup>54</sup>

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,

<sup>54</sup> el-İktisad fi'l-İtikad, , 15-17.

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 beldeye bize gelen kimselerden kendisine tevatür yoluyla bir haber ulaşmamış kimseye gelince, biz ona Hz. peygamberin 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, Şâfi'nin bir müslümanın zımmî karşısında öldürülmesi hususundaki sözü, onun arkadaşlarından bir grup fakih'e göre mütevâtir olmakla birlikte, taklitçilerden bir grup avama göre değildir. Buna karşın, onun 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.*<sup>55</sup>

Bunlara rağmen, Gazâlî'nin kullandığı bu yöntemle son derece birbirine zıt sonuçlara gitmek mümkündür. Onun herhangi türden bir önermeyi oluşturmak için dayandığını söylediği temel prensiplerin her biri, ne kadar makul 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 Onun sıfatıdır.  
Onun 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.<sup>56</sup>

Bunlardan birincisi Ehl-i Sünnet'e, diğeri ise Mu'tezile'ye aittir. Her iki taraf da karşı tarafın oluşturduğu kıyasın bazı önermelerini reddederler. Maturidîler

<sup>55</sup> A.g.e., 17.

<sup>56</sup> Kemâluddîn Ahmed el-Beyâdî, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâtü'l-İmâm*, tahkik, Muhammed Zâhid el-Kevserî, İstanbul, 1949, 143.

ve Eş'arîler, ikinci kıyasın küçük önermesini, Mu'tezilîler ise birinci kıyasın küçük önermesini inkar ederler.<sup>57</sup>

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

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

İbn Rüşd (ö. 595/1198) de Eş'arîlerin baş vurduğu bu türden kıyasların bazı önermelerini, mesela, alemin hudûsunu ispat etmede kullandıkları önermeleri şiddetle eleştirir. Sözkonusu kıyas şöyledir:

Cevherler arazlardan ayrı bulunamazlar.

Arazlar hâdistir.

O halde hâdislerden ayrılamayan şey de hâdistir.

İbn Rüşd, Eş'arîlerin birinci önermede zikri geçen cevherlerle neyi kasdettiklerinin açık olmadığını, eğer "*cevher-i ferd*" dedikleri bölünme kabul etmeyen "*cüz*" ü kastediyorlarsa, o zaman ortaya pek de zayıf olmayan bir şüphe çıkacağına işaret eder. Çünkü ona göre bölünme kabul etmeyen bir cevherin varlığı, bizzat malum olan bir şey değildir. Onun varlığı konusunda son derece birbirine zıd ve aykırı birtakım sözler vardır. Eş'arîlerin bunu ispat etmek için kullandıkları deliller ise çoğunlukla "*hitabî*" dir. Halbuki bu tür şeyler de kesin kanıtı ihtiyaç vardır.<sup>59</sup>

Gazâlî'nin üçüncü yöntemde dayandığı temel prensip, "imkansız olana götürmenin imkansız olması" dır. Ancak burada imkansız 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

<sup>57</sup> Bkz., a.g.e., 143-144.

<sup>58</sup> Bkz., el-Beyâdî, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâtü'l-İmâm*, 144.

<sup>59</sup> Bkz., İbn Rüşd, (*İbn Rüşd'ün Felsefesi*), 1. Fasl-ül-Mekaal, 2. Kitab-ül-keşf tercümesi, Nevzad Ayasbeyoğlu, T.T.K.B., Ankara, 1955, 40.

kullanılan önermeler yanlışlanamaz olmadığı sürece kesin bilgiye ulaşmak mümkün gözükmemektedir.

Açıka 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 (külli) ilkelerle birebir örtüşmedikleri takdirde, tartışmanın kaçınılmaz olacağı açıktır. Nitekim onun, "günahların Allah'ın dilemesiyle olduğu" iddiasını dayandırdığı, "Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz" ilkesinin, insanî iradeye bağlı bir fîli 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 sözkonusudur. Eğer "Allah'ın dilediğinin olup dilemediğinin de olamayacağı" ilkesinden, zorunlu olarak, Onun 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, nesnelige 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 tümden gelim mantığının içerisine hapsetmek suretiyle, düşüncenin sabitleşmesine ve donuklaşmasına yol açmışlardır. Nitekim bu iki ünlü filozoftan sonra, şerhler ve haşiyeler 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.

