

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

FELSEFE İLE KELAM İLİŞKİLERİNDE
YÖNTEM SORUNU

TAHA YASİN ARSLAN
2501060035

TEZ DANIŞMANI:
PROF. DR. MAHMUT KAYA

İSTANBUL 2009

ÖZ

Bu tezin amacı, yöntem meselesinin İslam düşüncesinde ne zaman ve nasıl ortaya çıktığını, ilk olarak hangi şekillerde kullanıldığını ve filozoflara ait yöntemin Gazzâlî eliyle kelama geçişini irdelemeyi amaçlamaktadır. Metafiziğe ilişkin hususların akıl-vahiy ilişkisi bağlamında değerlendirilmesi çalışmanın temel problemi.

ABSTRACT

The objective of this thesis is to discuss the appearance of method that belongs to Islamic thought when and how and to show Ghazali's effect in the transition of philosopher's method to qalam. The main problem in this study is the metaphysical problems in the context of relation between aql and revelations.

ÖNSÖZ

Bilginin imkânı, güvenilirliği ve kesinliği, düşünce tarihi boyunca gündemde olan bir meseledir. Eski Yunan filozoflarının akıl ve duyu bağlamında ele aldığı bu konu, İslam'ın ortaya çıkışıyla birlikte akıl-vahiy ilişkisi bağlamında da değerlendirilmeye başlanmış ve bu durum ilk müslüman âlimlerin fikirlerinin temelini oluşturmuştur. İslam düşünce tarihinde öncelikle akıl-vahiy ilişkisi ekseninde ele alınan bilgiyi elde etme yöntemi, zamanla geleneksel mantık ve felsefenin etkisiyle daha geniş bir biçimde yani kesin bilgi (yakîn) başlığı altında tartışılmıştır. Burada önemli olan yöntem sorununun hangi sebeplerle ortaya çıktığının ve hangi evrelerde nasıl çözümlenmeye çalışıldığının tespit edilmesidir. Zira, usûl tartışmalarının İslam'ın ortaya çıkışından kısa bir süre sonraya tarihlendiği bilinmektedir. Belirli aşamalardan geçerek olgunlaşan bu problem, filozofların klasik mantıkla çözüm getirdikleri, Gazzâlî'nin ise bu çözüme katkıda bulunduğu bir ortak mesele olmuştur.

Bu çalışmamız, akaide ilişkin hususları temel alan kelam ve felsefenin müslüman düşünürlerin elindeki değişim/gelişim sürecini konu edinmiştir. Bu itibarla mesele üç bölümde incelenmektedir. Birinci bölümde öncelikle fıkhîta (hukukta) kullanılan kıyas yönteminin ana esasları izah edilmekte; ardından aynı formdaki kelamî kıyasın çeşitlerine değinilmektedir. Bu bölümde kelamcıların Gazzâlî'ye kadarki süreçte nasıl bir yöntem izledikleri, örneklerle ortaya konmaya çalışılmıştır. Özellikle Ehl-i Sünnet kelamcılarının felsefe ve mantığı geçersiz kabul ettiği mütekaddimîn döneminde kullanılan kıyas yönteminin, müslüman âlimlerce fıkhîtan kelama uyarlanan bir yöntem olduğu bilinmelidir. Bu yaklaşım V./XI. yüzyıla kadar kelamcılar tarafından kullanılmışsa da bu son dönemde birtakım çekincelerle sorgulanmaya başlanmıştır. Nihayet Gazzâlî'nin mütekaddimîn kelamcılarının yöntemini yetersiz bularak filozofların mantık anlayışını kabul etmesiyle kelam ilmi yeni bir boyut kazanmıştır ki tezimizin ikinci bölümü bu gelişmeyi konu edinmektedir. Gazzâlî tarafından titiz bir biçimde ele alınan felsefî kıyas yöntemi, kelam akımlarının karşı durmakta zorlandığı bir sistemin oluşmasını sağlamış; bu durum kelamda müteahhirîn döneminin başlaması şeklinde sonuç

vermiştir. Şunu ifade etmek gerekir ki çalışmamızda Gazzâlî'nin, ilk müslüman filozoflardan önceki bir konu olarak değerlendirilmesinin sebebi, bu filozoflara ait görüşlerin kelimada Gazzâlî'nin benimsemesinden sonra etkin hale gelişidir.

Tezin üçüncü bölümünde felsefenin zannedildiği gibi dine aykırı olmadığını, hatta birçok problemin çözümlenmesinde muhtaç olunan bir ilim olduğunu kabul eden; bu itibarla gerçekleştirdikleri önemli çalışmalarla felsefenin kelama tesir etmesini sağlayan İslam filozofları Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın yöntem anlayışları konu alınmıştır. Bu filozofların bilginin kesinliği çerçevesinde ele aldıkları yöntem meselesine ilişkin görüşleri ve kesin bilginin şartlarıyla ilgili önemli tespitleri, sadece İslam düşünce tarihinde değil, bütün mantık ve felsefe tarihinde bilginin kesinliğine yönelik en değerli çalışmalar arasında kabul edilmektedir. Bu bağlamda tezimizde, fıkıh ilminin teşekkülüyle âlimlerin gündemine gelen yöntem meselesinin, kelam ve felsefe elinde nasıl olgunlaştığı ortaya konmak istenmiştir.

Burada iki meseleye değinmemizin gerekli olduğunu düşünmekteyiz. Birincisi, bilimsel çalışmalarda yöntemin ne kadar önemli olduğudur. Zira doğru düşüncenin oluşması geçerli bir akıl yürütmenin/sistemin varlığına bağlıdır. Bunu sağlamadan ortaya konan herhangi bir görüş doğru sonuç verse de ispat edilme imkânından uzaktır. Diğer bir husus ise konunun geniş oluşuyla ilgilidir ki bunun sebebi, yöntemle ilişkin tartışma ve görüşlerin birkaç düşünürle sınırlandırılmayacak olmasıdır. Zira İbn Sînâ'nın yöntem anlayışını Fârâbî'nin fikirlerinden bağımsız olarak izah etmeye çalışmak bazı yanlış çıkarımları beraberinde getirecektir. Özetle ifade edecek olursak bu tez, yöntem meselesinin İslam düşüncesinde ne zaman ve nasıl ortaya çıktığını, ilk olarak hangi yöntemlerin kullanıldığını ve filozofların yönteminin Gazzâlî eliyle kelama geçişini izah etmeyi amaçlamaktadır.

Bu çalışma boyunca uyarı ve tavsiyelerini eksik etmeyen danışman hocam Prof. Dr. Mahmut KAYA'ya, kaynak edinme ve çalışma stratejisi belirme hususlarında yardım eden Prof. Dr. Hüseyin SARIOĞLU ve Arş. Gör. Cahid ŞENEL'e teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

Öz	ii
Abstract	iii
Önsöz	iii
Kısaltmalar	vii
Giriş	1
1. Kelam İlminin Ortaya Çıkışını Hazırlayan Etkenler	1
a. İç Etkenler	3
(1) Hilafet	3
(2) Büyük Günah	3
(3) Kader ve İman	4
(4) Âyetlerin Yorumu	5
b. Dış Etkenler	5
(1) Yabancı Kültürlerle Karşılaşma	5
(2) Bid'atlar	6
2. Kelam Akımlarının Ortaya Çıkışı	7
a. Cebriyye	7
b. Kaderiyye	9
c. Mutezile	11
(1) Tevhid	14
(2) Adalet	15
(3) Va'd ve Va'id	16
(4) el-Menzile beyne'l-Menzileteyn	16
(5) Emr bi'l-Ma'ruf Nehy ani'l-Münker	17
d. Eş'ariyye	18
e. Matüridiyye	21
I. Bölüm: Mütakaddimîn Döneminde Yöntem	23
A. Fıkhî Kıyas	23
B. Kelamda Kıyas: Kıyasu'l-gaib ale's-şahid	29
1. Benzerliğe Dayalı Kıyas	33
2. Delalete Dayalı Kıyas	34
3. İllete Dayalı Kıyas	37
4. İllet Görevi Gören Şeye Dayalı Kıyas	39
5. Hükümün Gaipite Şahitten Daha Güçlü Olmasına Dayalı Kıyas	40
6. Tanıma Dayalı Kıyas	40
7. Şarta Dayalı Kıyas	41
8. Sebr ve Taksim	41

9. İn'ikasu'l-edille	43
10. Sona Başlangıçla Kıyas	45
11. Dile Dayalı Kıyas	45
12. Nakle Dayalı Kıyas	46
13. Mucizeye Dayalı Kıyas	46
II. Bölüm: Gazzâlî'de Yöntem	48
A. Gazzâlî'nin Fıkıhtaki Yöntem Anlayışı	52
1. Fikhî Kıyas	52
2. Sebr ve Taksim	53
B. Gazzâlî'nin Kelamdaki Yöntem Anlayışı	55
1. Kıyas	57
a. Yüklemlî Kıyas	58
b. Bitişik Şartlı Kıyas	63
c. Ayrık Şartlı Kıyas	65
d. Kıyas-ı Hulf	67
III. Bölüm: Meşşâî Felsefede Yöntem	69
A. Kindî'nin Yöntem Anlayışı	69
B. Fârâbî'de Yöntem	73
C. İbn Sînâ'da Yöntem	82
Sonuç	89
Kaynakça	92

KISALTMALAR

Aynı eser/yer	a.e.
Adı geçen eser	a.g.e.
Sayfa/sayfalar	s.
Çeviren	çev.
Editör/yayına hazırlayan	Ed. veya Haz.
Cilt	c.
Bakınız	Bkz.:
Karşılaştırınız	Karş.
Karşı görüş	k.g.
Yazara ait son zikredilen yer	a.y.
Eserin kendi içinde yukarıya atıf	bkz.: yuk.
Eserin kendi içinde aşağıya atıf	bkz.: aş.
Eserin bütününe atıf	b.a.
Basım yeri yok	y.y.
Basım tarihi yok	t.y.
Çok yazarlı eserlerde ilk yazardan sonrakiler	v.d.

Giriş

1. Kelam İlminin Ortaya Çıkışını Hazırlayan Etkenler

İslam toplumunda ilk tedvin edilen ilimlerden olan ve doğrudan İslam inanç esaslarını teorik düzeyde konu edinen kelamın İslamî ilimler arasında çok özel bir yeri olduğu bilinmektedir. Her şeyden önce bu ilmin mahiyetini ortaya koyabilmek için menşesine ve ortaya çıkış sebeplerine yakından bakmak gerekir. Doğaldır ki bu etkenlerin nelerden ibaret olduğunu anlayabilmek için dönemin dinî, siyasî, sosyal ve kültürel yapısının tanınması uygun olacaktır. Bilindiği üzere inanç, ibadet, hukuk ve ahlâk gibi insan hayatını her yönüyle kuşatan bir dinin yaşanan toplumsal olaylar karşısında bigâne kalması düşünülemez. İslam inanç sistemini konu alan kelamın da bunun dışında kalamayacağı tartışma götürmez bir gerçektir. Bu nedenle çalışmamıza İslam'ın ilk yıllarından kelamın konusu, sorunları ve terminolojisi ile birlikte tam teşekküllü bir ilim olarak ortaya çıkışına kadarki süreci özetleyerek başlamamızın uygun olacağını düşünmekteyiz.

Tarihinin hiçbir döneminde kurumsal anlamda devlet kurmamış, kitap ve kütüphane ile tanışmamış, yüzyıllar boyu başına buyruk kabileler halinde yaşamış olan müşrik Arap toplumu, kendileri içinden çıkan bir peygamber ve ona gönderilen ilahî vahiy ile tanışınca adeta büyülenmiş; ilk tereddüt ve karşı koymalardan sonra kısa denecek bir zamanda bütünüyle Arap Yarımadası halkı İslam'ı kabul etmişlerdi.

İslam'ın ruhlara sunduğu ilahî neşe, sağladığı huzur, güven, hak ve adalet duygusu, öngördüğü karşılıksız sevgi-saygı ve kardeşlik ilkesi bu ortamda bedevî bir toplumdan medenî bir toplum ortaya çıkarmıştı. Bu yeni dinin getirdiği inanç, ibadet ve hayat tarzını anlamaya ve özümsemeye çalışan ilk nesil müslümanlar arasında kayda değer fikrî bir ihtilâfin varlığından söz edilemez. Gerçi kaynaklar kader konusu gibi doğrudan kelamı ilgilendiren bir sorunun Hz. Peygamber'e sorulduğunu bildirirse de bu hususun fikir ayrılığı değil bir soru olarak arz edildiği bilinmektedir. O halde ortaya çıkan sorunların çözümü için doğrudan Hz. Peygamber'e başvurmak mümkün oluyor veya yeni indirilen ayetlerle sorun çözülmüyordu. Ayrıca bir yandan İslam'ı öğrenme ve özümseme mutluluğunu yaşarken diğer yandan bu dini başka

toplumlara taşımak ve tanıtmak için adeta seferber olan müslümanların oturup uzun uzadıya teorik düşüncelerle uğraşmaya ve tartışmaya da vakitleri yoktu. Kısaca ifade etmek gerekirse Hz. Peygamber'in manevî şahsiyeti ve yüksek otoritesi yaşadığı dönemde bu ilk neslin fikrî anlamda önemli bir ihtilâfa düşmesini engellemiştir.

Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte vahiy son bulmuş, onun büyük otoritesinden mahrum kalan İslam toplumu artık karşılaştığı yeni hadiseleri Kur'an ve sünnet gibi iki temel kaynaktan kalkarak çözümlenmek durumunda kalmıştı. Her ne kadar ilk nesil müslümanlar vahiy ve sünnetten hareketle olgu ve olayları yorumlamaya çalışıyorlardıysa da insan aklı araya girince farklılıkların ve görüş ayrılıklarının ortaya çıkması kaçınılmazdır. Sosyal ve siyasî tarih de bunun böyle olduğunu göstermektedir. Ancak şu hususu belirtmeliyiz ki ilk görüş ayrılıklarındaki yoğunluk günlük hayatın işleyişinde vazgeçilmez olan hukukî sorunların çözümü üzerine olmuş ve böylece fıkıh ilmi teşekkül etmeye başlamıştı. Bunu itikadî meselelerdeki görüş ayrılıkları izlemiştir.

Ali Sami en-Neşâr'ın da belirttiği gibi ilahî vahyi anlama, onun inceliklerine vakıf olma ve yorumlayıp hüküm tesis etme gayretlerinin temelinde dile ilişkin sorunlar yatmaktadır. Çünkü İslam öncesi Arap toplumu Yarımada'nın çeşitli bölgelerinde dağınık bir halde yaşadığından kabileler arasında lehçe farkları bulunmaktaydı. Dildeki bu farklılıklar ister istemez Kur'an ve Sünnet'in yorumunda –problem değilse bile– önemli bir etken olacaktı. Nitekim öyle de oldu. Söz gelimi muhkem ve müteşâbih ayetlerin farklı yorumu kelimada tecsîm (antropomorfizm) ve tenzîh; kaza ve kaderle ilgili nasların değişik açılardan izâhı cebir ve ihtiyâr; mümin, fâsık ve kâfir kavramları etrafındaki tartışmalar ise el-men-zile beyn'el-men-zileteyn ve daha başka birçok meselenin ortaya çıkmasına ve giderek kelimaların oluşmasına neden olmuştur. Bu etkenlere dinî olduğu kadar siyasi nitelik taşıyan hilafet sorununu ve bunun üzerine gelişen Haricîlik, Şiâ ve onun dallarını da katmak gerekir. Ayrıca gelişip kurumlaşan ve coğrafi sınırları genişleyen İslam toplumunun giderek zenginleştiği ve bunun refaktan pay alma tartışmalarını beraberinde getirdiği

husus da göz ardı edilmemelidir.¹ İmdi, kelamın gelişmesini hazırlayan bu gibi hususları kısaca yakından görmeye çalışalım.

a. İç etkenler

(1) Hilafet: İslam toplumunda ilk ciddi görüş ayrılığına hilafet tartışmalarının yol açtığı bilinmektedir. Hz. Peygamber'in vefat ettiği gün ortaya çıkan bu mesele, Medineli Ensar ile Mekkeli muhacirler arasında halifenin kimden olacağına ilişkin baş gösteren bir tartışmadır. Yeni kurulmuş ve henüz kurumlaşmış ve henüz tam anlamıyla teşekkül etmemiş olan İslam Devleti'nin, Hz. Peygamber'in vefatıyla dağılma tehlikesi her an için söz konusuydu. Bu yüzden daha Peygamber'in cenazesi kaldırılmadan devlet başkanı olacak kimsenin belirlenerek söz konusu tehlikenin ortadan kaldırılması gerekiyordu. Çünkü devlet hayatında gösterilecek en küçük bir zaaf bile o devletin ortadan kalkmasına neden olabilir. Bunun idrakinde olan Sahabe, bu sorunu aynı gün çözümlenmiş ve Hz. Ebubekir'i ilk halife olarak seçmiştir. Ne var ki bu mesele ileride yeniden alevlenerek kelam tarihinde Şiâ adıyla ortaya çıkıp varlığını günümüze kadar devam ettiren bir mezhebin teşekkülüne neden olmuştur. Hz. Peygamber'in vefatı sadece hilafetle ilgili görüş ayrılıklarına değil Peygamberin nereye defnedileceği, onun hazırladığı Üsame ordusunun sefere çıkıp çıkmayacağı, birinci halife döneminde zekat vermeyenlere karşı uygulanacak cezanın ne olması gerektiği ve Fedek arazisinin durumu gibi hukukî sorunlar da gündeme gelip tartışılmıştır.²

Ancak ilk iki halife döneminde hilafet sorunu haricindeki meseleler toplum arasında büyük tartışmalara ve fikrî kutuplaşmalara sebep olmamış; müslümanlar dinin öngördüğü ilkeler etrafında kenetlenerek hayatlarını huzur ve barış içinde sürdürmüşlerdi. Başlangıçta Hz. Ebubekir'e biat etmekte tereddüt gösteren Hz. Ali'nin ilk halifeye teslimiyet göstermesiyle bu sorun da ortadan kalkmış oldu.

(2) Büyük Günah: Hilafet meselesinden sonra müslümanlar arasındaki en ciddi siyasî ve sosyal karışıklıkların üçüncü halife döneminde meydana geldiği tarihi kayıtlarla sabittir. Bu karışıklıklar Hz. Osman'ın yönetimine muhalif kişilerce

¹ Ali Sâmi en-Neşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, Kahire 1997, I, 224-226.

² Ş. Gölcük, S. Toprak, *Kelam*, Tekin Kitabevi, 5.baskı, Konya 2001, s.23-25.

büyütülmüş; toplumun ikiye bölünmesine neden olmuştu. Halifenin şehit edilmesiyle bu siyasî sorunlar, geri dönüşü olmayan bir ayrılığın ve iç savaşların başlamasına sebep olmuş; Cemel Vakası ve Sıffin Savaşı ile birlikte yeni bir sorun ortaya çıkmıştır ki o da büyük günah meselesidir. Hz. Osman'ın yerine seçilen dördüncü halife Hz. Ali ile onun iktidarını kabul etmeyerek hilafette hak iddia eden Şam Valisi Muaviye arasında gerçekleşen Sıffin Savaşı, her iki taraftan birçok müslümanın ölümüyle sonuçlanmıştı. O sırada zihinleri şu soru meşgul ediyordu: Taraflar arasında öldüren ve ölenler var. Bu olaylara neden olanlar ve istemeyerek katılanlar var. İslam'da insan öldürmek en büyük günahlardan sayıldığına göre savaşları çıkaranların ve ölümlere sebep olanların dinî ve hukukî durumu ne olacaktır? Daha genel bir ifade ile büyük günah işleyen kimse müslüman mı yoksa dinden çıkmış mı kabul edilecektir. İşte İslam toplumunda farklı görüşlerin meydana gelmesinin ikinci temel nedeni budur. İleride ortaya çıkacak kelimelerin hemen hepsinin üzerinde farklı yorumlarda bulunarak derinleştirdiği bu sorun giderek toplumun dirlik ve düzenini sarsacak bir düzeye ulaşmıştır.

(3) Kader ve İman: Dördüncü halife Hz. Ali'nin şehadeti ve Emevî soyundan gelen Muaviye'nin hilafet iddiasıyla iktidarı ele geçirip İslam hilafetini saltanata dönüştürmesinin toplumda meydana getirdiği tepkiler ve bunlara uygulanan baskılar büyük karamsarlığa, yılgınlık ve ümitsizliğe yol açmıştı. Dahası Emevî monarşizmi beraberinde getirdiği dünyevîleşme, israf ve gösterişe dayalı şehir hayatı müslümanların aşına olmadığı, Hz. Peygamber ve dört halife dönemlerinde görülmemiş, İslam'ın da tasvip etmediği bir yönetim şekliydi. Gerek yönetimlerini gerekse o dönemde zulüm derecesinde meydana gelen haksız ve tatsız olayları meşru ve kendilerini masum göstermek için 'olup biten her olay ilahî takdirin bir gereğidir, biz sadece bir vasıtayız'³ şeklinde savunan ve bu fikri giderek devlet politikası haline getirmeye çalışan Emevîler, iman ve kader gibi iki temel sorunun toplumun gündemine yerleşmesine neden olmuşlardır. Bir başka söyleyişle insanın kendi fiillerini özgür iradesiyle mi yoksa aşkın bir kudretin etkisi altında kalarak mı yaptığı

³ İrfan Abdülhamid, **İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları**, çev. Saim Yeprem, İstanbul 1981, s.89.

ya da ilahî takdirle insan fiillerinin ilişkisinin nerede başlayıp nerede bittiği ve sorumluluğunun boyutlarının nelerden ibaret olduğu hep tartışılmıştır.

(4) Âyetlerin Yorumu: Altı bin üç yüz küsür âyetten oluşan Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı âyetler muhkem, yani tartışmaya ve yoruma gerek göstermeyecek kadar açık ve sarîh olduğu; bazılarının ise müteşâbih, yani ehliyet, liyakat ve iyi niyet sahibi kimseler tarafından açıklanıp yorumlanmasının gerektiği bizzat Kur'ân-ı Kerîm tarafından bildirilmektedir.⁴ Kuşkusuz bu da insan aklına ve vahiyle aydınlanan özgür düşünceye saygının bir ifadesi olduğu kadar toplumda ortaya çıkacak yeni hadiselerin çözümünde bir serbestlik alanı oluşturmaktadır. Ne var ki Sahabe nesli müteşâbih âyetlerin yorumlanmasına gerek duymamış ve üzerinde de durmamıştır. Ancak İslam'ın yayıldığı coğrafyada biri cehaletten diğeri art niyetten kaynaklanan iki büyük tehlike söz konusuydu. İlki ehliyet ve liyakati bulunmadığı halde müteşâbih âyetleri gelişi güzel yorumlayarak dinî akîdeyi zedeleme, ikincisi ise bilerek İslam'ı tahrife yönelik sinsî faaliyetler şeklinde kendini göstermesi söz konusuydu. Bu gibi tehlikeleri daha baştan bertaraf etmek üzere Kur'ânî ilimlere hakkıyla vakıf olan (ilimde rûsûh kazanmış) ulemânın söz konusu müteşâbihleri İslam'ın ruhuna uygun olarak yorumlama zarureti ortaya çıkmıştı. Öte yandan standart olmayan insan aklı devreye girince ister istemez birbirinden farklı bazen de birbiriyle çelişen hatta zıt olan yorumları doğal saymak gerekir. İşte kelim tarihinde Ehl-i Sünnet dışı sayılan Mücessime, Müşebbihe, Muattıla gibi akımlar müteşâbihlerin yorumu neticesinde şekillenmişlerdir. Dolayısıyla söz konusu âyetlerin yorumu da kelim gibi bir ilmin ortaya çıkmasını hazırlayan etkenlerden biri sayılmaktadır.

b. Dış Etkenler

(1) Yabancı Kültürlerle Karşılaşma: Bilindiği gibi Hz.Ömer'in hilafeti döneminde önemli fetih hareketleri gerçekleşmiş, bu sırada çağın iki büyük imparatorluğu olan Sâsânî ve Bizans'la yapılan savaşlarda Sâsânî İmparatorluğu tamamen ortadan kaldırılmış, Bizans ise Kuzey Afrika'da egemenliğini bütünüyle yitirirken, doğuda Filistin ve Suriye topraklarını kaybetmişti. İlk çağlardan beri çeşitli medeniyetlerin ve kültürlerin boy verip serpildiği bu coğrafya Yahudilik,

⁴ Âl-i İmrân, 7.

Hıristiyanlık, Sabîlik, Zerdüştlük, manişezim gibi dinlerin ve bu dinlere ait çeşitli mezheplerin; İskenderiye Okulu'nun teşekkülünden itibaren bilimsel gelişmelerin; Eflâtun ve Aristo felsefelerinin yanında Yeni Eflâtunculuk, Yeni Pisagorculuk, sanal olmakla birlikte köklü bir mistik akım olan Hermetizm'in arenasıydı. Belirtmek gerekir ki yeni bir din ne kadar güçlü ve heyecanlı olursa olsun yayıldığı bölgelerdeki din, düşünce ve kültürlerden bir şekilde etkilenmesi kaçınılmazdır. Yeni ortaya çıkan bir dinin karşılaşacağı en büyük tehlike veya sakıncalı durum da bu olsa gerek. Çünkü özellikle felsefe ile tanışan ve onunla hesaplaşan Yahudilik ve Hıristiyanlık diyalog konusunda oldukça deneyimliydi. Fikir jimnastiğine sahip olan bu teologlarla yapılan tartışmalarda İslam'ın üstünlüğünü ortaya koyabilmek için bilginin yanında fikrî bir disipline ihtiyaç vardı. Bu ihtiyacı ilk karşılayanların Mutezile kelamcıları olduğunu burada belirtmek durumundayız. Hatta Sahabe döneminde gerçekleşen fetihler esnasında özellikle müslüman komutanlarla hıristiyan din adamları arasında Hz. İsa'nın mahiyeti ve İncillerin tahrifi gibi meseleler üzerinde soru-cevap şeklinde bir seri tartışmanın yapıldığı tarihen sabittir. Bunlar arasında Ortodoks kilisesinin Şam'daki en önemli temsilcisi olan Yahya ed-Dımeşkî'nin (Ionnes Damaskenos) İslam'a karşı reddiye yazan ilk hıristiyan teolog olduğu kabul edilir.⁵ Tarihi gelişim içinde bu iki dinin bilginleri arasında karşılıklı reddiyelerin devam ettiği görülmekte, dolayısıyla İslam'ın orijinalitesini zedeleyecek türden iddiaları belli bir yöntem ve üslupla cevaplandırmak kelamın varlık nedenleri arasında sayılmaktadır.

(2) Bi'datlar: Kelamın ortaya çıkışını hazırlayan bir başka etkenin de İslam'ın inanç, ibadet, ahlâk ve hayat tarzıyla kısmen de olsa bağdaşmayan bir takım telakkîlerin İslam'a yeni girmiş olan müslümanlar arasında görülmüş olmasıdır. Yeni bir dini kabul eden kimsenin bu dinin genel ilkelerin ve ritüelleriyle önceki inancı arasında bir mukayese yapacağı psikolojik bir gerçekliktir. Ne var ki insanın alışkanlarından ve inançlarından büsbütün kopması imkânsız değilse bile gerçekten güç bir olaydır. Dolayısıyla bu yeni müslümanların eski inançlarından kaynaklanan bazı alışkanlıklarını devam ettirmeleri kendi manevi hayatları için bir tehlike olduğu kadar İslam'ın yozlaştırılması anlamında da büyük sakınca taşımaktaydı. Bu

⁵ Casim Avcı, **İslam-Bizans İlişkileri**, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s.126.

tehlikenin farkına varan İslam büyükleri –özellikle kelim âlimleri– bid’at diye ifade edilen anlayışların önüne geçmek üzere akâid esaslarını belirlerken bu hususun da üzerinde durmuşlardır. İslam toplumunun gündeminde bir problem olarak duran bid’atla mücadele etme ve bu konuda müslümanları uyarma görevi yine kelamcılara düşüyordu.

2. Kelam Akımlarının Ortaya Çıkışı

Hicrî I. asrın ortalarından itibaren yukarıda belirttiğimiz meseleler etrafında yapılan tartışmalar giderek kelamda birçok akımın (ekol) ortaya çıkışını hazırlamıştır. Bu arada büyük günah ve kader meselesinin öncelikli olarak ele alındığını, belli başlı mezheplerin bu sorun üzerine yoğunlaştığını görmekteyiz. Akideyi ilgilendiren bu ve benzeri sorunlar üzerindeki spekülasyonlar öncelikle Cebriyye ve Kaderiyye akımlarının ortaya çıkışını hazırlamış, nihayet Mutezile’nin teşekkülüyle de kelam tam bağımsız bir ilim olarak vücut bulmuştur.

a. Cebriyye: Ca’d b. Dirhem (118/736) ve Cehm b. Safvân (128/745) tarafından kurulan bu akım, insanın kudret ve iradesini hiçe sayan, bütün fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu ileri süren aşırı bir fırka olarak kelam tarihinde yerini almıştır. Şehristânî, Cebriyye’nin görüşleriyle ilgili olarak Kısmi Cebriyye ve Mutlak Cebriyye şeklinde ikiye ayrıldığını, Kısmi Cebriyye’nin kulun fiili gerçekleştirmede kudretinin bulunduğunu fakat bu kudretin fiilin üzerinde bir tesirinin olmadığını; Mutlak Cebriyye’nin ise kulun hiçbir konuda kudret ve irade sahibi olabileceğini kabul etmediğini iddia eder.⁶ İnsanı sıradan bir canlı hatta bir nesne düzeyine indiren Mutlak Cebriyye akıl ve irade gücünün gerektirdiği sorumluluk ve yükümlülüğü yorumlamada hayli başarısız olmuş, ceza ve mükâfat konusunu da kendi zorunluluk anlayışları çerçevesinde ele almaya çalışmıştır.

Kaynakların bildirdiğine göre Cebriyye akımının gerek ortaya çıkışının gerekse serpilip yayılmasının arkasında dönemin siyasî otoritelerinin etkisi söz konusudur.

⁶ Şehristânî, **el-Milel ve’n-Nihal**, yayına hazırlayan: Mehmet Dalkılıç, çev.: Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008, s.85.

Çünkü istişare ve seçim esasına dayalı olan İslam hilafeti, Muaviye eliyle bir saltanata dönüştürülmüş ve buna karşı çıkan müslümanlar takip sonucu ağır işkencelere maruz bırakılmıştır. Özellikle Kerbela faciasında Hz. Hüseyin'in şehadeti ve Ehl-i Beyt mensuplarına yapılan yürek yakıcı muameleler toplumda Emevî yönetimine karşı büyük bir tepkiye vesile olmuştu. Yaptıkları bu haksızlıkları mazur göstermenin ve haklılıklarını ortaya koymanın en çıkar yolu kadere sığınmalarıydı. Dolayısıyla demek istiyorlardı ki 'bizi iktidara getiren ilahî takdirdir, o halde hiçbir müslüman ilahi takdire karşı çıkamaz.'

Cebriyye'nin ortaya çıkışıyla ilgili olarak klasik kaynakların verdiği bu bilginin müsteşrikler tarafından da benimsendiği görülmektedir. Ne var ki İrfan Abdülhamid bu konuda Emevî yöneticilerinin etkisinden ziyade Kur'an-ı Kerîm'de birçok ayetin ilahi kudret ve iradenin her şeyin fevkinde ve belirleyici olduğuna, dini hassasiyetin de kayıtsız şartsız bu mutlak iradeye samimiyetle teslim olmayı gerektirdiğine; dolayısıyla bunun arkasında siyasi bir etken aramanın gereksizliğine dikkat çekmektedir.⁷ Her ne şekilde yorumlanırsa yorumlansın insan var oldukça bu sorun üzerindeki tartışmalar sürüp gidecektir. Şu var ki toplumda bilgi ve kültür düzeyi sığ olanların cebir akidesine, yüksek düzeyde eğitim görenlerin ise Mutezile'ye daha yakın durduklarını görmekteyiz.

Ali Sami en-Neşşâr'ın da belirttiği gibi özellikle Cehm b. Safvan ve öğrencilerinin elinde gelişip sistemleşen, hatta Cebriyye'nin giderek Cehmiyye diye anılmasına yol açan bu çalışmalar, İslam düşünce tarihinde çok önemli bir yere sahiptir. Zira İslam'a karşı gerçekleştirilen fikrî saldırılara hadislerle cevap vermenin yetersiz kaldığını gören Cehm, tevil metodunu kullanan ilk düşünür olmuştur.⁸ Ayrıca kelimada hararetli tartışmalara neden olan hüsün-kubuh meselesini ilk olarak Cehm b. Safvân gündeme getirmiş; bir şeyin (söz, fiil veya davranış) iyi ve güzel ya da kötü ve çirkin olduğunu belirleme yetkisinin vahiyden önce akla ait olduğunu, vahyin ise aklın yargısını pekiştirici ve destekleyici bir rol üstlendiğini iddia

⁷ İ. Abdülhamid, **a.g.e.**, s.280.

⁸ Ali Sami en-Neşşâr, **İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu**, çev.: Osman Tunç, 2 cilt, İnsan Yayınları, İstanbul 1999, II, 97.

etmiştir.⁹ Bununla beraber Mutezile'nin ele aldığı sıfatlar, kelamullah, ru'yetullah ve iman gibi problemler hakkında Cehm b. Safvân'ın benzer görüşler ortaya koyması, dahası bu konulara girmiş olması bile, bazı düşünürlerin kelam tarihini Cebriyye ve Kaderiyye ile başlatmalarını destekleyecek unsurlar olarak kabul edilebilir.

b. Kaderiyye: Kelamda kader konusunu tartışma gündemine getiren ilk âlimin Ma'bed el-Cühenî(80/699) olduğu konusunda görüş birliği vardır. Kader, ihtiyâr ve irade sorununu kendi açısından ele alan el-Cühenî'yi Gaylân ed-Dımeşkî(126/743) takip etmiş ve Kaderiyye akımı bu iki düşünürün fikirleri çerçevesinde şekillenmiştir. Bu sorunu irdeleyen müsteşriklerin çoğunun Kaderiyye'nin görüşlerini hıristiyan teolojisine dayandırma çabası içinde olduklarını görmekteyiz. Fakat onlar bu iddialarını destekleyecek herhangi somut bir delil ortaya koymuş değildirlere. Bu konuda müsteşriklerin delil olarak ileri sürdüğü başlıca kaynak, Yahya ed-Dımeşkî'nin hür irade ve Tanrı'nın adaleti ilkesi üzerine yazdığı bir yazıdır. Buna göre eğer insan hür değilse, kötülük yapan kimseleri cezalandırmada yahut cezalandırmayı emretmede Allah'ın haksız olması söz konusu olacağından irade hürriyeti kaçınılmazdır.¹⁰ Ne var ki Josef van Ess, Kaderiyye'nin irade hürriyeti ile ilgili görüşlerinin bu kaynağa dayandırılmasını tutarsız bulmaktadır. Zira Yahya ed-Dımeşkî bu görüşlerini Emevî sarayındaki görevinden emekli olup St.Sabas manastırına çekildikten sonra kaleme almıştır.¹¹ Bununla beraber, tarihi arka planından da anlaşılmalıdır ki müslümanlarla hıristiyanlar benzer meseleleri benzer kaynaklara dayanarak ele almışlardır. Kader konusundaki durum da bundan farksız değildir; dolayısıyla iki semavi dinin ilahî ve beşerî irade konusunda birbirine yakın fikirler ortaya koyması da gayet doğaldır. Kaldı ki dönemin şartları ve problemleri dikkate alındığında, kader ve irade konusunda birtakım açılımların şart olduğu, Ma'bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dımeşkî'nin de bu amaçla toplumu uyarma rolünü üstlendiği görülmektedir. Öyle anlaşılıyor ki cebri düşünceye dayalı Emevî iktidarının yıkılması için fikrî mücadelede bulunan el-

⁹ a.e. , II, 110.

¹⁰ H.Austryn Wolfson, **Kelam Felsefeleri**, çev. Kasım Turhan., Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, s.473.

¹¹ Josef van Ess, "İslam Kelamı'nın Başlangıcı", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XLI, 413.

Cühenî ve ed-Dımeşkî, son derece cesurca hareket etmiş; zulüm ve baskılara karşı seslerini yükseltmekten ve halkı bu tehlikelere karşı uyardıktan kaçınmamışlardır.

Her şeyden önce Kaderiyye'nin kader ve ihtiyar hakkındaki görüşlerinin temelinde ilahî adalet ilkesi bulunmaktadır. Onların Emevî saltanatına muhalif siyasi söylemleri de yine ilahî adalet esasına dayanmaktadır. Kadı Abdülcebbâr'ın Tabakât adlı eserinde aktardığına göre Gaylân ed-Dımeşkî Emevî sultanı Ömer b. Abdülaziz'e yazdığı mektupta¹² Allah'ın verdiği emri yerine getireni cezalandırmasının, kullarına taşıyamayacakları yük yüklemesinin, insanları zalim olmaya sevk etmesinin mümkün olmadığını vurgulayarak, iktidar sahiplerinin aşırı tutumlarının, uyguladıkları baskı ve zulümlerin Allah'ın fiili olamayacağını söyleyerek, bu durumun ilahî adalete aykırı olduğunu belirtmiştir.

Kaderiyye'nin irade ile ilgili görüşlerini şu şekilde özetleyebiliriz: insan yapacağı fiillerini kendisi planlar, irade eder; ardından yine kendi gerçekleştirir; bu fiilin gerçekleşmesinde Allah'ın herhangi bir katkısı ve yönlendirmesi söz konusu değildir. Ayrıca Allah fiilin gerçekleşmesinden önce onu ezeli olarak bilmez; ancak insan o fiili meydana getirdikten sonra bilebilir. H. Austryn Wolfson bu görüşe ek olarak Kaderiyye'nin insanın fiillerini diğer varlıklardan ayırdığını, insan dışındaki tüm varlıkların fiillerinin Allah'ın mutlak kudretiyle gerçekleştiğini kabul ettiklerini bildirir.¹³

İrade hürriyeti ve ilahî adalet ilkesinin yanında İslam'ın dinamizmi sayılan 'iyiliği emredip kötülükten men etme' düsturunu da Mutezile'den önce gündemine almış olan Kaderiyye, bu nedenle tarihi kaynakların genelinde Mutezile ekolünün selefi olarak kabul edilmiştir. Tabiînden olan büyük âlim Hasan-ı Basrî'nin (110/728) de kaderî olduğuna dair görüşler mevcutsa da yaygın olan yaklaşım onun ilk önce kaderî görüşü kabul edip ardından terk ettiğidir. Kaderî görüşü terk edişinin sebebinin Emevîlerin baskısı olduğu da iddialar arasında yer almaktadır.¹⁴

¹² en-Neşşâr, **a.g.e.**, II, 75-76.

¹³ H. A. Wolfson, **a.g.e.**, s.470.

¹⁴ en-Neşşâr, **a.g.e.**, II, 69.

Bilindiği gibi İslam toplumunun yöneticilerinin içinde buldukları durum, Kaderiyye'nin ortaya çıkışının sebebi olmuştur. Bu yüzden akımın gelişip yayılmasında birtakım siyasi etkenlerin bulunduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak siyasî bir kökeninin olması, bu akımın itikadî bir altyapısının olmadığını göstermez. Nihayetinde siyasî açılımları da toplumun dinin öngördüğü şûra ve seçimle yönetilmesi gibi halis bir niyete dayandığı tartışma götürmez bir gerçektir.¹⁵ Ayrıca Kaderiyye'nin Cebriyye'nin antitezi olarak ortaya çıkması da bu konuda bir orta yolun bulunmasına önayak olduğundan dolayı önemli sayılmaktadır. Dolayısıyla İslam toplumunda kader, ilahî irade ve kudret meselesi giderek sosyal, siyasi ve dini problemlerin içinde ele alınmaya devam etmiş ve kelâmın başlıca problemlerinden biri olmuştur. Ayrıca Kaderiyye akımının da zamanla Mutezile içinde eridiği ve görüşlerinin bu akımın temel değerlerinin oluşmasına önemli katkıda bulunduğu kabul edilmektedir.

c. Mutezile: Hz. Peygamber'in vefatı ile gündeme gelen bazı sorunlar giderek toplumda yaygınlık kazanınca akâid meselelerinin makul ve tutarlı bir yöntemle ele alınmasının gerekliliği Haşviyye, Mücessime, Müşebbihe gibi aşırı akımların ortaya çıkarak toplumun belli bir kesiminde kabul görmesiyle belirginleşmiş; Emevî saltanatının kutuplaşmalara neden olan faaliyetleriyle de kaçınılmaz olmuştur. Hicrî I. asrın sonlarına doğru ortaya çıkan Kaderiyye ve Cebriyye akımları kader, ilahî sıfatlar ve kelâmullah gibi problemleri tartışma gündemlerine almış; fakat özgün bir sistem oluşturma çabasından çok birbirlerine karşıt görüşlerin savunulması şeklinde kendilerini göstermişlerdir. Bu akımlarda kelâm ilminin örneklerini görmekteyse de ilk sistemli akımının Mutezile olduğunu söylememiz daha uygun olacaktır. Yukarıda belirttiğimiz gibi bazı kaynaklarda Mutezile'nin Kaderiyye'nin devamı olarak geliştiğine dair görüşler mevcuttur. Bu itibarla Mutezile'nin ne zaman teşekkül ettiğinin tespiti önem taşımaktadır; dolayısıyla bu ismi ne zaman ve neden aldığına ilişkin rivayetlere bir göz atmamız yararlı olacaktır.

¹⁵ a.e., II, 80.

Tarihi kaynaklarda Mutezile adının ilk kez kullanımına ve kelimelik akımı olan Mutezile'nin bu isimle anılmasına ilişkin farklı rivayetlerin bulunduğu; Mutezile isminin ilk olarak Cemel Vakası ve Sıffin Savaşı'na katılmayarak tarafsız kalmayı tercih edenler için kullanıldığı bilinmektedir.¹⁶ Ne var ki sistem olarak Mutezile'nin bu kimselerle herhangi bağlantısı söz konusu değildir. Zira fikir birliği bulunan konular üzerinde farklı görüş bildiren kimselerin toplum tarafından Haricî ve Mutezilî olarak nitelendirilmesi yaygın bir anlayıştır. Ali Samî en-Neşşâr'ın da ifade ettiği gibi¹⁷ bu ismin kelimelik akımı için kullanılmaya başlanmasına dair yaygın olarak aktarılan üç rivayet dikkate değer ve önemlidir. Tarih araştırmacılarınca en kabul görmüş olan yaklaşıma göre Vâsıl b. Atâ(131/748), büyük günah işleyen kimsenin durumuyla ilgili hocası Hasan el-Basrî'yle görüş ayrılığına düşerek kendi ders halkasını oluşturmuş; bunun üzerine Hasan el-Basrî 'Vâsıl bizden ayrıldı' (i'tezele'l-Vâsılı annâ) diyerek Mutezile isminin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Diğer bir görüşte 'fasık' kabul edilen büyük günah işlemiş kimsenin durumu hakkında Vâsıl'ın ümmetin genelinden farklı bir görüş ortaya koyması üzerine, genel dini kabule aykırı anlamında Mutezilî olarak adlandırıldığı ifade edilir. Üçüncü olarak Vâsıl'ın arkadaşı Amr b. Ubeyd'le (144/761) ilgili rivayet şöyledir: Katade b. Diame es-Sudûsî (117-118), Hasan el-Basrî'den ayrıldığından habersiz olarak Amr b. Ubeyd'in dersini dinlemek istemiş; fakat aykırı görüşler anlatıldığını işitince Amr ve öğrencilerini Mutezilî olarak nitelemiştir. Bütün bunlar Mutezile teriminin öncelikle kim tarafından kullanıldığının açıkça belli olmadığını göstermektedir. Bununla birlikte Vâsıl veya Amr'a karşı olan kimselerin onları dışlamak ve aşağılamak üzere Mutezilîlikle suçladıkları bir gerçektir. Ancak burada bizim için önemli olan bu ismi kimin verdiği değil; ne zaman ve Vâsıl'ın hangi görüşüne binaen verdiği. Dikkate alınması gereken husus, akâid meselelerinde farklı bir açılamda bulunan Vâsıl b. Atâ'nın, görüşlerini savunmak için bağımsız bir hareket oluşturduğu ve arkadaşı olarak bilinen Amr b. Ubeyd'in de Hasan el-Basrî'nin yanından ayrılarak ona katılmasıyla Mutezile okulunun temellerini atmış olduklarıdır. Şunu da belirtmek gerekir ki kim ne sebeple ortaya atmış olursa olsun Mutezile akımının bu ismi yadsımayıp 'sapkın mezheplerden ayrılmış' anlamında benimsedikleri

¹⁶ a.e., II, 162-163.