## **V. ÇAĞDAŞ ARAYIŞLAR**

Şimdiye kadar, geçmiş dönemlerde uygulanan istidlâl yöntemlerinin problematik yönlerinin kısa bir analizini yapmaya çalıştık. Artık sözkonusu 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 makul çözümler, yalnızca tutarlı ve makul çözümlerle mümkün olacağından, meselenin ideolojik platformdan koparılacak tamamen bilimsel ve ilmi bir platforma çekilmesi gerekmektedir. Bunun için de, ortaya konan kullî kaideler bir inanç esası olarak görülmek yerine, bizi doğru inanca götürebilecek ilmi ilke ve prensipler olarak görülmelidir. Ancak bu, geçmiş kutsal ve tabu olarak değil, sadece geleceğe uzanan yolun geride bırakılan basamakları olarak görüldüğü zaman mümkün olabilecektir.

İşte bu anlayıştan hareketle yapılan yeni birtakım yol göstermeler ve izahlar sözkonusudur. 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-Dînî (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 ilavede bulunulseydi daha çok beğenilirdi, şuna öncelik verilseydi daha tercihe şayan olurdu, bu terkedilseydi daha güzel olurdu'... İşte bu, en büyük ibretlerden bir tanesidir. O bütün beşeriyete eksikliğin sirayet etmiş olmasının delilidir."<sup>60</sup>

Bu, insanoğlunun daima bulunduğu durumdan daha iyisinin hayalini kurduğunun ve onun özlemine çektiğinin uzun bir tecrübeye dayalı tespittir. Hayatın her alanını kuşatan bu özlem, elbette düşünce faaliyeti için de fazlasıyla geçerlidir. Bu nedenle insanın, düşünce, inanç, kanaat ve kabüllerine dayanak oluşturmaya gayret ederken 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 klasik istidlâl yöntemlerinin doğurduğu sakıncalardan kurtulmak maksadıyla, özellikle tefsir ilmi (yorum-bilim) üzerine yoğunlaşmışlar ve klasik kültür içerisinde yer alan kutsal *Metn* yorumlarının tamamen yeniden gözden geçirilmesi gerektiğine işaret etmişlerdir. Onlar ayrıca, *Metn* okumada<sup>61</sup>, belki geçmişte olan, fakat çoğu kez ihmal edilen yöntemlere de dikkat çekmişlerdir. Bu nedenle biz burada kısaca bu müellifler üzerinde durmaya çalışacağız.

Fazlur Rahman'a göre "İslam alimlerinin özgünlük ve yaratıcılığı engelleyen iki büyük sorunları vardır: (I) Kur'an'ın bugün ile ilgisi hakkında gerçek bir fikir ve his yokluğu ki, onun günümüz insanların sorunları açısından yorumlanmasını engeller; daha da kötüsü (II) böyle bir ilgi kurusun geleneksel olarak kabul gören ya da öğretilen bazı fikirlerden sapacağı korkusu."<sup>62</sup>

Fazlur Rahman'a göre, Kur'an'da mucizelerin imkan ve hakikati, cihad gibi birkaç konunun dışında izlenen yöntem, kronolojik olmaktan ziyade mantikidir.

<sup>60</sup> Muhammed Arkoun, *Kadâyâ Fî Nakdi'l-Akli'd-Dînî*, Beyrut, 1998, 5.

<sup>61</sup> Hasan Hanefî, *metin okumayla, üniversitelerde okutulan Fonetik bilgisindeki anlamıyla, harfleri mahreclerine uygun olarak çıkarmayı değil, anlamayı (fehm) kastedtiğine işaret eder. Bu durumda metin (nass) anlamının konusu olmaktadır. Dolayısıyla, metin okuma, klasik felsefedeki, süje ile obje arasındaki ilişkiyi açıklayan bilgi teorisinin muâdili olmaktadır. Bkz., Hasan Hanefî, *Dirâsâtun Felsefiyye*, Kahire, 1987, 526.*

<sup>62</sup> Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, Ankara, 2000, 173.