¹⁷ a.e., II, 158-161.

görülmektedir. Bununla birlikte Hicrî I. asrın sonlarında ortaya çıkmış bu akımın temsilcileri, kendilerine Ashabü't-Tevhîd ve'l-Adl ismini uygun görmüşler ve metinlerinde daima bu ismi kullanmayı yeğlemişlerdir.

Bazı düşünürler, özellikle oryantalistler, Mutezile'nin Hicrî I. asırda şekillenmeye başladığını, fakat tam teşekküllü bir akım haline gelişinin Hicrî II. asrın sonuyla III. asrın başına tarihlendiğini iddia etmektedirler. Zira bu tarihlerde felsefe eserleri tercüme edilmeye başlanmış, Mutezilî düşünürler de bu metinler aracılığıyla felsefeyle tanışmış, oradaki bazı görüşlerden esinlenerek kelam ilmini ortaya koymuşlardır. Kelam tarihini bu bakış açısıyla ele alan W. Montgomery Watt da Hicrî I. asırda Mutezile'nin varlığından ve Vâsıl'ın kelam problemleri üzerine görüş bildirdiğinden söz edilebilirse de III. asra kadarki süreçte kelamın bağımsız bir ilim olarak ortaya çıktığına delil olacak nitelikte bir sistemden/yöntemden bahsetmenin söz konusu olmadığını; dolayısıyla Mutezile'nin asıl kurucularının Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd değil, Muammer (228/842), Ebu'l-Huzeyl (235/849), Nazzâm (231/845) ve Bişr b. Mutemir (210/825) olduğunu iddia etmektedir.¹⁸ Ancak bu fikre karşı çıkan müelliflerin de bulunduğunu belirtmemiz gerekir. Zira spekülâtif ilimler başlangıçta belli kavram veya problemler üzerinde yoğunlaşır, sonraki nesiller bunları yorumlayıp zenginleştirirken başka sorunları da katmak suretiyle aşama aşama bağımsız bir ilim haline getirirler. Kelamın da tarihi süreçte aynı çizgiyi izleyerek geliştiği ve Hicrî III. asırda tam bağımsız bir ilim haline geldiği görülmektedir. Şu var ki günümüzde bazı kelamcılar kelamı Mutezile öncesi kelam, felsefe öncesi Mutezile ve felsefî Mutezile şeklinde üç döneme ayırarak incelemenin daha sağlıklı bir yöntem olduğunu ileri sürmektedirler.¹⁹ Biz çalışmamızın planına bağlı kalmak suretiyle Mutezile'nin görüşlerini temellendirmede göz önünde bulundukları meseleleri akli önceleyerek nasıl ele aldıklarına örnek olmak üzere onların ortak paydası sayılan usûl-ü hamse üzerinde duracağız.

Usûl-ü Hamse: Herhangi bir alanda farklı görüşler ortaya çıktığında genellikle tarafların birbirlerini eleştirmelerinin giderek suçlamaya ve dışlamaya kadar vardığı

¹⁸ W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh 1985 s. 46–47.

¹⁹ İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002, s.146.

bilinmektedir. Din söz konusu olunca durum daha bir nezaket ve önem arz etmekte, zaman içinde toplumun çeşitli kesimlerinde yankı bularak kaosa neden olabilmektedir. Kalam üzerindeki görüş ayrılıklarının da dini duyarlılık taşıyan kimseler arasında birtakım huzursuzluklara yol açtığı, özellikle ulemânın Mutezilî fikirleri benimseyenleri ağır bir dille suçladıkları tarihi bir gerçektir. Öte yandan diğer akımlarla Mutezile'nin bazı görüşlerinin örtüşmesinden dolayı kimin Mutezilî olduğunu tespit etmek güç bir hal almış; diğer akımların yanlış fikirlerinin savunucusu olarak kabul edilme tehlikesinden kurtulmak isteyen Mutezilî âlimler de akıma mensubiyetin esaslarını belirlemeyi gerekli görmüşlerdir. Nitekim Ebu'l-Hüseyin Hayyât el-Mutezilî (300/913) de "Hiçbir kimse şu beş temel esasa topluca inanmadıkça Mutezilî ismini almaya hak kazanamaz: Tevhîd, adl, va'd ve vaîd, menzile beyn'el-menzileteyn, emr bi'l-maruf nehy ani'l-münker. Bir insanda bu hasletler kemalini bulursa işte o insan Mutezilîdir."²⁰ diyerek Mutezilî olmanın şartlarını belirlemiştir. Fakat W. Montgomery Watt beş ilkeyi kabul etmenin Mutezilî olmanın şartı sayıldığını ilk olarak el-Hayyât'ın değil Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın tespit ettiğini söylemektedir.²¹

Bilindiği üzere tevhid akidesi İslam'ın omurgasını teşkil etmektedir. Zâtıyla Bir, sıfatlarıyla kâmil ve aşkın olan Allah beşerî aklın ürünü olan her türlü tasavvur ve benzerlikten münezzeh olduğundan O'nu birliği ve kemaliyle bağdaşmayan herhangi bir şeyle nitelemek tevhid akidesini zedeleyen bir tavır sayılacaktır. Dolayısıyla dışarıda Hıristiyan ve Yahudi akidesinin, içeride ise Haşviyye ve Şii akımlarının Allah'a cismiyyet izafe etme girişimleri Mutezile'yi İslam'ı savunmaya sevk etmiş, bu bağlamda onları Allah'ın bu gibi niteliklerden uzak olduğunu temellendirme düşüncesine yöneltmiştir.²² Şimdi, dönemin şartlarını ortaya koyan bu bilgiler ışığında usûl-ü hamse'yi ele alabiliriz.

²⁰ İ. Abdülhamid, **a.g.e.**, s.105

²¹ W. Montgomery Watt, **a.g.e.**, s.48

²² en-Neşşâr, **a.g.e.**, II, 239-240

(1) Tevhîd

Mutezile'nin mezhep olarak 'beş ilke' etrafında şekillenmesi Hicrî III. asırda tamamlanmışsa da bu esaslardan bazısının Vâsıl b. Atâ'dan itibaren toplumun gündeminde bulunduğu yukarıda izah edilmişti. Nitekim tevhîd ilkesi hakkında Vâsıl'ın görüşleri kendisinden sonra gelen Mutezilîlerce de benimsenmiş ve geliştirilmiştir. Şehristânî'nin bildirdiğine göre Vâsıl b. Atâ, Allah'ın zatından başka sıfatlarının bulunduğunu kabul etmenin iki ilâhın varlığını kabul etmek kadar sakıncalı olacağını, böyle bir anlayışın Kur'an'ın titizlikle üzerinde durduğu tevhid akidesini zedeleyerek politeizme kadar varacağını iddia etmiştir.²³ el-Hayyât ise bu konudaki görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir: Şayet Allah zâtından ayrı bir ilim ile bilmiş olsaydı, o bilgi ya ezelî ya da sonradan olacaktı. Ezelî olması imkansızdır; çünkü böyle bir anlayış iki ezelin varlığını kabul etmek anlamına gelecektir ki bu da politeizmdir. Eğer sonradan oluşan bir bilgiyle bilmiş olsaydı, o bilgi ya kendi zâtında ya başka bir yerde ya da mahalsiz olarak bulunacaktı. Kendi zâtında gerçekleşmiş olsa Allah'ın zâtının sonradan olan şeylere mahal olmuş olması gerekirdi ki sonradan olanı taşıyanın kendisinin de sonradan olması söz konusu olacaktır. Bu da ezellikle çelişen bir durumdur. Allah o bilgiyi zâtının dışında başka bir yerde gerçekleştirmiş olsaydı, o zaman Allah değil o yer âlim olacaktı. Bilgi bir nitelik olduğuna göre ortaya çıkması için onu bir taşıyanın bulunması gerekmekte, dolayısıyla taşıyıcısı bulunmayan bir bilginin varlığından söz edilememektedir.²⁴ Öte yandan tevhid ilkesine hanel gelir endişesiyle Mutezile'nin ilâhî sıfatları yok sayması onları tamamıyla inkâr ettikleri anlamına gelmemektedir. Çünkü temelde Mutezile zât ile sıfat ayırımına yanaşmamakta, daha doğrusu sıfatları zâta indirgemektedir.²⁵ Bununla birlikte Mutezile'nin ezeli sıfatları inkâr etmesi başka problemleri de beraberinde getirmiş, Kur'an'ın mahlûk olduğu ve Allah'ın görülmesinin imkânsızlığı gibi genel dini kabullere aykırı birtakım fikirler Mutezile tarafından bu esasa dayalı olarak temellendirilmiştir.

²³ Şehristânî, **a.g.e.**, s.58-59

²⁴ İ. Abdülhamid, **a.g.e.**, s.262-263

²⁵ en-Neşşâr, **a.g.e.**, II, 242

(2) Adalet

Kader hakkındaki tartışmalar ekseninde ortaya çıkan adalet prensibi Allah'ın mutlak âdil oluşundan hareketle insanın kendi fiillerinin yapıcısı ve yaptıklarının sorumluluğunun sahibi olduğu üzerine kuruludur. Buna göre Allah'ın adaleti her insanın kendi fiillerinin yapıcısı olmasını gerektirir. Zira fiillerini Allah'ın yaratması halinde fiilin gerçekleştiği mahal olan bir alet durumunda kalmanın ötesinde insanın herhangi bir aktivitesi olmayacaktır. Bu da insanı sıradan bir canlı hatta bir nesne durumuna getirecektir ki bu Kur'ân'ın insanı yükümlü ve sorumlu saymasıyla bağdaşmamaktadır. Ayrıca irade olmayan insana ceza verilmesi Allah'ın zulüm ve haksızlık yapması anlamına gelecektir ki bu da Allah'ın adil olması ile çelişen bir yaklaşımdır.²⁶ Benzer bir görüşü Kaderiyye'nin savunduğunu önceki bölümde belirtmiştik. Ne var ki Mutezile adalet konusunda Kaderiyye'den bazı hususlarda ayrılmaktadır. İrfan Abdülhamid'in de ifade ettiği gibi Mutezile, Kaderiyye'nin aksine Allah'ın insanın fiillerini ezelde bildiğini kabul etmektedir.²⁷ Ayrıca insanın bir şeyi irade etmesi ve gerçekleştirmesi kendine özgü bağımsız bir kudret ile değil Allah'ın ona izin vermesiyle mümkündür. Nitekim Allah dileseydi herkes doğru yolu bulabilir ve fiillerini iyilik üzerine gerçekleştirirdi. Ancak böyle olsaydı imtihan, dolayısıyla da ceza ve mükâfat geçersiz olurdu.²⁸

(3) Va'd ve Va'id

Adalet ilkesinin bir neticesi olarak ortaya çıkan va'd ve va'id prensibi Allah'ın kötülük yapanı cezalandırmasının, iyilik yapana da mükâfat vermesinin kesin ve değişmez bir gerçek olduğu esasına dayanmaktadır.²⁹ Mutezile'ye göre insan aklı vahye ihtiyaç duymadan iyi ve kötüyü, güzel ve çirkini ayırt edebilme yetisine sahiptir. Dolayısıyla kişi fiilini gerçekleştirirken doğru ve yanlış bilmek ve ona göre hareket etmekle yükümlü olduğunu bilir. Bu da insanın fiilini iradesiyle iyi ya da

²⁶ Mir Veliyyüddin, "Kelamî-Felsefî Akımlar: Mutezile", **İslam Düşüncesi Tarihi**, 2 cilt, editör: M. M. Şerif, Türkçe Baskının Editörü: Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990, s.236; İlyas Çelebi, **a.g.e.**, s.164, İrfan Abdülhamid, **a.g.e.**, s.290-291.

²⁷ İ. Abdülhamid, **a.g.e.**, s.290.

²⁸ en-Neşşâr, **a.g.e.**, II, 256-257.

²⁹ İ. Abdülhamid, **a.g.e.**, s.108, İlyas Çelebi, **a.g.e.**, s.165-166.

kötü olarak gerçekleştirdiği sonucunu verir. İşte Allah'ın iyi işler yapana mükâfat, kötü işler yapana ceza vermesi de insanın kendi fiilini iyi ya da kötü olarak tercih etmesine bağlıdır. Allah'ın adil olması da bunun kaçınılmaz olarak gerçekleşeceğini göstermektedir.

(4) el-Menzile beyne'l-Menzileteyn

Mutezile'nin ortaya çıkış sebebi olarak kabul edilen bu prensip Vâsıl b. Atâ'nın görüşleri üzerinde temellendirilmiştir. Hicrî I. asırda gündemi meşgul eden büyük günah meselesi İslam toplumunda fikir ayrılıklarının çıkmasına sebep olmakta, bir taraf (Havâric) büyük günah işleyen kimsenin kâfir olduğunu ve cehenneme gideceğini iddia ederken diğer taraf (Selefiler) mümin olarak cennete gireceğini savunmaktaydı. Kaynaklarda sabit olduğuna göre müslümanların büyük günah meselesinde görüş birliğinde olduğu tek husus büyük günah işleyen kişinin fâsık olduğudur. Vâsıl, müslümanlar arasındaki bu ayrılığı bitirecek bir orta yol bulma gayretiyle büyük günah işleyen bu fiili sebebiyle mümin olmaktan çıkacağını, ancak kâfir olmadığına dair inkâr edilemeyecek deliller bulunduğu için de kâfir sayılmayacağını; bu esaslar itibarıyla kişinin yalnızca fâsık olup mümin ile kafir arasında bir konumda (el-menzile beyn'el-menzileteyn: iki yer arasında bir yer) bulunacağını ifade etmiştir.³⁰ Bu görüş bütün Mutezilî âlimlerce kabul edilmiş ve zamanla Mutezilî olmanın şartlarından birisi haline gelmiştir.

(5) Emr bi'l-Ma'ruf Nehy ani'l-Münker

Bilindiği üzere fert ve toplum ilişkileri söz konusu olduğunda İslam toplumun yararını her şeyin üstünde tutan bir din olduğu için bu konuda hukukî ve ahlakî düzenlemeler ve uygulamada temel ilkeler ortaya koymuştur. Mutezile inanç konusunda olduğu gibi ahlakî açıdan da disiplinli bir toplum yapısını öngördüğünden sosyal konularda bu disiplini gerçekleştirmek üzere herkese görev ve sorumluluk yüklemektedir. İşte beş ilkedен biri olan emr bi'l-mâruf nehy ani'l-münker bu gerçeğin özünü yansıtmaktadır. Toplumun dirlik ve düzenini sağlama ve sağlamlaştırılmada büyük önem taşıyan bu prensip, sadece Mutezilî değil tüm

³⁰ Şehristânî, a.g.e., s.60.

âlimlerce farz kabul edilen bir esastır. İyiliği emretme ve kötülükten sakındırma ya da iyiliğin yayılması, kötülüğün engellenmesine çalışmak anlamındaki bu önemli ilkeye, Mutezile tarafından bütün müslüman fertler için zorunluluk arz eden bir anlam yüklenmiştir. Görülmektedir ki Mutezile bu ilkeyle toplumun hürriyet ve adalet prensiplerini tatbik ederek sosyal hayatın düzenini ve eşitliğin tesis edilmesini hedeflemiştir.³¹ İlk Mutezilî âlimler tarafından son derece samimi bir niyetle İslam'a hizmetin bir unsuru olarak ortaya konan bu prensip başlangıçta iç ve dış tehlikelerle mücadele etmede kullanılmış ve büyük başarılar kazanılmasını sağlamışsa da zamanla devlet yönetiminde söz sahibi olan bu akımın mensuplarının kendi görüşlerini benimsemeyen müslümanları da hedef aldığı ve kendi ilkelerini dayatmak suretiyle kötüye kullandıkları da bilinmektedir.³²

d. Eş'âriyye

İslam toplumunda kelim Hicrî IV. asra kadar başlıca Mutezile akımı tarafından temsil edilen bir ilim olarak varlığını sürdürmüştür. Bu sebeple Mutezile'nin görüşlerine yöneltilen eleştirilerden kelim de payını almakta; öyle ki Kur'an ve Sünnet kaynağından taviz vermeyen, nasları akılla yorumlamayı reddeden Haşviyye/Selefiyye kelamı dinden uzaklaştıran bir ilim olarak kabul etmekteydi. Bu tehlikeden kurtulmanın biricik yolu da Kur'an ve Sünnet'e sıkıca bağlı kalarak Mutezile'nin yaptığı gibi aklî yorumlamalara girmemektir. Aklın standart olmayışını dikkate alarak nasları aklî yorumlara tabi tutmanın murâd-ı ilâhîye ters düşebileceğini, toplumun zihnini karıştırmanın yanında giderek kaynaktan uzaklaşma tehlikesini beraberinde getireceğini düşünen Haşviyye/Selefiyye anlayışının Eş'âriyye'nin ortaya çıkışına kadar Ehl-i Sünnet olarak anıldığını belirtmek durumundayız.

Mezhebin kurucusu Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî (324/935) kaynakların bildirdiğine göre kırk yaşına kadar Mutezilî olarak yaşamış, hatta akımın önde gelen âlimlerinden birisi kabul edilmiştir. Ancak o 300/912 yılında Mutezile'yi terk ederek Ehl-i Sünnet akidesini benimsediğini halkın huzurunda ilan etmiş ve Ahmed b. Hanbel'e tabi

³¹ İrfan Abdülhamid, **a.g.e.**, s.108.

³² İlyas Çelebi, **a.g.e.**, s.167-168.

olmayı istemiştir.³³ Ne var ki Mutezilî iken savunduğu görüşleri eleştirdiği, Mutezilîlerle fikir tartışmalarına girerek Ehl-i Sünnet'i müdafaa ettiği halde akılı bilginin kaynaklarından biri olarak kabul etmekten vazgeçmemesi sebebiyle İbn Hanbel ve öğrencileri tarafından beklediği ilgiyi görmemiştir. Bunun üzerine el-Eş'ârî Mutezile ile Selefîyye arasında, akılı önemsemekle birlikte nakli önceleyen bir anlayış ortaya koymuş; onun bu tavrı giderek Ehl-i Sünnet'in temel görüşü kabul edilmiştir. el-Eş'ârî'nin bu ılımlı yaklaşımı zamanla kelamın sadece Mutezile'ye ait, dinden sapsulara yol açacak rasyonalist bir ilim olduğu iddiasının çürütmesine, böylece bir çok âlimin onun görüşleri etrafında birleşerek Eş'âriyye akımının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu akımın en meşhur temsilcilerini Bâkîllânî (403/1013), İbn Fûrek (401/1010), Ebu İshak el-İsferâyînî (418/1027), Abdülkâhir el-Bağdadî (429/1037) ve İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî (478/1085) olarak sıralayabiliriz. Konumuzun dışına çıkmamak için Mutezile bahsinde olduğu gibi biz burada sadece akımın görüşlerine kısaca değineceğiz.

Öncelikle Mutezile'nin birtakım görüşlerinin el-Eş'ârî'yi tatmin etmediğine ve bu yüzden onlarla hangi konularda görüş ayrılığına düştüğüne kısaca göz atmak yararlı olacaktır.

i. Allah'ın zât ve mahiyetini bilmek ve O'nun sonsuz kudretini ihata etmek mümkün olmamakla birlikte insanın gönülden inanıp bağlandığı O yüce varlığın yakınına sokulmak için sıfatların bulunduğunu kabul etmek beşeri mantığın bir gereğidir. Sıfatsız bir Tanrı anlayışının insan zihninde olumlu bir iz bıraktığı söylenemez. Bu yüzden el-Eş'ârî ilahî sıfatların varlığını, bu arada kelamullahın da ezeli olduğunu söyleyerek Mutezile'den farklı bir görüşü temellendirmiştir.

ii. Âhiret ahvalini, zikri geçen cennet ve cehennem tasvirlerini ihtiva eden âyetlerin yoruma tabi tutulmadan olduğu gibi kabul edilmesinin gerektiğini ayrıca Allah'ın âhirette mümin kullarına görüneceğini savunur ki Ahmed b. Hanbel'in de görüşü böyledir.

iii. el-Eş'ârî Mutezile'nin 'insan kendi fiillerini kendi yaratır' şeklindeki temel savını reddederek insanın irade ve fiillerinin yorumuna daha makul bir açılım getirir.

³³ İrfan Abdülhamid, **a.g.e.**, s.148-149.

Daha önce Dırar b. Amr (200/815) tarafından ileri sürülmüş olan ‘kesb’ anlayışını benimseyerek güncelleştirmiş ve böylece insan fiillerinde Allah’ı devre dışı bırakan Mutezilî görüşe karşı çıkmıştır. Ona göre insanın her türlü fiilinin yaratıcısı Allah’tır. Fakat insan da tamamen pasif ve edilgin değildir. Şöyle ki görev ve sorumluluklarını yerine getirebilmesi için ilahî ve küllî irade karşısında cüz’î bir iradeye sahiptir ve bu yüzdende dinen yükümlü sayılmaktadır. Bununla birlikte Şehristânî’nin de belirttiği gibi yaratılmış kudretin yaratma fiiline bir etkisi yoktur.³⁴ Bir başka söyleyişle Allah insanın gerçekleştirmeyi istemesiyle o fiili yaratır. Demek oluyor ki el-Eş’ârî ne insanı iradeden yoksun sıradan bir nesne haline indirgeyen Cebriyye ne de bütün iradeyi insana vererek onu yarı-tanrı haline getiren Mutezile gibi düşünmekte bilakis insanın fiillerini seçme ve gerçekleştirmede küllî iradenin uzantısı olarak cüz’î iradeyi tanımaktadır ki kesb anlayışı da bundan ibarettir.

Böylece Mutezile’den ayrılarak kendi sistemini oluşturan el-Eş’ârî’nin İslam tarihindeki önemi ve etkisi tartışılmazdır. Onu önemli ve özel kılan hususa gelince el-Eş’ârî, diğer birçok âlimin aksine Mutezile’nin müteşâbih âyetleri yorumlamasını ve tevile başvurmasını eleştirirken kendisi de bu gibi âyetlerin anlamlarını tevil etmeksizin aklî metotlara başvurarak açıklamakta ve aklı inkâr etmeden de tevilin yanlışlığını ortaya koyabilmekteydi. Söz gelimi Kur’an’da geçen vecih(yüz), yed(el) ve daha başka müteşâbih lafızları Mutezile rıza ve kudret gibi tevhid akidesini zedelemeyen bir tarzda yorumlarken el-Eş’ârî böyle bir yoruma gerek duymadan ‘vecih ve yed’in bizim tasavvurumuzun üstünde, Allah’ın şânına yaraşır bir gerçekliğin ifadesi sayılması gerektiğini vurgular ki bu da bir aklî yorumdur; ama tevil değildir. Görülmektedir ki el-Eş’ârî’nin bu ılımlı ve mûnis yaklaşımı Ehl-i Sünnet akidesinin resmi görüşü olmuş ve Mutezile gibi sadece aklı esas alan düşünürlerin değil; aklı ihmal etmeden nasları önceleyerek de kelam yapılabileceğini göstermiştir. Nitekim felsefeden beslenen Mutezilî âlimlerle mücadelede Selefiyye’nin metotlarının yetersiz kaldığı görülmüş ve akılla naklin birini diğerine feda etmeksizin akâid alanında kullanılabileceği ortaya çıkmıştı.

³⁴ Şehristânî, a.g.e., s.92-93.

el-Eş'ârî'nin görüşleri zaman içinde sonraki nesiller tarafından geliştirilmiş; bilginin kaynağı ve güvenilirliği, Allah'ın birliği ve âlemin sonlu oluşunun akli delillerle ispatı ve kelamda kullanılan yöntemler üzerinde önemli çalışmalar ortaya konulmuştur. Bu çalışmalar kısa sürede kelamın dine aykırı bir ilim olduğu görüşünü tersine çevirmiş ve İslam akidesinin dış etkenlere karşı en iyi şekilde kelamla savunulacağı anlayışı âlimler arasında yaygın şekilde kabul görmüştür. Nihayet Mutezile'nin çöküş sürecine girmesi Eş'âriyye akımını Hicri IV. asır ve sonrasında kelamın temsilcisi konumuna getirmiştir.

Eş'âriyye ile benzer görüşler ortaya koyan ve kelam meselelerini Ehl-i Sünnet çizgisinde yorumlayan bir başka akım daha vardır ki o da Matürîdiyye'dir. Kısaca bu akımdan da söz ederek asıl konumuza geçeceğiz.

e. Matürîdiyye

Ehl-i Sünnet akidesinin gelişip olgunlaşmasında el-Eş'ârî yalnız değildi. O öncelikle Basra'da sonra da Bağdat'ta mezhebini oluştururken Semerkand'da da Ebu Mansur Muhammed el-Matürîdî (333/944) kelama dair meseleleri farklı bir bakış açısıyla ortaya koymaktaydı. Ne var ki Matürîdî'nin görüşleri başlangıçta büyük ölçüde Maverâünnehir bölgesinde yaygınlık kazanmış, genişleme fırsatı bulamamıştır. Bunun sebepleri üzerine kaynaklarda farklı yorumlar mevcutsa da el-Eş'ârî'nin öğretilerinin medrese programlarında yer alması ve bu sayede yaygınlaşması yanında Matürîdî'nin daha ziyade akla önem vermesi âlimlerin tepkisini çekmiş bulunuyordu. Fakat sonraki tarihlerde Matürîdiyye'nin İslam coğrafyasında tanınması ve yaygınlaşması Osmanlı âlimleri kanalıyla olmuştur ki onlar Hanefî ictihatını esas alması itibarıyla Matürîdîliği Eş'ârîliğe tercih etmişlerdir.

Her ne kadar Eş'âriyye ile Matürîdiyye arasındaki fark Mutezile ile Eş'âriyye arasındaki fark kadar bariz ve önemli değilse bile yine de üzerinde durulması gereken bazı tavır farklılıklarından söz edilmiştir. Meselâ Hanbelîliğin etkisiyle Eş'ârîler imanla amel arasında sıkı bir bağ bulunduğunu, dolayısıyla amellerin yani dini görev ve yükümlülüklerin yerine getirilmesiyle imanın artacağını, bunun ihmali neticesinde de imanın azalacağını savunurken, Matürîdîler imanla amel arasında kategorik bir fark gözeterek imanın dil ile ikrar ve kalp ile tasdikten ibaret olduğunu,

amelin ise ilahî emirlerin uygulanmasına yönelik bir hareket sayıldığını bu yüzden ikisinin ayrı şeyler olduğunu belirterek imanın artıp eksilmeyeceğini kabul etmişlerdir.

Söz konusu farklılıklardan biri de Matürîdiyye'nin insanın fiilleri meselesinde Mutezile'ye yaklaşarak, insanın fiili gerçekleştirme ya da gerçekleştirilmeme gücünün bulunduğunu iddia etmesidir. Bir üçüncü husus ise büyük günah işleyen konumuyla ilgilidir. Matürîdiyye büyük günah işleyen dinden çıkmayacağını ve cehennemde sonsuza kadar kalmayacağını savunurken, Eş'âriyye kişinin imandan çıkmayacağı hususunda Matürîdiyye ile hemfikirken onun cehennemde sonsuza kadar kalmayacağı konusunda kararsız gözükmektedir. Dördüncü fikir ayrılığına gelince iki akım da Allah'ın sıfatlarının zâtından ayrı olduğu meselesinde görüş birliği taşıdıkları halde Matürîdiyye bütün sıfatları ezelî kabul etmekte; Eş'âriyye ise yaratma sıfatını sadece Allah yaratırken var olan bir sıfat olarak değerlendirmektedir. Klasik kaynaklarda bu iki akım arasındaki öze ilişkin olmayan farklılıkları on ikiye kadar çıkarırlar vardır. Sunduğumuz bu özet bilgiden anlaşılacağı gibi Matürîdiyye Eş'âriyye ile Mutezile arasında makul bir konumda bulunmaktadır. Bir başka söyleyişle akıl-nakil ilişkisinde vahiy ile aydınlanan akli daha bir önceler gözükmeyle birlikte nakli temel bir kaynak olarak her şeyin üstünde tutmuştur.

I. Bölüm

Mütekaddimîn Döneminde Yöntem

A. Fıkhî Kıyas

Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslam toplumunun gündemine gelen ilk meselelerin genellikle hukukî (fıkhî) olduğunu, akâide ilişkin hususları ise Hz. Peygamber ve Sahabeden intikal ettiği şekliyle kabul etmeyi tercih ettiklerini, bu itibarla ilk müslüman âlimlerin bilhassa fıkhîta uzmanlaştıklarını yukarıda ifade etmiştik. Dönemin siyasi, sosyal ve kültürel gelişim ve değişimler, ulemânın âyetlerle sabit olan hukuk kurallarını yorumlayarak güncel meseleleri bu çerçevede değerlendirme ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Bu durum her yorumun farklı sonuçlara götürebileceği, aynı âyetin birden çok hükme konu edilebileceği endişesini beraberinde getirmiş; dolayısıyla âyetlerin belirli bir sisteme ve birtakım ilkelere uygun olarak yorumlanması ve vahyin ruhuna uygun hükümler çıkarılması için bir yönetime gerek olduğu anlaşılmıştır. Bu itibarla usûl-ü fıkıh ilmi teşekkül etmiş ve bu ilmin esasları, klasik kaynaklarca bildirildiğine göre, ilk olarak Ebu Hanife ve öğrencileri tarafından belirlenmişse de bu ilmin ilkelerini teorik bir çerçevede tespit eden ilk fakihin İmam Şafîi olduğu bilinmektedir.³⁵ Mutezile'nin kurucusu Vâsıl b. Atâ'nın da usûl-ü fıkıh ilmi hakkında görüş bildiren ilk düşünürlerden olduğunu Câhız'dan öğrenmekteyiz.³⁶ Buna göre Vâsıl, hakikate ulaşmanın Kur'an, Sünnet, akıl ve icmâ şeklinde dört kaynağının bulunduğunu bildirmekte ve fıkhîta izlenmesi gereken yönetime dair ipuçları vermektedir. Özetle ifade edersek, bizim için önemli olan ilk önce hangi âlimin usûl-ü fıkıhla iştigal ettiği değil, hukukta uygulanacak yöntemi belirlemeyi hedefleyen bu ilmin Hicrî I. asrın ilk çeyreğinden sonra hemen hemen bütün âlimlerin gündeminde bulunduğu ve bu hususun giderek yoğunluk kazandığıdır. Nitekim Vâsıl'ın görüşlerinin Ebu Hanife'nin fikirlerine yakın oluşu, bu iki çağdaş âlimin bir şekilde irtibat içinde bulunduğu ihtimalini mümkün kılmaktadır. Ne var ki bu hususta kesinlik ifade eden bir delilden söz edilemez.

³⁵ el-Cabirî, **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, çev.: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, 3.baskı, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, s.148.

³⁶ en-Neşşâr, **a.g.e.**, II, 191.

Bilindiği gibi hukukta yöntem arayışı, kısa sürede meyve vermiş ve bütün İslamî ilimleri etkileyecek bir yöntem yani fikhî kıyas teşekkül etmiştir. Nitekim dilin yapısı ve Kur'an'daki kullanımını en iyi şekilde tespit etmek üzere tedvin edilen nahiv ilminde ortaya çıkan yöntem sorunu da yine fikhî kıyas modeliyle giderilmiştir.³⁷ Ancak burada nahivdeki kıyasın araştırmamızın çerçevesi dışında olduğunu belirtmeliyiz.

Üç asır kadar sadece fıkıh ve nahiv meselelerinin çözümünde kullanılan kıyas, Hicrî IV. asırdan itibaren kelimciler tarafından yaygın olarak benimsenmiş ve bu ilme uyarlanmıştır. Bununla birlikte kelimde kullanılan kıyas, anlam itibariyle fıkıhtan farklı şekilde ele alınmış; böylece fikhî kıyas ile kelimî kıyas birbirinden ayrı iki yöntem olarak anlaşılmıştır. Bizim asıl konumuzun dışına çıkarak fikhî kıyasa değinmemizin nedeni her ne kadar farklı şekilde teşekkül etse de özellikle mütekaddimîn dönemindeki kelimî kıyas anlayışının aslında fikhî kıyasın bir uzantısı olarak ortaya çıktığını önemle belirtmektir. Bu anlamda kelimdeki yöntemlere geçmeden önce fikhî kıyasın şekline göz atmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Kıyas kelimesi sözlükte “karşılaştırma, oranlama, mukayese” şeklinde ifade edilmiştir. Fıkıhtaki kullanımıyla kıyas kavramı, bir şekilde benzer olan iki şeyden birinde bulunan durumun ortak özellikleri sebebiyle diğerinde geçerli olacağını belirlemesi biçiminde ele alınmaktadır. Burada belirtilmesi gereken önemli husus, mantıkta syllogism olarak ifade edilen kıyasla fikhî kıyasın aynı şey olmadığıdır. Zira fikhî kıyas ile mütekaddimîn kelimcilerinin kullandığı kıyas yöntemi, Aristo'nun kıyas anlayışıyla, sonuç önermesi bakımından farklılık gösterir. Şöyle ki Aristo'ya göre syllogism “bir sözdür ki kendisinde, bazı şeylerin konulmasıyla, bu verilerden başka bir şey gerekli olarak çıkar.”³⁸ Buna karşılık fikhî ve kelimî kıyasta iki öncülde yeni bir sonuca ulaşma değil, bir önermeye ait hükmün bir başkası için de geçerli olduğunun ispat edilmesi esastır; dolayısıyla yeni bir hüküm söz konusu değildir. Gazzâlî de mantıkçıları bu hususta eleştirmekte ve iki öncülde yeni bir önermeye ulaştırılan çıkarımın geçerli bir akıl yürütme olduğunu, fakat dinî

³⁷ el-Cabirî, a.g.e., s.168.

³⁸ Aristoteles, **Organon III: Birinci Analitikler**, c.3, çev.: H.Ragıp Atademir, İstanbul, 1989, s.5.

ilimlerdeki kıyasın bu şekilde gerçekleşmediğini bildirmektedir.³⁹ Diğer bir söyleyişle ona göre fıkhıta kıyas olarak ifade edilen yöntemle mantıkta kıyas diye adlandırılan yöntem aynı kavramla gösterilen iki farklı akıl yürütmedir. Bilindiği üzere fikhî kıyasın felsefe eserlerinin tercümesinden daha önce kullanılmaya başlandığı klasik kaynaklarca sabittir. Dolayısıyla bu yöntem daha Aristo'nun kim olduğu dahi bilinmezken teşekkül ettiğine göre, onun antik Yunan düşüncesinin bir uzantısı olarak ortaya çıktığı fikri İslam toplumunun bağımsız gelişimini görmek istemeyen ya da gölgelemeye çalışan birtakım düşünürlerin mesnetsizce ileri sürdükleri bir iddiadan ibarettir. Aşağıda vereceğimiz örnekle ilk kıyas modellerinin antik Yunan'dakinden farklı olduğu ve bu yöntemin müslümanlarca dine dayalı yorumların tutarlılık seviyesine ulaşması amacıyla ortaya konduğu açıkça görülecektir. Zira Aristo kıyasında salt akla dayalı önermeler kullanılırken fikhî kıyasta naslara dayalı bir akıl yürütme söz konusudur. Özetle ifade edecek olursak, birçok hususta benzerlik göstermesine karşı bu iki yöntemin birbirinden bağımsız olarak ortaya çıktığını ifade etmek mümkündür. Nitekim ortak özelliği bulunan iki şey (öncül) arasında bir kıyaslamaya gitmek insan doğasında olan bir durumdur. Bu bakımdan ilimde ilerleme gösteren toplumlarda benzer akıl yürütmelere ulaşılması imkânsız değildir. Bu benzerlik durumu, müslümanların kaderle ilgili olarak hıristiyan teolojisinden beslendiği iddiasında olduğu gibi, iki farklı kültürün aynı hususlarda derinleşmesi şeklinde izah edilebilir. Zira bakan gözler farklıysa da baktıkları yer aynıdır.

Bilindiği gibi İslam dini, Kur'an ve Sünnetle sabit birtakım emir ve yasaklar içermektedir. Bu emir ve yasaklara dayalı hukuk ilkeleri de açık ve net olabildiği gibi bazı durumlarda yorumlamayı gerektirecek inceliklere sahiptir. Bu yüzden her çağda işlerliği olan bir sistemdir. Dolayısıyla naslarda doğrudan karşılığı bulunmayan güncel hukukî meseleler, yine naslara dayalı çıkarımlarla çözümlenmektedir. Bu hususta şarabın haram olmasından hareketle diğer alkollü içeceklerin ona kıyasla haram sayılmasını örnek verebiliriz. İşte naslarda mevcut olan bir şeye ait hükmün benzer bir şey için de geçerli olup olmadığı; geçerliyse bu benzerliğin nasıl belirleneceği ve şartlarının ne olduğu gibi meseleler üzerinde gerçekleştirilen akıl

³⁹ Gazzâlî, **Mustasfâ**, 2 cilt, çev.: Yunus Apaydın, Klasik Yayınları, İstanbul 2006, II, 204.

yürütme İslam hukukçuları tarafından kıyasu'l-gâib ale's-şâhid yani görünmeyenin görünene kıyas edilmesi ya da bilinmek istenenin bilinene kıyası olarak adlandırılmıştır.

Klasik kaynaklarda fıkıhla iştil eden hemen her âlimin bir kıyas tarifinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Hatta aynı görüşler etrafında bir araya gelerek bir akım oluşturmuş kelamcılar arasında bile bu hususta farklı tanımlara rastlanmaktadır. Bununla birlikte konumuz dâhilinde olan üç kelam akımının her birinin genel hatlarıyla kabul ettiği bir kıyas tarifinin bulunduğunu söyleyebiliriz. Mutezile'nin son temsilcilerinden olan ve akımın mensuplarının görüşlerini toparlayarak genel Mutezilî anlayışı ortaya koyan Kâdî Abdülcebbâr (415/1025) kıyasu'l-gâib ale's-şâhid'i şu şekilde tanımlamaktadır: “Bir çeşit benzeşme sebebiyle bir şeyi bir başka şeye hamletmektir.”⁴⁰ Oldukça kapsamlı ve karmaşık görünen bu tanım, Mutezilî düşünürlerin çoğu tarafından kabul edilmiş; fakat daha özele indirgenerek kullanılmıştır.

Eş'ârîlerden Kâdî Ebubekir Bâkılânî ise bu kavramı “birleştirici bir vasıf veya hükmün varlığına yahut yokluğuna dayanarak bir hükmü her ikisi için de ispat etmek veya nefyetmek üzere bilineni bilinene hamletmek”⁴¹ şeklinde tanımlamıştır. Bu tanım mütekaddimîn Eş'ârîleri tarafından genel olarak kabul edilmiş ve kullanılmıştır. Fikhî meselelerde kıyasın nasıl uygulandığını açık şekilde özetleyen bu tanımın bir benzerini Matürîdî'de görmekteyiz. Ona göre kıyas “iki mezkûrdan birinin hükmünü ortak illete dayanarak ötekinde beyan etmek”⁴² anlamındadır. Burada dikkat çekmek istediğimiz şey, üç akımın da ‘kıyasu'l-gâib ale's-şâhid'i benzer şekilde tanımladıklarıdır. Bu kısa izahtan anlaşıldığı gibi ilk kelamcılar fukahânın kullandığı bu yöntemi benimsemiş ve kullanmışlardır. Bununla beraber felsefe eserlerinin tercümesiyle antik Yunan mantığıyla tanışarak kıyasın kullanımına karşı çıkan bazı kelamcıların bulunduğunu ifade etmek gerekir. Bu hususta akla gelen ilk örnek Mutezilî düşünür Nazzâm'dır (231/845). Akıl-vahiy dengesinde vahyin bile akılla ispat edilmeden geçerli olamayacağını; bu sebeple aklın tek kaynak

⁴⁰ el-Cabirî, **a.g.e.**, s.185.

⁴¹ H. Yunus Apaydın, “Kıyas: Fıkıh”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c.25, 529-539, Ankara 2002, s.531.

⁴² **a.e.**, c.25, s.531.

olduğunu ileri süren âlim, fikhî meselelerde kıyası tamamen reddederek genelleme fikrini ileri sürer. Ehl-i Sünnet kelamcılarının uygun bulmadığı bu yaklaşımla ilgili olarak Gazzâlî Nazzâm'ı şu şekilde eleştirir:

“Nazzâm der ki: Mansûs illet ilhâkı gerektirir. Fakat bu ilhâk kıyas yoluyla değil lafız ve umum yoluyla. Zirâ lügatte ‘Müştedd(şiddetli) olan her şeyi haram kıldım’ sözü ile ‘şarabı şiddeti yüzünden haram kıldım’ sözü arasında hiçbir fark yoktur. Bu yaklaşım fasıddır. Çünkü ‘şarabı şiddeti yüzünden haram kıldım’ sözü lafız ve vaz’ yönünden sadece özellikle şarabın haram kılınmış olmasını iktiza eder ve kıyas ile teabbüd varîd olmadıkça nebizin bu hükme ilhâkı câiz olmaz. Eğer kıyas ile teabbüd varmamışsa bu söz ‘Ğanim’i siyahlığı yüzünden azat ettim’ sözü gibi olur. Bu söz tüm siyah kölelerin azat edilmesini gerektirmez.”⁴³

Anlaşılmaktadır ki Gazzâlî’ye göre naslarda özel olarak belirlenmiş bir kuraldan genellemeye ulaşılmaz; dolayısıyla genel bir hüküm verilemez. Nazzâm’ın kıyası reddi ve genelleme fikri bazı Mutezilî düşünürler tarafından benimsenmişse de mütekaddimîn kelamcılarının çoğunun fikhîta kıyas yöntemini benimsediği tarihen sabittir. Nitekim kelamcılar hukukî meselelerde dört kaynağı esas almışlardır ki bunlar Kur’an, Sünnet, icmâ ve kıyastır. Burada kıyası dördüncü kaynak olarak zikretmemiz kelamcıların yaklaşımını ortaya koymasından önemlidir. Öncelikle ilahî vahye dayalı bir hukuktan söz edilebilmesi için Kur’an ve Sünnet’in asıl kaynak olarak kabul edilmesi ve ilk kaynaklar olarak benimsenmesi zorunludur. Naslarda bildirilen durum ve hükümlerin her şeyden önce icmâ yoluyla yorumlanması ve çözümlenmesi icmânın üçüncü kaynak olduğu sonucuna götürür. Kıyas ise Kur’an ve Sünnette hükmü olmayan ve hakkında icmâyla sabit bir açılımın söz konusu olmadığı hususlarda başvurulacak bir yöntem olarak dördüncü sırada zikredilir. İcmânın bulunduğu bir meselede kıyasa ihtiyaç duyulmadığı gibi icmâyla bir sonuca varılmadığında kıyasa başvurmak gerekli olmaktadır. Mütekaddimîn kelamının son temsilcilerinden Cüveynî ve Gazzâlî, kıyası kabul etmelerine karşı onu bir kaynak olarak değil; Kur’an, Sünnet ve icma ile sabit olan hükümlerin naslarda

⁴³ Gazzâlî, a.g.e., II, 246-247.

ifade edilmemiş hususlar için de geçerli hale getirilmesi için başvuru olan bir yöntem olarak kabul etmektedirler.⁴⁴

Fıkhî kıyası geçerli bir yöntem olarak benimseyen düşünürlerin görüş birliği içinde oldukları bir husus kıyasın dört unsurdan oluştuğudur: Asıl, fer', illet ve hüküm. Kelamcılar bu unsurları işlevine göre farklı şekillerde sıralamaktaysa da genel olarak fer' ve illetin önemi üzerinde durulmuştur. Zira asıl, naslarda hükme bağlanmış olduğundan bir anlamda hazır bilgi sunmaktadır. Oysa kıyasın amacı fer'i bir hükme ulaştırmaktır. Ayrıca fer'in asıldaki hükme bağlanmasını sağlayan illetin geçerli olup olmadığı da çıkarımın tutarlılığı açısından önemli olduğundan fer' ve illet, kıyasta asıl ve hükümden daha dikkate değer olarak kabul edilmiştir. Şunu ifade etmek gerekir ki buradaki değer ifadesiyle dinî değerleri değil yöntemin işlevindeki rolü kastedilmektedir.