Meselâ, "Allah'tan bahsederken, tevhid fikri -ki mantiken zorunludur- Kur'an'ın diğer bütün konularına temel taşı kabul edilmiş ve terkihi (bütünleştirici) bir Allah fikri oluşturmanın en iyi yolu olduğu anlayışı ile, Kur'an'ın Allah hakkındaki diğer bütün görüşleri, ya bu tevhid fikrinden çıkarılmış ya da onun altında sınıflandırılmıştır."<sup>63</sup>

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.<sup>64</sup>

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

Hasan Hanefî ise günümüzde araştırma yapanların ilmî kaynaklar dikkate alındığında üç tür yöntemi kullanma imkanına sahip olduğuna işaret eder. Bunlardan birincisinde, araştırmacı konularını -ele aldığı konular ve takip ettiği hermenötik yöntemin ilk türü, her ne kadar her dini kültürde ve her Batı ve Doğu medeniyeti içerisinde bulunsu 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 ilmî materyallere dayanır. Bu yöntemin güçlüğü ise diyor Hanefî, "araştırmacının daha önceki alimlerin söylediklerini yeni bir gözle okumadan tekrar etmesidir. Eğer okusa bile, bunu Batı'daki çağdaş tefsir ilimlerine dayanarak yapar. Böylece her iki 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 kışkırtmaya itmiştir.

Üçüncüsü ise araştırmacı, her ikisi de nakil merhalesinden yaratıcılık (ibda') ve özgünlük merhalesine geçme hedefine yönelik ilmî materyallerle dolu olan kendi kadim 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.<sup>66</sup>

<sup>63</sup> Fazlur Rahman, **Ana konularıyla Kur'an**, çev., Alparslan Açıkgöç, Ankara, 1998, 21-22.

<sup>64</sup> Bkz., Adil Çiftçi, a.g.e., 173.

<sup>65</sup> Bkz., A.g.y.

<sup>66</sup> Bkz., Hasan Hanefî, **Dirâsâtun Felsefiyye**, 523-525.

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. Keza, okuyucuya kendisini boşlukta hissettirmeyecek ve yaratıcılık ve özgünlükle nakli, geçmişle şimdiki 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.<sup>67</sup>

Arkoun ise, dinî düşüncenin kutsal metinlerden destek aldığına, kesin delillerini ondan çıkardığına ve ona ilmî bir itiraz yöneltildiği zaman, sürekli tekrarlanan meşhur iki tutumla yetindiğine dikkat çeker. Dinî düşünce bu durumda, ya itirazın sıhhatini inkar 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.<sup>68</sup>

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

Ancak ona göre din olgusuyla ilgili ilmî bir inceleme, elbette siyasi, sosyal, hukukî ve ahlakî problemler etrafında cereyan eden bu tür tartışmalarla sınırlandırılmaz. Bilakis 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, alem ve varoluş hakkındaki görüşlerimizden bir kısmını değiştirmiştir. Dinler de bu alanların hepsinde kesin bilgiler verdiği göre, bu her iki bilgi türünün ya da her iki akıl -dinî akıl ile bilimsel akıl-<sup>69</sup> 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, Farabî'nin, *el-Cem'u beyne Ra'vey el-Hakîmeyn* adlı eserinde yaptığı tarzda birleştirmeyi başaramayacağını kabul eder. Ancak onun bundan çok daha ciddi gördüğü bir hedefi vardır. O da, sadece her aklın kendisine şiar edindiği tutumları, yöntemleri,

<sup>67</sup> Bkz., a.g.e., 525-526.

<sup>68</sup> Arkoun, *Kadâyâ Fî Nakdi'l-Akli'd-Dinî*, 5-6

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

ilkeleri, öncülleri, istidlâl yollarını ve olayların hakikatlerine getirdikleri yorumları ortaya koymaktır. Onun 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.<sup>70</sup>