Yukarıda zikrettiğimiz kıyas tariflerinde ortaya konan esaslar bu dört unsurla sistematik bir forma ulaşır. Buna göre naslarda hakkında hüküm bulunan şeye asıl, naslarda hükmü olmayan şeye fer', asıl ile fer' arasındaki ilişkiyi sağlayan ortak özelliğe illet, naslarda bulunan ve fer'e yüklenmek istenen şeye de hüküm denir. Usulcülerin kıyasta karşılaştıkları problemlerin çoğu illete ilişkin hususlardır. Zira asıl ve fer' arasındaki irtibatın tespiti ve güvenilirliği kıyasın geçerli olup olmadığını belirleyen bir husustur. Bu bağlamda asılla fer' arasındaki ortak özelliğin naslardaki hükmün sebebi olması kıyasın gerçekleşmesi için zorunlu kabul edilmiştir. Bununla beraber asıl ve fer' arasında bir ortak özelliğin ne olduğu naslarda ifade edilmediğinden, kıyası gerçekleştiren âlimin zannına/varsayımına bağlıdır. Dolayısıyla kıyas yöntemiyle yakînî değil zannî bilgiye ulaşıldığı âlimlerin görüş birliği içinde oldukları bir husustur. Nitekim ortak özelliğin fakih tarafından doğru tercih edilmiş olması, onun gözden kaçırdığı bir sebeple yanlış tercih etmesinden daha kesin sonuç vermemektedir. Özelliğin tespitinde insan ancak idrak edebildiği nitelikler arasında değerlendirme yapabilir. Zira fark edemediği başka bir özelliğin olmadığını kesin olarak bilemez. Bununla birlikte kıyasla sadece zannî sonuçlara ulaşılması bu yöntemin geçersiz olduğu anlamına gelmemektedir. Bu itibarla sahabe

⁴⁴ H. Yunus Apaydın, **a.g.e.**, c.25, s.534.

ve tabînin kıyasla varılan hükümleri uygulanabilir icthatlar olarak kabul ettikleri bilinen bir gerçektir.

Asıl, fer', illet ve hükmün farklı konum ve niteliklerde teşekkül etmesi sonucu fikhî kıyas yönteminin birden çok şekilde gerçekleştirilmesi söz konusu olmaktadır. Fikhî kıyasta daha derine inmemek için bu kıyas şekillerini isim ve tarifleriyle kısaca özetlemek daha uygun olacaktır. Zaten bahsi geçen yöntemlerden yaygın olarak kullanılanlarını kalamî kıyasta da kullanıldığı için kelamdaki yöntemler bölümünde ayrıntılı biçimde ele alacağız. Mütakaddimîn döneminde fıkıhta kullanılan kıyas çeşitlerini şu şekilde özetlememiz mümkündür: Ortak özelliğin fer'de asıldan daha açık oluşuyla kıyas-ı evlâ, aslın hükmü almasına açıkça işaret etmesiyle illet kıyası, asıl ve fer' arasında salt benzerlik şeklinde bulunmasıyla kıyas-ı şebih, hükmün gerekçesi olmasına karşın asıl ve fer' arasında benzerlik oluşturmamasıyla tard kıyası ve hükme delil olacak bir nitelikte olmasıyla da delalet kıyası teşekkül etmiştir. Bunların dışında asıl ile fer' ilişkisinin zıtlık üzerine kurulduğu bir yöntem vardır ki aks kıyası olarak adlandırılan bu akıl yürütme aslın hükmünü fer'e uygulama biçiminde değil bilakis o hükmün karşıtının fer'de olduğunun çıkarsanması şeklinde gerçekleştirilir.⁴⁵ Şimdi kalamî kıyasın oluşumu, biçimi ve üç büyük kalam akımının kıyas anlayışlarını ele alacağız.

B. Kelamda Kıyas

İslam toplumunda dini ilimlerle uğraşmayan kesimlerin dine dair meselelerde bağımsız hareket etmeyerek ulemânın görüşlerini taklit ettikleri sosyolojik bir gerçektir. Bunun en önemli sebeplerinden biri fıkıh, nahiv ve belagatte yetkin olmadan âyet ve hadisleri yorumlamanın ciddi sorunlara sebep olabileceği düşüncesidir. Dolayısıyla toplum Sahabe döneminden sonraki süreçte bu hususlarda kendisini dini ilimlere adanmış kimselerin fikirlerine bağlı kalmış ve akıl yürütmeyi gerekli görmemiştir. Buna karşılık ulemâ nasların yorumunda kılı kırka yararcasına titiz davranmış ve bu konuda kendi re'y ve icthatlarını da ortaya koyarak toplumun dini, hukuki, sosyal ve ahlaki meselelerini çözümlenmeye büyük bir gayret sarf

⁴⁵ el-Cabirî, a.g.e., s.200.

etmiştir. Zaten bu husus ulemânın en doğal görevidir. Çünkü Kur'an-ı Kerîm'in birçok ayetinde düşünme, akletme, olgu ve olayları derinden kavrayarak anlama ve anlamlandırma emredilmekte; bunu da ancak ulemânın yapacağı ifade edilmektedir. Öte yandan diğer din ve kültürlerle mensup teologların İslam'a yönelik eleştirileri, felsefe metinlerinin tercümesiyle mantık ilminin kullanılmaya başlanması, hatta bunun bilgiye ulaşmada tek kaynak olduğu iddiası ve bazı aşırı görüşlü mezheplerin fikirlerini haklı çıkarmak için akli işlerine geldiği gibi kullanmaları, kelamcıları İslam'ın tutarlı ve sistematik bir yöntemle izah edilmesinin ve Allah'ın varlığı, birliği, âlemin sonluluğu ve yaratılmışlığı gibi akâide ait konuların akli delillerle ispat edilmesinin gerekliliği fikrine götürmüştür.

Bilindiği gibi kelamcılar nazar (akıl yürütme) kavramıyla yeni tanışmış değillerdi; aşağıda da görüleceği üzere fıkhî kıyas ve sebr-taksimi başarılı bir biçimde kullanıyorlardı. Fıkhî kıyasın esaslarını belirleyenlerin içinde ilk kelamcıların da bulunduğu dikkate alınacak olursa; kelamcıların kıyas yöntemini fıkhîtan aldıkları anlaşılacaktır. Fıkhî kıyas yönteminin kelama uyarlanarak kısa sürede gelişip yayılması öncelikle Selefiyye akımı tarafından şiddetle eleştirilmişse de Ehl-i Sünnet'in iki kelim akımı olan Eş'âriyye ve Matürîdiyye'nin bu yöntemi başarılı bir biçimde kullanmaları ve hem Mutezile'yle hem de rakip din ve kültürlerle yapılan fikri mücadelelerde önemli sonuçlar almaları, bu yöntemi Ehl-i Sünnet'in bir akıl yürütme türü haline getirmiştir.

Ehl-i Sünnet kelamcılarının kıyası benimseyerek tutarlı bir şekilde savunmalarının asıl nedeni, bazı Mutezilîlerin akli önceleyip vahyi ikinci kaynak durumunda görmeleridir. Müttekaddimîn kelamcılarının kullandığı kıyasın Aristo mantığına karşı savunulması ve kıyasla ulaşılan bazı çıkarımların mantığa aykırı olmasına rağmen kabul edilmesi, aynı yöntem ve öncüllerle farklı sonuçlara ulaşma gibi birtakım sakıncalı durumlar ortaya çıkarmışsa da kıyas Hicrî V. asra kadar kelamcıların sıklıkla başvurdukları bir yöntem olmaya devam etmiştir. Ne var ki bu yüzyılda kelamdaki kıyas, Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından da eleştirilmeye başlamış ve kısa sürede Aristo mantığı tek tutarlı yol olarak benimsenir hale gelmiştir. Ehl-i Sünnet kelamında kıyas yöntemini eleştiren ilk düşünürlerden birinin İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî (478/1085) olduğu bilinmektedir. Kelamdaki kıyas türlerinin

tamamını tutarsız bulan Cüveynî, eleştirisini kelimî kıyasta kaynak olarak nasların değil tecrübî/istidlâlî bilginin kullanılması üzerine kurmuştur. Naslara dayalı fikhî kıyası kabul eden Cüveynî kelimda duyulur âlemde elde edilen bilgiyle yapılan kıyasın güvenilirliğini sorgulayarak kelimî kıyasın unsurları arasındaki ilişkinin yanlış kurulduğunu iddia etmiştir.⁴⁶ Bu hususta Gazzâlî (505/1111) de hocasının izini takip etmekte ve bu kıyasın kelimda kullanılması fikrini eleştirmektedir. Aristo mantığını benimsemiş olan Gazzâlî, tecrübî bilgiye dayalı bir çıkarımda kesinlikten söz edilmesinin mümkün olmadığını, aynı verilerle farklı sonuçlara ulaşılmamasının mümkün olduğunu; dolayısıyla salt akla başvurma bilginin ulaşımda daha kesin sonuç verdiğini iddia ederek mütekaddimîn kelimcılarının yöntemini reddetmiştir. Bu iki eleştiri de kelimî kıyasın tecrübî bilgiye dayalı olmasına yönelik olarak ortaya konmuştur. Bununla birlikte Cüveynî ve Gazzâlî'nin mütekaddimîn kelamının son temsilcilerinden olduklarını da dikkate almakta yarar vardır. Zira bu eleştiriler kelimcılar üstünde büyük bir etki bırakmış ve kelamın ilk döneminin bitişine sebep olacak açılımlara önyak olmuştur. Ayrıca Cüveynî gibi Gazzâlî de kıyası büsbütün reddetmemekte ve fikhî kıyası geçerli kabul etmektedir.

Kelam ve fıkıh ilimlerinin alanlarının farklı olması, kıyasın fıkıhtan alınan bir yöntem olmasına rağmen başka bir forma dönüşmesine; dolayısıyla da teoride aynı olan bu iki yöntemin pratikte farklı sonuçlara götürmesine sebep olmuştur. Bu hususta ifade edebileceğimiz farklılıklardan ilki çıkarımda kullanılan kaynakların ayrı oluşudur. Buna göre fikhî kıyasta hukukî meselelerin dine uygun olarak izah edilmesi amaçlandığından naslarda bulunan şey asıl kabul edilirken; kelimda akâid meselelerinin aklî delillerle ispatı duyulur âlemdeki şeyin asıl olmasını gerektirmektedir. Diğer bir söyleyişle fıkıhta vahiy esas alınırken, kelimda istidlâlî/tecrübî bilgi kaynak olarak kabul edilir. Duyuların yalnız başına güvenilir verilere ulaştırmadığından hareketle duyu bilgisini; vahyi tamamen görmezden geldiği için de salt akla dayalı bilgiyi tek başına yetersiz kabul eden kelimcılar istidlâle büyük önem vermişlerdir.⁴⁷

⁴⁶ Mohammad Moslem Adel Saflo, **al-Juwaynî's Thought and Methodology**, Klaus Schwarz Verlag, Berlin 2000, s.77.

⁴⁷ a.e., s.77-78

Bu iki yöntem arasındaki ikinci farklılık kıyasın unsurları hususundadır. Yukarıda izah ettiğimiz gibi fikhî kıyasta naslarda olanın asıl, olmayanın fer' olarak nitelendirilmesine karşı kelimada bu kavramların yerini şâhit ve gâip almakta; şâhit duyulur âlemdekini, gâip ise duyulur âlemin ötesinde olanı ifade etmektedir. Daha özel olarak ise şâhitle insanın gâible de Allah'ın kastedildiği söylenebilir. Zira kelimacıların bu yöntemi yaygın olarak Allah'ın sıfatlarını ispat etmede kullandıkları; dolayısıyla kıyasın bir tarafında insanın diğerinde Allah'ın bulunduğu yani kıyasla insan-Allah arasındaki ilişkinin esas alındığı tarihi kaynaklarca sabittir.

Klasik kaynaklarda kıyas yönteminin bazen istidlâl (delillendirme) kavramıyla izah edildiği bilinmektedir. İstidlâl kelimesi sözlükte “bir kanıtı dayanarak sonuç çıkarma, çıkarım” şeklinde tarif edilmiştir. Kelama ait bir kavram olarak istidlâl, duyu verileriyle bilinmesi imkânsız olan gayba (metafizik) ait hususların duyulur âlemdeki benzerinden hareketle aklen ispat edilmesi şeklinde özetlenebilir. Bununla beraber istidlâl, kıyası da içine alan ve akıl yürütmeyi genel olarak ifade eden bir kavramdır. Bizim kıyas kavramını tercih etmemizin nedeni, kelimadaki hemen tüm akıl yürütme biçimlerinin kıyas formunda olmasıdır. Yani konu itibariyle istidlâl çatısı altında ele alınabilecek olan kelimâ akıl yürütme çeşitleri, form bakımından kıyas türleri olarak teşekkül etmektedir. Kelamda kaç eşit akıl yürütme formunun kullanıldığı hakkında bir görüş birliği yoktur. Ancak yapılan sınıflandırmaların birbirine benzerlik gösterdiği ve aslında birkaç ince fark dışında aynı oldukları görülür. Bu itibarla Eş'ârî, kelimacılar tarafından başvuru alan beş farklı akıl yürütmeden bahsederken Bâkılânî bunun altı olduğunu söyler. Kelamcıların bilgiyi delillendirmeye bağlı olarak ele aldığı ve bir şeyi kendisiyle ispat etmenin tutarsız olduğunu düşündükleri örneklerle sabittir. Bu itibarla kelimada yöntem, bilginin belkemiği konumundadır.

Kıyasu'l-gâib ale's-şâhid: Mütেকaddimîn kelimacılarının yaygın olarak benimsediği ve kelimâ akıl yürütme şekillerinin çekirdeğini oluşturan bu yöntem, fikhî kıyasın kelama uyarlanmasıyla ortaya çıkmış olup Mutezile, Eş'ariyye ve Matürîdiyye akımlarına mensup kelimacıların birçoğu tarafından kullanılmıştır. Kelamın önde gelen usulcülerinden olan Bâkılânî bu yöntemi şu şekilde tarif etmektedir: “Şâhîde dayanarak gâibi çıkarsama, şâhitteki bir şeyin bir illetten dolayı

aldığı hükmün veya kazandığı vasfın, aynı illeti taşıyan gâipteki her şey için de geçerli olması demektir.”⁴⁸ Bu demektir ki duyulur âlemdeki bir şeyin bir sebeple aldığı vasıf ya da hükmün aynı sebebe sahip olan duyulur âlemin ötesindeki için de geçerli olduğunun delillendirilmesi aynı zamanda istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib olarak ifade edilmektedir.

Bu yöntem şâhit ile gâip arasındaki ilişki bakımından farklı şekillerde ele alınmış ve sınıflandırılmıştır. Daha çok kendi akımlarının görüşlerini ispat etmek amacıyla şâhit-gâip ilişkisi benzerlik, delalet, şart gibi sebeplere bağlanmış ve bu düsturla irdelenmiştir. Fikhî kıyastaki gibi kıyasın unsurları arasında bir önem sıralaması yapacak olursak bu iki unsur arasındaki bağlantının, kelimadaki kıyasta en önemli konumda bulunduğu ifade edilebilir. Şimdi kelimâ kıyas yönteminin esaslarını on üç başlık altında görebiliriz.

1. Benzerliğe Dayalı Kıyas: Duyulur âlemde bulunan ile duyulur âlemin ötesinde var olan arasındaki ilişkinin(illetin) benzerlik olduğu esasına dayanan bu kıyas şeklinde, Allah-insan münasebetinde yaratan - yaratılan, vahyi gönderen - vahye muhatap olan vb. türden alaka bulunmakla birlikte bu yöntem bazı kelimacılar tarafından reddedilmiştir. Bu hususta Matürîdî’nin kapsamlı bir eleştiri ortaya koyduğunu görmekteyiz. Kelamda şâhidin fıkhîteki asla karşılık olarak kullanıldığını bildiren Matürîdî, aslın fer’den üstün olduğunu, dolayısıyla kelamda aslın şâhit için kullanılması durumunda insanın fer’ kabul edilen Allah’tan üstün olduğu gibi çelişik bir sonucun ortaya çıkacağını vurgulamaktadır. Bu yaklaşımın şâhit ile gâip arasındaki ilişkinin benzerliğe dayalı olduğu zannından çıkarıldığını ve bunun imkânsız olduğunu bildiren Matürîdî, şâhit-gâip arasında benzerlik değil; bilakis karşıtlık durumunun mevcut bulunduğunu iddia etmektedir.⁴⁹ Dolayısıyla ona göre şunu söylemek mümkündür: Nasıl ki akıl gecenin varlığından gündüzü, açlıktan tokluğu, hastalıktan sağlığı çıkarıyorsa sonlu olandan sonsuzu, kusurlu olandan da mükemmeli doğal olarak çıkarırsar. Yani sonlu olan insandan, sonsuz bir varlığın bulunduğu, kusurlu olan çokluktan mükemmel olan bir’e akıl yürütmeye ulaşmak

⁴⁸ el-Câbirî, **a.g.e.**, s.190.

⁴⁹ Matürîdî, **Kitabu’t-Tevhid**, çev.: Hüseyin Sudi Erdoğan, yay. haz.: Prof. Dr. Fethullah Huleyf, tetkik: Fikri Yavuz, İstanbul, 1981 s.112-115.

mümkündür. Mükemmel varlığın kusurlu bir varlıkla ortak bir paydaya sahip olduğunu düşünmek, ancak mükemmelin vasıflarını hiçe saymakla mümkündür ki böylece ‘mükemmel’ denilenin mükemmellikten uzak olduğu sonucu çıkar; bu da muhaldir. Matürîdî kelamcıları bu kıyas türüyle varılan sonuç hususunda da eleştirerek akıl yürütmeye elde edilen sonucun Allah’ın keyfiyetine ve mahiyetine değil sadece tek olan sonsuz bir yaratıcının bulunduğuna götürdüğünü, insan aklının Allah’ı benzerlikle kavramasının bu itibarla imkânsız olduğunu vurgulamaktadır.⁵⁰

2. Delalete Dayalı Kıyas: Kelam akımları arasında yaygın olarak kullanılan bu delalete dayalı kıyas türünü, duyulur âlemdeki bir şeyin aldığı hüküm ya da özelliğinin kendisine delil olduğunun tespit edilmesi ve bu delilin duyulur âlemin ötesindeki varlık için de mevcut olduğu durumda aynı hükmün gâiptekine uygulanması olarak özetleyebiliriz. Bu yöntem, konumuz dâhilindeki üç kelam akımının da kullandığı bir yöntem olmakla birlikte; bu hususta her akımın farklı bir yaklaşımının bulunduğunu ifade etmek gerekir. Mutezilîler Allah’ın sıfatlarının O’nun zâtından ayrı olmadan varoluşunun bu tür bir kıyasla ispatlanacağı kanaatindedirler. Bununla birlikte Eş’ârîler de O’nun sıfatlarının zâtından ayrı oluşunun bu yöntemle çıkarsanacağını bildirmektedirler. Matürîdî ise Ehl-i Sünnet görüşünü benimseyerek bu yöntemi Allah’ın sıfatlarının izahında kullanmaktaysa da yukarıda işaret ettiğimiz gibi kıyasta benzerliği reddederek karşıtlık esasına dayandığı için yöntemi Eş’âriyye’den farklı bir şekilde izah etmiştir.

Mutezilî âlimlerin çoğu bu akıl yürütme şeklini bir kıyas türü olarak benimsemişlerdir. Bu hususta Kâdî Abdülcebbar’ın yaklaşımı bize Mutezile’nin genel görüşünü verir. Buna göre Kâdî şu örneği kullanır: İnsanın herhangi bir fiilde bulunması, onun kudretli oluşuna delildir; dolayısıyla Allah’ın da fiil gerçekleştirmesi onun kudretli olduğuna delil kabul edilir.⁵¹

Eş’âriyye’nin yaklaşımı da Mutezile’den çok farklı değildir. Doğada, duyulur âlemde bir şeyin kendi kendine gerçekleştirmesi imkânsız bir değişime uğraması, o

⁵⁰ a.e.

⁵¹ el-Cabirî, a.g.e., s.208.

şeyden aşkın, ona müdahale edebilen hatta onu meydana getiren bir başka varlığa delil sayılır. Nitekim kendi varoluşunda başka bir varlığa ihtiyaç duymayan bir varlık, kendisinde meydana gelen değişimde edilgin değil etken konumda olmak durumundadır. İnsanın böyle bir konumda bulunmadığı aklen sabit olduğuna göre insan bizatihi onu meydana getiren bir başka varlık için delildir. Yani bir binanın mevcudiyeti o binayı inşa eden bir mimarın bulunduğunu aklen kabul etmeyi zorunlu hale getirdiği gibi insanın varlığı ve insandaki değişimler -ki Eş'ârî burada değişimle kişinin doğumundan ölümüne kadarki kaçınılmaz süreci kastetmektedir-⁵² onun bir yaratıcısının bulunduğu aklî delillerdir.

Karşıtlık esasına dayanan Matürîdî, **Kitabu't-Tevhîd** adlı eserinde delaletle dayalı kıyası şu şekilde ifade eder: Âlemin halden hale dönüşmesi, karşıtlıkların bir varlıkta toplanmasının ihtimal ve imkân dâhilinde olması, onun hâdis olduğuna delildir. Ayrıca âlemin kendisinde meydana gelen oluş ve bozuluşa müdahale edememesi, onun kendi başına var olmadığını gösterir. Sonra âlemin kendi içinde uyumlu, düzenli ve belirli bir güzergâhta akıyor olması, iyi ve kötünün bir varlıkta bulunabilmesi, âlemin bir düzenleyicisinin, idarecisinin ve onu bilen bir varlığın yani yaratıcının kudretine delil olmaktadır. Matürîdî bu yaklaşımında kelamcıların düştüğü hatayı dikkate alarak bir sakıncayı ortaya koyar ve yukarıda değindiğimiz eleştiriyi tekrar eder: Yazı, kendisini yazana delalet eder. Ne var ki yazının bu delaleti sadece onu yazan herhangi bir yazarı gösterir. Âlem de bunun gibidir; yaratıcısının keyfiyetine ya da mâhiyetine değil yalnızca bir yaratanın bulunduğu delalet eder.⁵³

Duyulur âlemdeki insanın ilahî kudretin varlığına delil olmasının diğer bir örneği insanın kusurlu/eksik oluşudur. Bilinmektedir ki insan ihtiyaçları olan bir varlık olarak aklen kusursuzluk ya da mükemmellikten uzaktır. Ayrıca insanın öğrenme ve bilme isteği, onun bilgide yetersiz oluşuna delil olarak kabul edilebilir. Nihayet bütün bu eksiklikler, insanı eksik olmayan, mükemmel varlığı aramaya sevk eder. Duyulur âlemdeki hiçbir şeyin mükemmel olmadığı aklen sabit olduğuna göre

⁵² Hilmi Demir, “Delil ve İstidlâlin Mantikî Yapısı”, (yayınlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2001, s.175.

⁵³ Matürîdî, **a.g.e.**, s.114.

istidlâl ile duyulur âlemin ötesindeki bir varlığın mükemmel olduğunu bilmek mümkündür.

Âlemin bu denli karmaşık bir yapıda olmasına karşı, her şeyin yerli yerinde, belirli bir düzen içinde olması Matürîdî'nin de belirttiği gibi ilahî sıfatların ispatında başvurulan örneklerden birisidir. Bu misalin dikkat çekici yanı, kelamcılarının bu örnekte ilahî kaynaktan beslenmeleridir. Zira evrenin düzenli oluşu, gezegenlerin belirli birer yörüngede ilerleyişi, dünyanın iç düzeni gibi hususlar, Kur'an'da uzunca izah edilmekte ve bütün bunların tek bir ilâh sayesinde gerçekleşmesinin zorunlu olduğu vurgulanmaktadır. Öyle ki Allah, Fâtır Suresi 41. Ayette “Şüphesiz Allah, gökleri ve yeri, yok olup gitmesinler diye (kurduğu düzende) tutuyor. And olsun, eğer onlar (yörüngelerinden sapıp) yok olur giderlerse, O'ndan başka hiç kimse onları tutamaz.”⁵⁴ ve Yasin Suresi 38. Ayette “Güneş de kendi yörüngesinde akıp gitmektedir. Bu, mutlak güç sahibi, hakkıyla bilen Allah'ın takdiri(düzenlemesi)dir.”⁵⁵ buyurarak bu düzenin bir belirleyicisinin olduğuna işaret etmekte; Enbiyâ Suresi 22. Ayette ise bu düzenleyicinin tek olması gerektiğini ve birden çok yaratıcının olmasının kargaşa meydana getireceğini vurgulamaktadır: “Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı, kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu.”⁵⁶ Âyetlerde ortaya konan akıl yürütme esas alınarak, âlemin bir düzeninin lüzumu, bunu kendi kendine başarmasının mümkün olmadığı, dolayısıyla bir düzenleyicinin bulunması gerektiği ispat edilmiştir. Bununla birlikte düzenleyicinin ve yaratıcının çok olmasının evrende karmaşaya neden olacağı, kuralların, düzenlerin değişken ve tutarsız bir hale dönüşeceği aklen sabittir. Dolayısıyla evrenin bu denli düzenli oluşu yalnızca bir ilâhın bulunduğunu kabul etmeyi aklen gerekli kılan bir delildir. Bununla birlikte tesadüfen meydana gelmesi mümkün olmayan sanat eserlerinin mutlaka bir sanatçının mevcudiyetini akla getirmesinden hareket edersek, bu olağanüstü karmaşık âlemin bir düzen içinde bulunmasını tesadüfle açıklamak tutarlı olmayacaktır. Dolayısıyla bir heykel, heykeltıraşa delalet ediyorsa, âlem de yaratıcısına delalet etmektedir.

⁵⁴ el-Fâtır, 41.

⁵⁵ Yasin, 38.

⁵⁶ el-Enbiyâ, 22.

Burada dikkat çekmek istediğimiz bir husus var ki o da delalet kıyasına yönelik verdiğimiz bu örneklerde genel olarak Allah'ın varlığına değil O'nun sıfatlarına dair deliller ortaya konmuştur. Bununla birlikte Matürîdî'nin bu hususta kıyasın Allah'ın mahiyetine ya da keyfiyetine değil sıfatlarına delil getirmekten ibaret olduğu yaklaşımına karşı, bu örneklerden yine kıyasa başvurarak Allah'ın varlığına da delil bulunduğunu söylememiz mümkündür. Zira duyulur âlemde sıfatları gerçekleştiren bir varlığın mevcudiyetinin zorunluluğuna dayanarak duyulur âlemin ötesinde de sıfatları ispat edilen bir varlığın yani Allah'ın varlığı zorunlu olarak kabul edilir.

3. İllete Dayalı Kıyas: Duyulur âlemdeki bir şeyin bir illet sebebiyle aldığı hüküm ya da vasfın aynı illete sahip olan duyulur âlemin ötesindeki için de geçerli olduğunun delillendirilmesi yöntemine illete dayalı kıyas denir. Bu tarz bir akıl yürütmede esas olan illetin gerekliliğidir. Zira illetin olmaması durumunda hüküm ortadan kalkar. Aynı şekilde hükmün olmaması da illetin yokluğuna işaret eder. Yani hükmün gerçekleşmesi durumunda illetin varlığından şüphe edilemez.

Kâdî Abdülcebbar bu yöntemi şu şekilde tanımlamakta ve örneklendirmektedir: Duyu alanında bir insanın kötüyü tercih etmeyişindeki illetin aynısı duyu alanı dışındaki Allah için de söz konusudur. Buna dayanarak Allah'ın kötülüğü bildiği ve ondan uzak olduğu; dolayısıyla O'nun kötü bir şeyin faili olmasının imkânsız olduğu sonucu çıkarılır. Adalete dair hususlar da bu tür kıyaslarla çözümlenmektedir ki bu yöntem fıkhıdaki illet kıyasının aynısıdır.⁵⁷ Kâdî'nin yaklaşımından da anlaşılacağı gibi Mutezile, illete dayalı kıyas yöntemiyle yukarıda ifade etmiş olduğumuz meşhur usûl-ü hamse'nin ikincisi olan adalet ilkesini temellendirmektedir. Bir anlamda bu yöntemi benimsemiş olmalarının amacının da bu olduğunu söylemek mümkündür.

Mutezile'nin yaklaşımından çok da farklı bir tez ileri sürmeyen Eş'ârîler, bu yöntemi Allah'ın ilim ve kudret gibi sıfatlarını ispat etmede kullanmaktadırlar. Ehl-i Sünnet kelamcılarınca ittifakla kabul edilen ilâhî sıfatların Allah'ın zâtından ayrı oluşu, bu yöntemle net bir şekilde ortaya konmaktadır. Bu hususta Eş'ârîlerin verdiği

⁵⁷ el-Cabirî, a.g.e., s.208.

örneklerden birisi ilimle âlim olma örneğidir. Buna göre duyulur âlemdeki insan ilim(illet) sahibi olduğu için âlim(hüküm) olarak nitelendirilir. İlmin olmaması durumunda insan ile âlim olma arasında bir irtibat kurmaya yarayacak olan delil de ortadan kalkmış olur. Bu bağlamda Allah'ın da âlim olması, O'nun ilim sahibi olmasına bağlıdır. Eş'ârîlere göre bu tür bir kıyas, Allah'ın ilim sıfatının bulunduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Ne var ki bu yaklaşım bir tutarsızlığa sebep olur. Zira Eş'ârîler'in, Allah'ın zâtına illet atfetmeyi reddetmelerine rağmen ilâhî sıfatları illete dayalı kıyasla ispat etmeleri, çelişik bir durumdur. Bu çelişkiyi sezmiş olan bazı Eş'âriyye kelamcıları, meseleyi farklı bir yaklaşımla ele almaya gayret göstermişler; fakat daha büyük fikri ayrılıklara sebep olan bir görüş ortaya koymuşlardır ki bu da Cüveynî'nin ahvâl teorisidir. Hâller anlamına gelen bu teori ilk olarak Mutezilî düşünür Ebu Hâşim el-Cübbâî (321/933) tarafından ortaya atılmış, Ehl-i Sünnet düşünürü Cüveynî tarafından da ilahî sıfatların illete ispatının ilahî zâta bir illet yüklediğini izah etmek amacıyla kullanılmıştır. Ona göre hâller, hakkında kıyasa başvurulmuş varlığın bir tavrı, hükmünün bir ifadesidir.⁵⁸ Cüveynî illete dayalı kıyasta bahsedilen illeti, zâtın bir illeti olarak değil, 'âlim olma' hâlinin bir illeti şeklinde ele almıştır. Yani illet zâta değil hükme dayanmaktadır. Verdiğimiz örneği hatıra getirecek olursak Allah ve insan ilimleri bakımından değil âlim olmaları bakımından kıyaslanabilirler. Kâdî Abdülcebâr, Eş'âriyye'den de Bâkîllânî tarafından kabul edilen bu teori, akla uygun olmadığı gerekçesiyle genel olarak kelamcıları tarafından reddedilmiş ve eleştirilmiştir. Bu husustaki eleştiriler cevherin varlık niteliği ile mahiyetinin aynı olduğu esasına dayanmaktadır. Ayrıca akıl bir şeyi ya var ya da yok olarak algıladığından üçüncü bir durum söz konusu olamaz. Diğer bir ifadeyle hâller teorisi, varlığın niteliğini mahiyetinden ayırarak var ya da yok şeklinde nitelendirilemeyen bir hâlin bulunduğu ilkesini savunduğu için sakıncalı ve tutarsız kabul edilmiştir.

İllete dayalı kıyasla ilgili olarak gündeme gelen bir diğer mesele, Allah'ın ilmi ile insanın ilminin ortak bir özellik olarak kabul edilip edilemeyeceğidir. Zira bilhassa Matürîdî'nin ısrarla üzerinde durduğu ve kelamcıların görüş birliğiyle kabul ettiği bir gerçek vardır ki o da Allah'ın sıfatlarının başka hiçbir sığata benzemediği,

⁵⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Ahval", **TDV İslam Ansiklopedisi**, c.2, 190-192, İstanbul-1989, s.190-192

eşsiz olduğudur. Bu hususta Eş'ârî Allah'ın ilim, kudret, işitme ve görme gibi sıfatlarının bulunduğunu fakat bunların başkalarının sıfatlarına benzemediğini vurgulamıştır. Aynı şekilde Matürîdî de Allah'ın sıfatlarının insaninkinden ayrı bulunduğunu, benzerliğe sebep olan şeyin insana ait sıfatlar için de aynı isimlerin kullanılması olduğunu ifade etmektedir.⁵⁹

İşleyiş bakımından illete dayalı kıyas yönteminin delalete dayalı kıyastan farklı olduğuna dikkat çeken Kâdî Abdülcebâr, delalete dayalı kıyasta duyulur âlemde delil olan şeyin bizzat kendisinin duyulur âlemin ötesindeki için de delil olduğunu; illete dayalı kıyasta ise duyulur âlemde illetin zorunlu olarak bilinmesine karşı gâibteki illetin sadece istidlâl yoluyla bilinebileceğini bildirmektedir.⁶⁰ Yani delalete dayalı kıyasta Allah'ın sıfatlarını ispat için başvuru olan akıl yürütmenin delili durumundaki şey, duyulur âlemde ortaya konan şeyin zaten kendisidir. Meselâ, insanın var olduğunu biz zorunlu olarak biliriz. Dolayısıyla Allah'ın insanı yaratmasındaki delil duyulur âlemde bulunmaktadır. Ne var ki illete dayalı kıyasta insanın âlim olmasındaki illetin ilim olduğunu zorunlu olarak bilmemize rağmen (çünkü ilim olmadığında insana âlim diyemeyiz), Allah'ın ilim sahibi olduğuna sadece delillendirmeye başvurarak ulaşabiliriz. Bu itibarla delil ve illete ulaşmada farklı akıl yürütmelerin kullanıldığını söylemek mümkündür.

4. İlet Görevi Gören Şeye Dayalı Kıyas: Kâdî Abdülcebâr'a ait olan bu yöntemi şu şekilde özetlememiz mümkün olacaktır: Bir kimsenin bir hükmü irade etmesinden insanlarda irade sıfatının var olduğu sonucu zorunlu olarak anlaşılır. Aynı zamanda bu sıfatın gâip (metafizik) konusunda da geçerli olduğu anlaşıldığı zaman irade sıfatını gâip için de zorunlu olarak kabul etmek gerekir. Görüldüğü üzere bu tür kıyasta ta'lil yöntemi kullanılmamış, dolayısıyla şahitteki özelliğin bilinmesiyle gâibteki özelliğin bilinmesinin farklılığı ortaya konmuştur. Böylece bu özellik şahitte zorunlu olarak gâipte ise akıl yürütme yoluyla bilinmiştir.⁶¹ Yani bir insan herhangi bir fiili gerçekleştirdiğinde 'insan' olan her

⁵⁹ Matürîdî, **a.g.e.**, s.20-21.

⁶⁰ Hilmi Demir, **a.g.e.**, s.181.

⁶¹ el-Cabiri, **a.g.e.**, s.209.

varlığın irade sahibi olduğu zorunlu olarak ortaya çıkar. Bununla birlikte Allah'ın fiili irade etmesinden irade sahibi olduğu sonucuna sadece akıl yürütmeye ulaşılr.

5. Hükümün gâipte şâhitten daha güçlü olmasına dayalı kıyas:

Kâdî Abdülcebbâr'ın Mutezile'ye ait olan 'salah-aslâh' görüşünü ispat etmek için ortaya koyduğu bu yöntem fıkhıdaki kıyas-ı evlâ'nın kelamdaki karşılığıdır. Bu, bir durum ya da özelliğin duyulur âlemin ötesinde şâhittekinden daha net bir şekilde bulunmasından/gerçekleşmesinden hareketle gâip hakkında çıkarımda bulunmaya dayalı bir yöntemdir. Bu hususta Kâdî'nin verdiği örneği şu şekilde ifade etmemiz mümkündür: İnsanın bir işi iyilik yapma amacıyla gerçekleştirmesi, o işten iyi ya da kötü bir sonuç çıkacağı zannına bağlıdır. Ancak Allah kuşatıcı ilmiyle neyin iyi ya da kötü olduğunu bildiği için, bir işi iyilik üzere yapması kesinlik ifade eder. Bu durumda insanın bir işi iyi olduğunu zannederek yapmasındaki gereklilikten hareketle iyiliğin bilgisine sahip olan Allah'ın iyilik yapmasının daha büyük bir gerekliliğe bağlı olduğu çıkarılır.⁶²

6. Tanıma dayalı kıyas: Duyulur âlemde bir şey için yapılan tanımın, gâipteki benzeri için de geçerli olduğu kabulünden hareketle, şâhitteki tanımdan gâiptekinin özelliklerini çıkarsama şeklinde ifade edebileceğimiz bu yöntem, özellikle Allah'ın sıfatlarının ispatında başvurulan bir akıl yürütmedir(nazar). Bu kıyas şeklini şöyle özetlemek mümkündür: Bir şeyi tanımlamak, o şeyin özelliklerini ve sınırlarını belirlemektir. Aynı zamanda tanımda verilen bilgiler o şeyin ne olmadığını da ortaya koymuş olur. Bu anlamda duyulur âlemdeki bir şeyin tanımından onun özellikleri çıkarılabileceğine göre, gâipte tanımlanan şeyin de aynı özelliklere sahip olup olmadığı istidlâl edilir. Zira duyulur âlemde fiil işleyene fâil tanımlaması yapılıyorsa gâipte fiil işleyene de fâil denmesi akli bir zorunluluktur. Aynı şekilde duyulur âlemde tanımlanan bir durumun Allah için geçerli olmayacağı da yine tanıma dayalı kıyasla ispat edilebilir. Mesela 'mahlûk' kavramı yaratılmış anlamına gelmektedir. Dolayısıyla şâhitte olduğu gibi gâipte de yaratılmış olanı mahlûk olarak nitelemek gerekir. Yaratılmış olanın bir başlangıcı ve her başlangıcı olanın bir sonu olması aklen zorunlu olduğuna ve tek ilâhın ezeli ve ebedî olması gerektiğine göre buradan istidlâlde Allah'ın mahlûk olmadığı çıkarılmış olur.

⁶² el-Cabirî, a.e.

Tanıma dayalı kıyas, bazı kelamcılar tarafından tutarlı bulunmayarak eleştirilmiştir. Şöyle ki tanımlamanın hangi vasıfları kapsayacağı, varlığın o şey olmasını sağlayan özelliklerin nasıl belirleneceği, Allah'a atfedilen vasıfların nasıl tanımlanacağı ve diğer kıyas türlerinde olduğu gibi insana ait sıfatlarla Allah'a ait vasıfların hangi çerçevede ortak paydada ele alınacağı gibi birtakım sorunlar fikir ayrılıklarına sebep olmuş; gündeme gelen tartışmalar cevher ve araz kavramları üzerinde yoğunlaşmış ve derinleşmiştir. Ancak bizim amacımız yöntemin şeklini ortaya koymak olduğundan bu meselenin ayrıntısına girmemeyi tercih ediyoruz.

7. Şarta Dayalı Kıyas: Kıyasu'l-gâib ale's-şâhid yönteminin diğer bir şekli de şarta dayalı kıyastır ki bu yöntemde öncüller bir şarta bağlı olarak hükme ulaştırır. Dolayısıyla şartın yerine gelmemesi delillendirmenin imkânsızlığına sebep olur. Özetle ifade etmek gerekirse, duyulur âlemde bir hüküm, herhangi bir şarta bağlı olarak meydana geliyorsa, gâipte de aynı şartın mevcut olması halinde aynı hükmün gerçekleşmesi gerekir. Allah'ın varlığı ve bazı ilahî sıfatlar bu tür kıyasla ispat edilebilir. Mesela duyulur âlemdeki insanın canlı olmasının şartı var olmasıdır. O halde gâipteki bir şeyin de canlı olmasının şartı var olmasına bağlıdır. Dolayısıyla Allah'ın hayat sıfatının bulunduğu bilinirse O'nun varlığını zorunlu olarak kabul edilmesi gerekir. Örnekten de anlaşılacağı gibi var olma hem şâhitteki hem de gâipteki için bir ortak özellik konumundadır. Nitekim şarta dayalı çıkarımlarda varlık-yokluk esası ortaklığın son aşamasıdır.