İşte onun bu çerçevede ileri sürdüğü programı, sadece Arap İslam düşünce iklimini değil, Batı düşünce iklimini de kritik veya analiz (tefkîk) etmeyi hedefler. Onun 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.<sup>71</sup> Çünkü Arkoun, Hanefî'nin aksine, şu anda ortaya atılan bir problemin çözümünün, onun mazideki derin köklerine inmeden mümkün olmayacağını düşünür.<sup>72</sup>

el-Câbirî de aynı çizgiyi takip ederek yeni bir "Tedvin Asrı" için Arap kültür mirasının en önemli üç otoritesi olan lafzın otoritesi, aslın otoritesi -ki selefin ve kıyasın otoritesi<sup>73</sup> olmak üzere ikiye ayrılır- ve son olarak tecvizin otoritesinden kurtulması gerektiğini söyler. Bu kurtuluş için, İbn Hazm, İbn Rüşd, Şatıbi ve İbn Haldû'un Endülüs Kültür Projesi<sup>74</sup> çerçevesinde, burhana dayalı beyânın<sup>75</sup> kurulmasını hedefleyen ve bunu da "hepsi sadece akla dayalı olan ve bir arada tek bir yapı ve etkinlik oluşturan bilgi otoritelerini tümevarım, çıkarsama, makâsîd, külliyyât ve tarihsel bakış açısı kullanarak yaptıkları" çabaları yeterli değildir.<sup>76</sup> 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 imkanları ve metodolojik araçlarını kullanmalıyız. Ancak bu, konuyu onların kalıplarıyla sınırlandırarak değil, "aksine bu metodların, kalıplarının işlevlerini bütünsel aletler olarak görmelerini sağlayacak şekilde tesviye" ederek yapılmalıdır.<sup>77</sup>

Onun açısından, yenileşme ve modernleşmenin Arap kültür mirası içinde nasıl gerçekleştirilebileceğinin nihaî bir cevabı yoktur. "Yenileşme ve modernleşme uygulamalar şeklinde olur ve dolayısıyla tarihseldir."<sup>78</sup>

<sup>70</sup> Arkoun, a.g.e., 6.

<sup>71</sup> Arkoun, a.g.e., 30,46.

<sup>72</sup> Bkz., a.g.e., 46 vd.

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

<sup>74</sup> Bu proje hakkında geniş bir bilgi için bkz., a.g.e., 635 vd.

<sup>75</sup> Bu proje, beyânın yeniden yapılanmasını hedefleyen ve irfânî tamamıyla dışlayarak, beyânın burhan ile ilişkilerini düzenleyen fikrî bir projedir. Bkz., a.g.e., 636; keza, bkz., el-Câbirî, **Arap Aklının Oluşumu**, Türkçesi, İbrahim Akbaba, İstanbul, 1997, 441.

<sup>76</sup> Bkz., el-Câbirî, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, 701.

<sup>77</sup> A.g.e., 702.

<sup>78</sup> A.g.y.

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 terkibi (*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, şatıbî ve İbn Haldun'un damgasını vurduğu Endülüs kültürel projesinin gerçekleştiği kültürel alandır.

## VI. SONUÇ

Buraya kadar yazdıklarımızdan, klasik 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, yukarıda zikrettiğimiz bazı örneklerin, bunların nihaî çözümler olarak görülmesi yerine, bir zaruret olarak ortaya çıkan yeni arayışlara doğru atılan ilk adımlar şeklinde değerlendirilmelerini ihsas ettiğini söylemek istiyoruz.

İnsanoğlu, elbette sahip olduğu inanç ve kabüllerine 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.

Burada değinmemiz gereken diğer önemli bir husus ise inanç esaslarını savunmayı üstlenen bir disiplin olan Kelâm'ın konularının, Şatibi'nin İslam Hukuku'nun konularına uyguladığı yöntemin, yani istikrâ<sup>79</sup> 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.<sup>80</sup> Ara sıra atıfta bulunulmasına rağmen, çok fazla dikkat çekmeyen bu eserin Türkçe'ye kazandırılmasının ve ele alınan bu yöntemin çok daha ileri bir seviyeye götürülmesinin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Bu yöntemin bize, paradoksal bir biçimde hem Allah'ın Hakîm<sup>81</sup> oluşunu hem de bütün fiillerini hiçbir sebep olmaksızın yarattığını<sup>82</sup> kabul eden kelâmî

<sup>79</sup> Bu, herhangi bir konuyla ilgili olarak meselâ, Kur'ânî bir çıkarım sözkonusu olduğunda, tek bir ayeti değil, bütün ayetleri dikkate alarak çıkarımda bulunma esasına dayanan bir yöntemdir. Bkz., *el-Muvâfakât*, Türkçesi, Mehmed Erdoğan, İstanbul, 1990, II, 4-5.

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

<sup>81</sup> Eş'arîlerin tenzih anlayışlarının doğal bir sonucu olarak "ilahî fiillerdeki hikmetin hakikati, onların ilahî ilme ve iradeye uygun olarak gerçekleşmesidir. Bu, dünyadaki hakîm kimselerin fiillerindeki hikmetin hakikati için de geçerlidir." Bkz., *İsferâyini, et-Tabsir*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, 156. Ancak bu tanımlamada, hikmetin mahiyetini tam olarak tespit etmemiz mümkün görünmemektedir. Çünkü hiçbir ilahî fiilin, ilahî ilim ve iradenin aksine gerçekleşmesi düşünülemez. O halde hikmet, ilim ve iradeden farklı bir şey

düşünce geleneğine, en azından onun dinsel meşrûiyet dayanağının ki -bu öncelikle Kur'an'dır- hangi açılardan dayanak oluşturup oluşturmadığını daha net bir şekilde gösterebileceğine dair kanaatlerin gittikçe güçlendiğini müşahade etmekteyiz.

Biz onun sayesinde,  $\text{È} \text{İ} \text{—} \text{È} \text{«} \text{Á} \text{Á} \text{È} \text{Á} \text{—} \text{Á} \text{—}$   
«  $\text{Á} \text{È} \text{«} \text{Á} \text{È} \text{È} \text{«} \text{«} \text{È}$ »,  $\text{Í} \text{È} \text{Á} \text{«} \text{Í} \text{Á} \text{«} \text{«} \text{Õ}$ »  $\text{È} \text{Á} \text{«}$ , gibi

âyetlerde<sup>83</sup>, fiili muzarîler (geniş zamanlı fiiller) in başında bulunan ( ) harfinin, lâmu't-ta'lil (sebeup bildiren *lâm*) ya da lâmu'l-âkibe (sonuç bildiren *lâm*) mi, keza,  $\text{È} \text{«} \text{Á} \text{İ} \text{—} \text{Á} \text{È} \text{Á} \text{«} \text{—} \text{Á} \text{È} \text{È}$  ayetindeki<sup>84</sup> fiili muzarî nin başında bulunan (Á«) harfinin, mâ-i

mevsûle (o şey ki, o kimse ki, anlamlarına gelen zarf) mi, yoksa mâ-i masdariye (fiile masdar manası veren harf) mi<sup>85</sup> olduğu şeklindeki anlama doğrudan etki eden tartışmaların<sup>86</sup> 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.

olmalıdır. Bu konudaki tartışmalar için bkz., Metin Özdemir, **İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi**, İstanbul, 2001, 98 vd.

<sup>82</sup> Eş'arîlere göre ilahî 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 Onu eylemde bulunmaya yönelten hiçbir sebep yoktur. Her şeyin sebebi, Onun 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 eksiklidir; Allah ise eksiklikten münezzehtir. Bkz., Şehristânî, **Nihâyetü'l-Akdâm**, Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, tarihsiz, 397-400; Râzî, **Kelâm'a Giriş**, 202; Râzî, **el-Erba'in**, (tahkik; Ahmed Hicâzî eş-Sekâ), Kahire, 1986, I, 350. Bu onların tenzih anlayışlarının doğal bir sonucu olmakla beraber, ilahî adalet ve hikmeti görmezlikten gelen bir düşünce olması yönüyle eleştiriye açık görünmektedir.

<sup>83</sup> Bu ayetler için, sırasıyla bkz., A'râf, 7/179; Mülk, 67/2.

<sup>84</sup> Sâffât, 37/96.

<sup>85</sup> Mâ'nın gramatik tahlilleri ile ilgili geniş bir tartışma için, bkz., M. Sait Yazıcıoğlu, **Mâtürîdî ve Neseffî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı**, 113-119.

<sup>86</sup> Neseffî'nin, ilahî ilmin ma'düma taalluk edip etmediği meselesi üzerine aktardığı tartışmalarda zikrettiği âyetler ve yorumları buna güzel bir örnektir. Bkz., Neseffî, **Tabısra**, tahkik, Hüseyin Atay, Ankara, 1993, I, 256 vd.