8. Sebr ve Taksim: Bâkılânî bu yöntemi şu şekilde izah etmektedir: Hakkında doğruluk ve yanlışlıkla ilgili iki veya daha fazla ihtimal bulunan bir hususun yanlış olan ihtimallerinin ayıklanması sonucu aklın yanlışlanmayan tek ihtimali zorunlu olarak doğru kabul etmesiyle gerçekleştirilen istidlâl türüdür. Buna göre, özellikle iki ihtimalli durumlarda bir ihtimalin yanlış olması diğerinin kesinlikle doğru olmasını gerektirir. Mesela bir şey ya sonradan olmadır ya da sonsuzdur. Eğer o şeyin sonradan olduğu ispat edilirse, sonsuz olması imkânsız olur. O şeyin sonsuz olduğu ispat edildiğinde de sonradan olma ihtimali ortadan kalkmış

olur.⁶³ Fıkhî kıyasta da kullanılan sebr ve taksim, şarabın haram olmasından hareketle, diğer sarhoş edici içkilerin de haram olduğunun çıkarılması gibi hususlarda başvuru bir akıl yürütmedir. Sebr ve taksim, şaraba şu şekilde uygulanır: Öncelikle şarabın bütün özellikleri tespit edilmeye çalışılır ki bu taksim işlemidir. Ardından şarabın haram olmasına sebep olan özelliğin ne olduğu bulunmaya çalışılır. Bu aşamada tespit edilmiş olan bütün özellikler bağımsız olarak değerlendirilir ve uygun olmayanlar elenerek haram olmaya sebep olan özelliğe ulaşılır. Bu da sarhoş edici olma özelliğidir. Sebr işlemi de işten bundan ibarettir. Artık şarabın sarhoş edici özelliği sebebiyle haram olduğu bilindiğine göre, sarhoş edici olan diğer şeylerin de haram olduğu hükmüne varılır. Bu yöntem, kelimada hûlf kıyası olarak da adlandırılmaktadır. Yöntemi geçerli kabul eden düşünürlerden Kâdî Abdülcebbar taksim işleminde üç ihtimalin bulunduğunu bildirir: Birincisi, birtakım ihtimallerin yanlışlığını göstererek bir çözümün doğruluğunu ortaya koymak; ikincisi bütün ihtimallerin yanlışlığını göstermek; üçüncüsü muhtemel bütün seçeneklerin doğruluğunu tespit etmektir.⁶⁴ Bu yöntem, mütekaddimîn kelamcıları tarafından birtakım ispatlarda kullanılmaktaysa da özellikle fıkhîteki kullanımı sebebiyle eleştirilmiştir. Bu eleştirilerin başında hükmün sebebi olan özelliğin tespitinin kesinliğe değil zanna dayalı olması gelir. Zira şarabın bütün özelliklerinin belirlenmesi neredeyse imkânsızdır. Dolayısıyla hükme sebep olarak belirlenen özelliğin dışında birtakım özelliklerin de doğrulanması ya da yanlışlanması gerekmektedir. Sadece bilinen özelliklerden hükme ulaşıldığı için sebr ve taksimle verilen hükümler kesinlik ifade etmemektedir. Bu durum kelimadaki kullanımı için geçerli değildir. Çünkü kelimada taksim işlemi genelde iki zıt önermenin birinin ispatlanıp diğerinin reddedilmesi esasına dayandığından belirlenemeyen bir özelliğin varlığı söz konusu değildir. Yani taksim, bahsi geçen iki ihtimalin dışında bir seçeneğin aklen mümkün olmadığı durumlarda başvuru bir yöntem olarak kullanılır. Meselâ âlem ya yaratılmıştır ya da kadîmdir. İkisinin bir arada bulunması imkânsızdır. Böylelikle âlemin yaratılmış olduğu ispatlandığında doğrudan ezeli olmadığı da ispatlanmış olur. Mantıkçılar tarafından hûlf kıyası olarak ifade edilen

⁶³ Yusuf Şevki Yavuz, “İstidlâl: Kelam”, **İslam Ansiklopedisi**, c.23, 325-328, İstanbul 2001, s.326; Bekir Topaloğlu, **Kelam İlmi: Giriş**, Damla Yayınevi, İstanbul, 1981, s.76-77.

⁶⁴ Hilmi Demir, **a.g.e.**, s.162.

bu yöntemi şu şekilde de formüle dönüştürebiliriz: A ya B'dir ya da C'dir. A, B değildir. O halde A, C'dir.

9. İn'ikasu'l-edille: Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki kelamın ortaya çıkışının sebepleri arasında gösterdiğimiz farklı din ve kültürlere mensup düşünürlerin İslam'a yönelik eleştirileri ve buna karşılık âlimlerin tutarlı ve sistematik bir açılıma ihtiyaç duymaları, bu yöntemin benimsenmesinde etkili olmuştur. Kıyasa ilişkin problemlerin genel olarak akâide ve kelam akımlarının temel kabullerinin ispatına yönelik ele alınmasına karşı in'ikasu'l-edille yönteminin İslam'a eleştiri yönelten gayri müslim düşünürlerin tezlerini çürütmek, onlara en iyi cevapları vermek ve böylelikle Allah'ın varlığı, birliği ve âlemin sonluluğu gibi kelamî meseleleri ispat etmek amacıyla kullanıldığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Yüzyıllar boyu gelişerek kök salan, batıda Yunan düşüncesi ve Hıristiyan teolojisi, doğuda ise Hint felsefesi, müslüman düşünürler için zorlayıcı problemleri gündeme getirmekte ve bilhassa sözlü fikir tartışmalarında baskın bir üsluba, yönetime ihtiyaç doğurmaktaydı. Böylece in'ikasu'l-edille yöntemi dinin savunuculuğunu üstlenmiş kelamcılarının etkin bir silahı haline gelmiştir. Bu akıl yürütme biçiminin ilk olarak kim tarafından kullanıldığına ilişkin klasik kaynaklarda çeşitli rivayetlere rastlamak mümkünse de yaygın olarak kabul gören yaklaşım, bu yöntemin ilk kez Bâkılânî (403/1013) tarafından kullanıldığı; ardından hocası el-Eş'ârî dâhil bazı Eşârîler tarafından benimsendiği şeklindedir. Buna karşı Kâdî Abdülcebâr ile Cüveynî'nin bu yöntemi tutarsız bularak reddettiği eserlerinde aktardıkları görüşleriyle sabittir. Nihayet Gazzâlî'nin de eleştirileri devam ettirmesiyle yöntem büsbütün terk edilmiştir.

'Bir önermede ortaya konan delilin yanlışlığı ispat edilerek hakkında delil getirilen hükmün de yanlış olduğu çıkarımında bulunma' şeklinde özetlenebilecek olan bu yöntem, özellikle fikrî bir tartışmada, rakibin iddiasının yanlış olduğunu ispat etmek için ileri sürdüğü kanıtın geçersizliğini ortaya koymak şeklinde değerlendirilmiş; bu da delilin iddianın tersini ispat etmede de kullanılmasının mümkün olup olmadığı sorusunu gündeme getirmiştir. Zira delille bir şeyin aksinin ispat edilebileceği görüşü, bütün akâid problemlerinde olumsuz bir yaklaşıma sebep olabilecek bir husustur. Nitekim birtakım delillerle Allah'ın sıfatları ispatlanırken

ortaya konan bir iddianın yanlışlanması sonucunda ilahî bir sıfatın var olmadığına hükmetmek tutarsız olacaktır. Usûl hususunda son derece titiz ve dikkatli olan Bâkılânî'nin bu durumu gözden kaçırmış olduğunu ya da göz ardı ettiğini düşünmek makul değildir. Dolayısıyla bu yöntemle ortaya konmak istenen anlayışın daha farklı bir şey olduğunu düşünmek gerekir. Bununla beraber yöntemi yukarıda ifade ettiğimiz şekilde algıladığı anlaşılan Kâdî Abdülcebbar, delilin tard ile mümkün olduğunu; aksin delil olamayacağını vurgulamaktadır. Aynı şekilde Cüveynî de delaletin şartının in'ikas değil biteviye olduğunu belirterek yöntemi geçersiz kabul etmiştir.⁶⁵

Bilinmelidir ki 'delilin yokluğu medlûlün yokluğunu gerektirir' şeklindeki bu yöntemde, yokluktan kasıt medlûlün varlık olarak ademi değil, ortaya konan delille o iddianın ispat edilmesinin mümkün olmadığıdır. Yani delil ortadan kalkarsa, delillendirilen şeyden söz etmek mümkün olmaz. Bununla beraber delaletle dayalı kıyas yönteminde olduğu gibi, delilin olmaması sadece önermenin o sonuca ulaşmayacağı anlamına gelir. Yaratılmışların varlığı Yaratıcıya delil olsa da yaratılmışların yokluğu Yaratıcının da olmadığı anlamına gelmez. Aksi takdirde Allah'ın varlığı başka şeylerin varlığına bağımlı olurdu ki bu da mümkün değildir. Dolayısıyla meselenin ontolojik değil epistemolojik olduğunu söylememiz daha sağlıklı bir yaklaşım olacaktır.

Bâkılânî delil kavramını şu şekilde tanımlamaktadır: "duyularla algılanmayan ve zarurî olarak kendiliğinden bilinemeyen hususların bilinmesini sağlayan şeydir."⁶⁶ Mütakaddimîn kelamcılarının genel olarak benimsediği bir tanım da Bâkılânî'nin bu tanımından çok farklı değildir. Bir başka söyleyişle kelamda delil bir hükmün ispat edilmesi için gerekli olan unsura denir. Burada dikkat çekmek istediğimiz bir husus da şudur ki mantıkçıların ve müteahhirîn kelamcılarının kullandığı delil kavramıyla bu bahsi geçen delil kavramı birbirinden farklıdır. Delili bu ilk dönemdeki algılarına göre ele alacak olursak in'ikası'l-edille için şunu söyleyebiliriz ki delilin

⁶⁵ Hilmi Demir, "Kelam Düşünce Tarihinde Yaygın bir Hatanın Tashihi (İn'ikas-ı Edille) ve Mütakaddimîn Kelamı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri", **Dinî Araştırmalar Dergisi**, cilt 10, sayı 29, 79-114, Ankara 2007, s.14-16.

⁶⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Delil: Kelam", **TDV İslam Ansiklopedisi**, c.9, 136-138, İstanbul 1994, s.136.

yanlışlığının ispatı ‘kendiliğinden zorunlu olarak anlaşılamayan şey’in yokluğunu değil onun bu delille bilinemeyeceğini çıkarsamak anlamına gelecektir.

Her ne kadar birtakım eleştirilere maruz kalmış olsa da in’ikasu’l-edille yöntemi özellikle Eş’ârîler tarafından tartışma üslubu olarak kullanılmış ve nazarî bir yöntem olarak kabul edilmiştir. Mantığın güçlü bir şekilde kelamcılarının karşısına dikilmesiyle metinlerde ve fikir tartışmalarında başvurulan cedel (diyalektik) sanatı etkisini yitirmeye başlamış; kelamcıları birtakım arayışlar içine itmiştir. İn’ikasu’l-edille’nin mantığa uymayan bazı taraflarının olmasına karşın bu süreçte salt aklın tek başına bir değer ifade etmediği düşüncesi bu yöntemin Ehl-i Sünnet kelamcıları tarafından benimsenmesinin başlıca sebepleri arasında sayılmıştır. Bununla beraber eğer yöntem Kâdî Abdülcebbâr’ın ve Cüveynî’nin ele aldığı gibi değil de epistemolojik olarak ortaya konmuşsa, o halde mantığa aykırı bir durumun söz konusu bile olmadığı görülecektir.

10. Sona Başlangıçla Kıyas: Bâkılânî’nin “bir şeyin doğruluğu veya yanlışlığıyla benzeri bir şeyin doğruluğuna veya yanlışlığına istidlâlde bulunmak”⁶⁷ şeklinde tanımladığı bu yöntem, mütekaddimîn kelamcıları tarafından ölümden sonra hayatın mümkün olduğuna delil getirmek için kullanılan bir akıl yürütmedir. Buna göre Allah’ın evreni yoktan var etmesi, kıyametten sonra insanların yeniden diriltileceğine delil sayılabilir.

11. Dile Dayalı Kıyas: Naslarda geçen ifadeleri asıl anlamlarından uzaklaştırarak kendi görüşlerine uygun şekilde yorumlayan ve naslar arasında çelişkili çıkarımlarda bulunan Batınîlere karşı, kavramların anlamlarına dayanarak kıyaslamaya dile dayalı kıyas denir. Şöyle ki kavramlar ortaya konduğunda akla ilk olarak o kavramlarla anlatılmak istenen temel özellikler gelmektedir. Mesela uçak kelimesi, öncelikli olarak kanatları olan, havada süzülen bir taşıma aracını akla getirir. Dolayısıyla insanda belirli bir çağrışıma olan kavramlar hakkında değişik yorumlara gerek duyulmadan söylenmek istenen anlaşılabilir. Burada dilin geçmişten bu yana aynı şekilde kullanılması delil kabul edilmektedir. Kendi çıkarları doğrultusunda âyetleri açık anlamlarından farklı şekilde yorumlamayı tercih eden

⁶⁷ Y. Ş. Yavuz, a.g.e., c.23, s.326

Batınîler, herkesin âyetleri anlayacak yetisinin bulunmadığını, yalnızca seçkin kimselerin yorumlama ve idrak etmesinin mümkün olduğunu vurgulamaktaydı. Ehl-i Sünnet kelmacıları, bu yaklaşımla meydana gelecek olan sıkıntıları fark ederek bu kıyas şeklini ortaya koymayı uygun bulmuşlardır.

12. Nakle Dayalı Kıyas: Buraya kadar, mütekaddimîn kelmacılarının İslam'ın hem müslümanlar hem de diğer din ve kültürlere mensup kimseler tarafından daha iyi anlaşılması ve tutarlı bir şekilde yorumlanması için kıyasın birçok şeklini kullandıkları ve her yöntemin farklı problemleri çözümlenmek için ortaya konduğunu açıklamış olduk. Nakle dayalı kıyas yöntemi, aslen yukarıda ifade ettiğimiz bütün yöntemlerin kökeninde mevcuttur. Zira kelmâ kıyas şekillerinde naslarda belirtilen ve aklen ispat edilebilen hususlara öncelik verilmiştir. Belki de istidlâlî bilgiyi salt akıldan ayıran etkenlerden birisi de budur. Şöyle ki kelmacıların sadece bilgiye ulaşmak gibi bir kaygıları yoktur. Amaç, nasların daha iyi anlaşılması olduğundan yöntemler de naslarda olana dayalı olarak geliştirilmiş; kıyas türlerinin izahında sürekli bir tarzda naslarda verilen örneklere başvurulmuştur. Zaten Kur'an müslümanları düşünmeye, akletmeye teşvik etmekte, yalnızca akledenlerin anlayabileceği birtakım çıkarımlar sunmaktadır. Yukarıda Allah'ın birliğinin gerekliliğine dair âyetlerde geçen çıkarım örneklerine yer vermiştik. İşte nakle dayalı kıyas, kelmacıların âyetlerde karşılaştıkları akıl yürütme örneklerini esas alarak delillendirme ve çıkarımda bulunma işlevidir. Bu yöntemin, özellikle hıristiyan düşünürlerle yapılan fikir tartışmalarında sıklıkla başvuru olan bir akıl yürütme biçimi olduğu tarihi kaynaklarca sabittir. Nitekim birçok âyet doğrudan yahudi ve hıristiyanlara hitap etmekte ve onları akletmeye çağırmaktadır. Nakle dayalı kıyas, mütekaddimîn kelamı süresince kullanılmış ve diğer kıyas türlerinde içkin olarak varlık göstermiştir.

13. Mucizeye Dayalı Kıyas: Tamamen naslara dayalı olarak ortaya konan bu kıyas şekli, mucizenin insana ait bir fiil olmasının imkânsız olduğu ve duyulur âlemde fizik kurallarının aşılacak olağanüstü şeylerin gerçekleşmesinin ancak bu kurallara tabi olmayan üstün bir kudretin; yani bu âlemin yaratıcısı olan Allah'ın fiili olabileceği üzerine delil getirme şeklinde ifade edilebilir. Dolayısıyla mucize gösteren bir kimsenin peygamber olduğu bu şekilde ispat edilir. Zira mucize insanın

kendi fiili olamayacağına göre o kimsenin bu mucizeyi göstermesi ancak Allah'ın ona bu imkânı vermesiyle gerçekleşir ki bu da onun peygamber olduğunu gösterir.

Mucizeye dayalı kıyas yönteminin mütekaddimîn kelamının usulcöleri olan Bâkılânî, Cüveynî ve Kâdî Abdülcebâr tarafından benimsediği klasik kaynaklarca sabittir. Bununla birlikte mucizenin nasıl ve neyi gerektirdiği hususunda farklı görüşler mevcuttur. Bizim için önemli olan, ilk dönem kelamcılarının sadece naslara dayanarak açıklanması mümkün olan mucizeyi esas alarak birtakım çıkarımlarda bulunmayı akıl yürütme şekilleri arasında saymalarıdır.

II. Bölüm

Gazzâlî'de Yöntem

İslam toplumunun yetiştirdiği en önemli şahsiyetlerden biri olarak kabul edilen Gazzâlî, dinî ilimlere sistem ve anlayış bakımından yeni bir yorum ve açılım getirmiş olması bakımından Hücetü'l-İslâm unvanıyla bir otorite olarak kabul edilmektedir. Klasik kaynaklarda kelamın değişim sürecini ifade etmek için yapılan mütekaddimîn-müteahhirîn ayrımının sebebi olarak, onun akıl-vahiy ilişkisi, mantığın işlevi ve ilimlerde başvurulması gereken yöntemler hakkındaki görüşleri esas alınmış ve Gazzâlî, Aristo mantığının İslam kültür dünyasına girmesine onay veren ve onu uygulayan ilk düşünür olarak değerlendirilmiştir. Nitekim kendisinden sonra gelen kelamcılar mantığı benimseyerek eserlerinde bir yöntem olarak kullanagelmışlerdir.

450/1058 yılında İran'ın Horasan bölgesindeki Tûs şehrinde doğan Gazzâlî, küçük yaşta temel eğitimini tamamlamış ve gençlik yıllarını medresede geçirmiştir. Parlak zekâsı ve tutku haline gelen öğrenme arzusu nedeniyle onu 473/1080 tarihinde Nişabur'daki Nizamiye medresesinde görmekteyiz. Burada Eş'ârîler'in önde gelen düşünürlerinden olan İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî'nin öğrencisi olarak ondan fıkıh, usûl-ü fıkıh, usûlüddin ve cedel dersleri almış; işte bu sırada mantık ve felsefeyle tanışmıştır. Kendisi sufi ve zâhid bir aile çevresinde büyüyen Gazzâlî'nin kişiliğinin oluşmasında temel etken olan bu hayat tarzının onun düşünce dünyasında apayrı bir yeri vardır. Bu hususta bir başka etkenin de döneminin tanınmış sufilerinden Ebu Ali el-Farmedî'den aldığı tasavvuf eğitimi olduğu bilinmektedir.⁶⁸

Cüveynî'nin vefatından sonra meşhur Selçuklu veziri Nizamü'l-Mülk'ün davetiyle vezirin bizzat başkanlık ettiği fikir tartışmalarına katılmak ve Nizamiye medresesinde ders vermek üzere Bağdat'a giden Gazzâlî, buradaki imkânlar sayesinde ilmini ve şöhretini katlamışsa da bir süre bilginin kesinliği, duyu ve aklı

⁶⁸ Mahmut Kaya, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s.337-339.

bilginin güvenilirliği hususunda şüpheye düşmüştür. Düşünür, iki ay sürdüğünü bildirdiği bu fikrî krizden ‘Allah’ın kalbine indirdiği bir nurla’ kurtulduğunu ve önsel (apriorik) verilerin kesinliğini tekrar kabul ettiğini ifade etmektedir.⁶⁹ Bu süreçten sonra tasavvufa yönelen ve inzivaya çekilen Gazzâlî, ömrünün geri kalan kısmının çoğunu münzevî olarak geçirmiş ve 505/1111 tarihinde henüz 54 yaşında vefat etmiştir.

Yalnızca hakikat peşinde koşan ve genç yaşta birçok ilmin esaslarına vakıf olan düşünür, ilimlerin tedvininde kullanılacak yöntemler kadar, onları öğrenirken izlenecek yol hususunda da dikkate değer fikirler ortaya koymuştur. Kendisinden önceki müslüman düşünürlerin düştüğü hatalara dikkat çekerek nasıl bir çalışma stratejisi belirlediğini şu şekilde izah etmektedir:

“Ergenlik çağına yaklaştığımdan beri, yirmi yaş öncesi delikanlılık dönemimden bu güne kadar –şimdi yaş elliyi aştı– bu derin denizin dalgalarıyla boğuşmaya, çekingen ve korkak değil, cesurca derinliklerine dalmaya, karanlık olan her şeyle didişmeye, her zorluğun üzerine gitmeye, her tehlikeye atılmaya, haklı ve haksız olanı, sünnete bağlı olanla bid’atçıyı ayırmak için her fırkanın inancını araştırmaya, her kesimin mezhebine ait incelikleri keşfetmeye devam etmekteyim. Bütün bunları yaparken hiçbirini peşinen dışlamaksızın bir bâtinînin bâtinîliğinin iç yüzünü öğrenmek isterim; bir zâhirînin zahirî oluşunun sonucunu bilmek dilerim; bir felsefecinin felsefesinin mahiyetine vâkıf olmayı amaçlarım; bir kelamcının tartışma ve mücadelesinin amacından haberdar olmaya çalışırım; bir sûfînin sûfilîğinin sırrına ermeyi çok arzularım; bir âbidin ibadetinden ne elde ettiğini görmek isterim; pasif bir tanrı anlayışını benimseyen zındığın bu görüşe cüret edişinin arkasındaki sebepleri araştırıp öğrenmek isterim.”⁷⁰

Gazzâlî’nin bu tarz bir anlayışı sadece kendisi için değil ilimle meşgul olan herkes için gerekli gördüğünü vasiyetindeki tavsiyelerden çıkarmak mümkündür. Şöyle ki düşünür, vasiyetinde bir kimsenin neden ilimle meşgul olduğunu

⁶⁹ Gazzâlî, **el-Munkizü mine’-d-Dalâl**, şerh: Abdülhalim Mahmud, çev.: Salih Uçan, Kayıhan Yayınları, 3.baskı, İstanbul 2008, s.103

⁷⁰ Mahmut Kaya, **a.g.e.**, s.342.

sorgulaması gerektiğini vurgulamakta, ilim yolcusunun âlimlerin görüşlerini incelerken mütevazılığı elden bırakmayarak saygıda kusur etmemesinin lüzumuna işaret etmekte, kesinliğe ulaşmamış verilere dayanarak gereğinden iddialı yaklaşımlarda bulunulmasının uygun olmadığını ve önyargıdan kaçınılması gerektiğini bildirmektedir.⁷¹ Çalışma usûlünde bu denli hassas bir tavrı benimsemiş olan düşünürün eserlerinde de bu prensiplere dikkat ettiği tartışılmaz bir gerçektir. Nitekim dini savunmak ve dinle ilgili sağlıksız yaklaşımları eleştirmek amacıyla aşırı mezheplere ve filozoflara yönelik yazdığı eserlerinde rakibinin ilmî derinliğini dikkate alarak herhangi bir ilimde iddia ileri sürebilecek seviyeye gelmeden eleştiride bulunmamaya özen göstermiştir.

Onun kelimada kullanılması gereken yöntemler olarak belirlediği hususlara geçmeden önce Aristo mantığının mütekaddimîn kelamcıları tarafından kullanılıp kullanılmadığı sorununa değinmekte yarar görmekteyiz. Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki mütekaddimîn döneminde tercüme edilen eserler felsefe ve mantık ilminin kuşatıcı bir biçimde idrak edilmesi için yeterli olacak sayıda ve yetkinlikte değildi. Ayrıca her âlimin bu eserlerin tamamına ulaşması da söz konusu olmuyordu. Dolayısıyla bu hususlarda ortaya konan eleştiriler gibi benimseyici görüşlerin de mantık ve felsefe açısından tutarlılık seviyesinde kabul edilmesi doğru olmayacaktır. Mantığın kelama tam anlamıyla yerleşmesinin Hicrî V. asır ve sonrasına sarkmasının sebebi olarak İslam toplumunda Aristo mantığı sanılan ilmin eksik verilerle kurulmuş bir yöntem olmasını gösterebiliriz. Bu anlamda yalnızca mantığa ve akla dayanan Mutezilî kelamcılar da aslında mantıkla ilgili derinlikli bilgiye ve tecrübeye sahip değillerdi. Bu hususta Gazzâlî'nin yaklaşımını şu sözleriyle özetlemek mümkündür:

“Eğer mantık yolunda sonuna kadar yürürsek insan aklının ortaya atmış olduğu görüşlerin tümünden kuşku duymaya, şüphe etmeye varıp dayanırız. Bununla birlikte kesin bilgi her zaman vardır. Güneş gökyüzünde parıldarken onun saçmış olduğu ışınları inkâr etmeye kalkışırsan sana hiç kimse inanmayacak, hatta sen bile kendi sözlerine güvenmeyeceksin. Duyu organları aracılığıyla algılanan (idrak edilen) bütün nesnelere durum budur. Fakat duyu

⁷¹ a.e. , s.409-412.

organları aracılığı ile algılanabilen nesnelere kesimi ile gayb âlemi kesimi birbirine hiç benzemeyen farklı alanlardır. ... Mutezile mezhebi taraftarları istedikleri kadar akla saygı gösterebilirler, diledikleri kadar onu yüceltmişler, şurası açık bir gerçektir ki aklın ağır darbe yiyerek sersemleştiği bir alan vardır ki o da tabiat ötesi alanıdır.”⁷²

Alıntı yaptığımız eserin aynı bölümünde aklı bilginin faaliyet alanını duyulur âlemlerle sınırlandırmasının sebebinin izah eden Gazzâlî, aklın tasavvura, tasavvurun da algıya dayandığını, dolayısıyla duyulur âlemin verileri olmadan tasavvurun imkânsız olduğunu ifade etmektedir. Mutezile’yi eleştirmesinin temelinde de bu akımın temsilcilerinin Aristo mantığından aldıkları kıyas yöntemini görüş birliğiyle ele almayıp her düşünürün aynı çıkarımları farklı şekilde yorumlamalarını ve çelişkiye düşmelerini göstermektedir.⁷³

Gazzâlî, sadece aşırı mezhepleri ve Mutezile’yi eleştirmekle kalmaz, aynı zamanda Ehl-i Sünnet’in yöntemini de yetersiz bulur. Burada şunu ifade etmek gerekir ki düşünürün bu yaklaşımına hocası Cüveynî’de de rastlamaktayız. Nitekim Cüveynî istidlâlî bilgiye dayalı kelimâ kıyası zayıf bir yöntem olarak görmüş ve kelimâda sebr ve taksim gibi naslara dayalı bir yaklaşımın daha sağlıklı olduğunu ileri sürmüştür.⁷⁴ Ayrıca o, Ehl-i Sünnet’in mütekaddimîn dönemi temsilcilerinin çoğu tarafından reddedilen duyu verilerine dayalı bilgiyi burhan ve yakîn çerçevesinde değerlendirdiği ve bir anlamda Gazzâlî’nin bilgi ve yöntem anlayışının zeminini hazırladığı söylenebilir.

Özetle ifade edecek olursak, Aristo mantığı mütekaddimîn döneminin sonlarına doğru eleştirilerin hedefi olmaktan çıkarak Ehl-i Sünnet düşünürleri tarafından da kabul edilir hatta gerekli görülen bir yöntem haline gelmişti. Bununla beraber Gazzâlî’nin, mantığı olduğu gibi benimsemeyerek akıl-vahiy ilişkisi bağlamında yeniden şekillendirdiğini ifade etmekte yarar vardır. Nitekim duyulur âlemlerle gaybı kesin sınırlarla birbirinden ayırdığına yukarıda değinmiştik. Şimdi Gazzâlî’nin

⁷² Prof. Dr. Abdulhalim Mahmud, “Tasavvuf ve Marifet”, 333-410, Gazzâlî, **a.g.e.**, s.335-337.

⁷³ **a.e.**, s.336-337.

⁷⁴ M. M. A. Saflo, **a.g.e.**, s.76-77.

yöntem anlayışını, fıkıh ve kelam çerçevesinde ele aldığı esaslara göz atarak izah etmeye çalışacağız.

A. Gazzâlî'nin Fıkıhtaki Yöntem Anlayışı

1. Fıkhî Kıyas

Aynı zamanda usulcü bir düşünür ve fakih olan Gazzâlî, bu konuda kaleme aldığı el-Mustasfâ adlı eseriyle de meşhurdur. Dolayısıyla burada onun fıkhî kıyas hakkındaki görüşlerine kısaca değinmek gerekecektir. Fıkhî meselelerde başvurulacak yöntemleri kıyas ile sebr ve taksim olarak belirleyen Gazzâlî, bu iki yöntemin yapısını ve şartlarını ayrıntılı şekilde ele almış ve örneklendirmiştir. Adı geçen eserinde fıkıhta kıyasın kullanımına karşı çıkan gruplardan söz eden düşünür, sahabenin tamamının ve sahabe sonrası ilk âlimlerin çoğunun kıyasla hüküm vermeyi uygun bulduklarını hatırlatır.⁷⁵ Onun Nazzâm'ın kıyas yerine genellemeyi tercih etmesini eleştirdiğini yukarıda ifade etmiştik. Ona göre Nazzâm, naslarda olmayan bir mesele için doğru olan bu çıkarımı vahye uyguladığından dolayı hataya düşmüştür. Şunu ifade etmek gerekir ki buradan onun naslara dayalı hususlarda akli tamamen saf dışı bıraktığı sonucu çıkmamaktadır. Nitekim Gazzâlî'nin akıl ve vahiy arasındaki ilişkiyi “akıl göze, şeriat ışığa benzer; ışık olmayınca göz bir işe yaramayacağı gibi göz olmayınca da ışık bir işe yaramaz”⁷⁶ şeklinde özetlediğini hatırlamakta yarar vardır. Onun vurguladığı husus, aklın sadece küllî bilgiye ulaştırabileceği; dolayısıyla dinî emir ve yasakların ayrıntısını bilemeyeceğidir⁷⁷ ki bu da genellemenin doğru olmasına rağmen fıkhîye ait olmadığı sonucuna ulaştırır.

Kıyasın asıl, fer', illet ve hüküm olarak ifade edilen dört unsurunun hangi şartlarda geçerli bir kıyas oluşturacağı üzerinde duran âlim, aslın şartlarını şu şekilde belirlemiştir:

⁷⁵ Gazzâlî, **Mustasfâ**, II, 208.

⁷⁶ Gazzâlî, **Hakikat Bilgisine Yükseliş**, çev.: Serkan Özburun, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s.55

⁷⁷ **a.g.e.**, s.56.

- a) Aslın hükmü naslarda sabit olmalıdır.
- b) Asıl ile fer' arasındaki illet de naslarda 'illet' olarak ifade edilmiş olmalıdır. Yani illetin illetliği bir çıkarım gerektirmeden anlaşılacak şekilde açık olmalıdır.
- c) Asıl, başka bir aslın fer'i olmamalıdır.
- d) İletin asılda bulunduğu, aslın kendisinde olan bir şeyin delillendirilmesiyle anlaşılmalıdır ve fer'deki bir delile bağlı olmamalıdır. Diğer bir söyleyişle asıl kendi illetiyle açıkça belirlenmiş olarak naslarda bulunan hükme varmalıdır.
- e) Aslın hükmü ta'lil sebebiyle değişmemelidir.

Fer'in şartlarını da şöyle özetleyebiliriz:

- a) Fer'in kıyasa dâhil olması için aslın illetinin fer'de de bulunması gerekir.
- b) Fer'in asıldan önce gerçekleşmemiş olması gerekir.
- c) Kıyasın tutarlılığı için fer'in hükmünün aslın hükmünden cins veya azlık-çokluk bakımından farklı olmaması gerekir.
- d) Fer'e verilen hüküm genel yapısı itibarıyla naslara dayandırılacak unsurlardan oluşmalıdır.
- e) Fer'in asıl değil fer' olması, hükmünün naslarda ona ait olarak bildirilmemesine bağlıdır. Çünkü naslarda hüküm olan şey fer' değil asıl olur.⁷⁸

Kelamda başvurulan kıyasla hukukî meselelerde başvurulan kıyasın birbirinden ayrı olduğu görüşünü savunan Gazzâlî, fikhî kıyası birçok eserinde örneklerle izah etmişse de biz bu hususun esaslarını ve şartlarını vermekle yetinmeyi uygun buluyoruz.

2. Sebr ve Taksim

Ehl-i Sünnet kelimcilerinin çoğunlukla kabul ettiği bu yöntem Gazzâlî'nin hem fıkıh hem de kelamda kullandığı bir akıl-yürütme tarzıdır. Bununla beraber hukukta kullanım alanı naslarla sınırlı olduğu için kelamdaki sebr'den ayrılan bu

⁷⁸ Gazzâlî, **Mustasfâ**, II, 292-301.

çıkarım şekli sonuçları itibarıyla kesinliğe götürmediği eleştirilerine rağmen Gazzâlî tarafından benimsenip uygulanmıştır. Bu yöntemin iki şekilde gerçekleştirilebileceğini ifade eden Gazzâlî şu örnekleri verir:

Bu hüküm mualleldir

Şu ikisinden başka bir illeti de yoktur

İlletlerden birisi geçersizdir

O halde illet diğeridir.

Birinci şekilde gerçekleştirilen sebr yönteminde herhangi bir delillendirmeye ihtiyaç yoktur. Zira iki ihtimalli bir çıkarımda biri doğruysa diğerinin yanlış olduğu açıktır. Ancak ikinci şekilde durum farklıdır:

Buğdayda faiz haram kılınmıştır

Hükümün uygulanma alanını diğer şeyler için mümkün kılacak bir alamet gereklidir

Buğday'ın yiyecek maddesi, saklanabilir olmak ya da ölçülebilir olmaktan başka bir alameti yoktur

Saklanabilirlik ve ölçülebilirliğin alamet oluşu şu şu delillerle geçersizdir

Öyleyse alamet yiyecek maddesi olmasıdır.

Bu çıkarımın geçerlilik kazanması için üç şeyin delillendirilmesi gerekir. Öncelikle alametin gerekliliği ispat edilmelidir. Ardından alamet olabilecek unsurların eksiksiz olarak belirlenmesi gerekir. Bu anlamda ilk örnekte olduğu gibi iki ihtimalli değil birçok ihtimale sahip bir çıkarım söz konusudur. Üçüncü delillendirme de alamet olabileceği düşünülen ihtimalleri eleyerek tek ve doğru alameti bulma olarak ifade edilmiştir.⁷⁹ Sebr ve taksim yöntemine yönelik eleştirilerin ikinci şekle yönelik olduğunu ifade etmek gerekir. Zira bu tarz bir çıkarımda kaç ihtimalin söz konusu olduğunun tam olarak bilinmesi mümkün

⁷⁹ a.e., II, s.266-267.

değildir. Yalnızca iddiayı ortaya koyan kimsenin aklının idrak edebildiği unsurlar arasında delillendirme yapılacağı için daha farklı ihtimallerin gerçek sebep (örnekte alamet olarak ele alınan şeyler) olabileceği göz ardı edilmiş olur. Bu da çıkarımın güvenilirliğini zedeleyen bir durum olarak kabul edilmiştir.

B. Gazzâlî'nin Kelamdaki Yöntem Anlayışı

Görüldüğü gibi fikhî yöntem anlayışı kendisinden öncekilerden çok farklı olmayan Gazzâlî, Mutezililerin eksik bir şekilde uygulamaya çalıştığı, hocası Cüveynî'nin teorik olarak ele aldığı, filozofların kabul ettiği mantık ilmini sistemli bir şekilde kelama uyarlayıp Ehl-i Sünnet kelamında farklı bir gelişmeye kapı açmıştır. Düşünür, bilginin kesinliğine ve ilimlerde yönetime dayalı fikir yürütmenin gerekliliğine ciddiyetle yaklaşmış; birçok eserinde kesin bilginin yani yakînin nasıl elde edilebileceği üzerinde durmuştur. Onun nazar (akıl yürütme) hususundaki yaklaşımını hemen her eserinde görmek mümkünse de Gazzâlî, **Mi'yarü'l-İlm** ve **Mihakku'n-Nazar** adlı iki eserini nazar hususunda referans olarak göstermektedir. Şunu belirtmek gerekir ki onun, her ne kadar görüşlerini şiddetle eleştirse de Aristo mantığına ilişkin yaklaşımları sebebiyle Farâbî ve İbn Sînâ'dan büyük ölçüde yararlandığı tartışılmaz bir gerçektir.

Gazzâlî, yöntemle ilgili olarak kaleme aldığı eserlerinde tek bir hedef gözetmektedir; bu da İslam'ın daha iyi anlaşılması ve dinin tehlikelerden korunmasıdır. Bilim yapabilmek için yöntemin gerekliliği kadar, o ilme ait yöntemin doğru belirlenmesi; hatta başarılı şekilde kullanılması zorunludur. Nitekim o, dinin savunuculuğunu yapan fıkıhçı ve kelamcılarının, dine aykırı yorumlarla akılları bulandıran Batınîleri ve filozofları eleştirirken, bilmedikleri/öğrenmedikleri değerler ve ilimler üzerinde savunma yaptıklarını ve sonuçsuz kaldıklarını vurgulamakta; tutarlı olanın, bir kimseyi eleştirmeden önce onun ilmini tanıyıp fikrini kendi alanında değerlendirmek ve yanlışlığını kendi yöntemiyle ortaya koymak şeklinde izah etmiştir. Zira yöntemin yanlış temellere dayalı olarak kurulması, özellikle dini ilimlerde tehlikeli sonuçlara sebep olabilecek bir durumdur. Bu itibarla Gazzâlî, akâide ilişkin hususlarda yanlış akıl yürütmelerin nasıl gerçekleştiğini ve hangi açılardan yanlış olduğunu **el-Kıstasü'l-Müstakîm** adlı eserinde âyetlerle izah etmeyi

tercih eder. Düşünür burada Hz. İbrahim'in Tanrı'ya ulaşmak için kullandığı akıl yürütmede ortaya çıkan geçersiz kıyası ele almakta ve şeytanın onu nasıl yanılttığını izah etmektedir. Buna göre görüş birliğiyle kabul edilen 'Tanrı en büyüktür' önermesiyle duyu verileriyle ulaşılan 'Güneş, yıldızlardan büyüktür' önermesi arasında bir ilişki kurmak suretiyle 'Güneş, Tanrı'dır' sonucuna ulaşılması yanlış bir çıkarımdır. Bu durumu farklı önermelerle örneklendirdiğimizde bu açık bir şekilde görülecektir. 'Beyaz bir renktir, siyah da bir renktir; o halde beyaz, siyahtır.' gibi bir çıkarım görüldüğü gibi yanlıştır. Bu anlamda iki farklı şeyin aynı özelliğe sahip olmasından o iki şeyin aynı olduğu sonucunu çıkarmanın hatalı bir akıl yürütme olduğu tartışılmaz bir gerçektir. Buna karşı, bir şeyin iki ayrı niteliğinin bulunması, o nitelikler arasında bir ilişkinin söz konusu olabileceğine işaret etmektedir. Daha doğrusu Gazzâlî şöyle demektedir: Rengin hem beyaz hem de siyah için bir nitelik olmasıyla büyüklüğün hem güneş hem de Tanrı için nitelik olması arasında fark yoktur; nitelik iki varlığın birliğini gerektirmez.⁸⁰

Aynı eserinde ele aldığı bir başka hatalı akıl yürütme örneğinde düşünür Şeytanın Hz. Âdem'le kendisini kıyaslayarak 'Ben ondan üstünüm, ben ateşten yaratıldım, o ise balçıktan' şeklinde bir iddiada bulunmasını konu edinir. Gazzâlî bu çıkarımı bir kıyas formuna dönüştürerek şu hale getirir: 'Ben ondan üstünüm, üstün olan aşağı olana eğilmez(secde etmez), o halde ben Âdem'e secde etmem' Burada Şeytanın iki iddiası vardır: birincisi üstün olanın aşağı olana secde etmemeyi gerektirdiği, ikincisi de ateşten yaratılması sebebiyle insandan üstün olduğudur. Ne var ki Şeytan'ın ileri sürdüğü bu iddialar önyargıdan ibarettir. Zira üstün olanın aşağı olana secde etmesi/saygı göstermesi, bahsi geçen olayda doğal bir gereklilik olarak değil Allah'ın bir emri olarak anlaşılmalıdır. Ayrıca üstünlüğü belirleyen şeyin, varoluşun özellikleri veya elementleri olmadığı; bilakis kişisel olarak edinilen niteliklerle ortaya çıktığı tartışılmaz bir gerçektir. Bu bakımdan Şeytan'ın iki öncülü de yanlıştır.⁸¹ İki yanlış öncülden doğru bir sonuca ulaşamaz. Burada şunu vurgulayabiliriz ki Gazzâlî, hatalı akıl yürütmeleri örnek verirken nazarı eleştirmemekte; sisteme dayalı olmayan nazar şekillerinin yanlış sonuca

⁸⁰ Gazzâlî, *The Just Balance (al-Qistas al-Mustaqim)*, çev.: D. P. Brewster, 1.baskı, Lahore, 1978, s.56-59.

⁸¹ a.e. s.63-64.

götüreceğini; dolayısıyla yöntemin iyi anlaşılması gerektiğini ortaya koymaktadır. O, yöntemin gerekli ve geçerli oluşuna da sıklıkla naslardan örnekler vererek insanlara akıllarını kullanmasını tavsiye eden âyetleri hatırlatmaktadır.

Gazzâlî, yöntem hususunu ayrıntılı olarak ele aldığı **Mi'yaru'l-İlm** isimli eserinde ispat çeşitlerini üçe ayırmaktadır. Bunlar; kıyas, istikrâ (tümevarım) ve temsildir (fikhî kıyas). Yukarıda temsîl yöntemine kısaca değinmiştik. Tümevarım yöntemi her ne kadar bir akıl tarzı olarak kullanılmaktaysa da felsefe ve kelama ait hususlarda kıyasın tercih edildiği bilinmektedir. Zira tümevarım tikellere ait hükmün tümel olan için geçerli olması esasına dayanmaktadır ki sonucun kesin bilgiyi vermesi bu şekilde mümkün olmaz. Buna karşı kıyas Gazzâlî'nin yakînî bilgiye ulaştırın yöntem olarak benimsediği bir ispat biçimidir. Bu itibarla onun yalnızca kıyasa dair fikirlerini ele almanın uygun olacağını düşünmekteyiz.

1. Kıyas

Kıyas, sadece mantıkta değil birçok ilimde başvuru alan genel bir yöntemin adı olarak kullanılmaktadır. Nitekim Gazzâlî de kıyası izah ederken hem mantıkçıların hem kelamcılarının hem de fikhîlerin kullanım tarzlarına değinir ve her birine farklı örnekler verir. Konumuzun dışına çıkmamak üzere onun kıyas anlayışını kelam ve mantıkta verdiği örneklerden hareketle izaha çalışacağız. Gazzâlî, yöntem hususunu ayrıntılı olarak ele aldığı **Mi'yâru'l-İlm** adlı eserinde kelamî ve fikhî kıyası ayrı ayrı işlemez. Ancak çeşitlerine göre kıyasın kelamda, fikhîde veya mantıkta farklı bir biçimde nasıl kullanıldığını örneklerle ortaya koyar. Biz fikhî kıyasa ilişkin görüşlerini yukarıda özet olarak ifade ettiğimiz için burada sadece kelama ait kıyas şekilleri üzerinde durulacaktır. Öncelikle kıyasın unsurlarını izah eden düşünür, kıyasta haber (hüküm bildiren) cümlelerinin kullanıldığını; zira bu tip cümlelerin ilimleri temellendirmeye yarayan burhâna ulaştırın olumlu-olumsuz önermelerden teşekkül ettiğini ifade eder.⁸² Bununla birlikte haber cümleleri kendi başlarına herhangi bir çıkarıma götürmemekte; dolayısıyla güvenilir bir bilgi verebilmesi için bir ilişkiye ve kıyaslamaya ihtiyaç duymaktadır. Bu bağlamda haber bildiren

⁸² Gazzâlî, **Mi'yaru'l-İlm**, tahkik: Süleyman Dünya, Mısır 1961, s.109.

önermeler, kıyasta kullanıldığında öncül olarak isimlendirilir. Kıyaslamanın amacı; bir bilgiye, sonuca ulaşmak olduğundan öncüllerle elde edilmek istenen şeye matlûb (istenilen) denir. Çıkarımı gerçekleştirmeden önce matlûb olarak ifade edilen önerme, kıyasta sonuç olarak isimlendirilir. Yani düşünüre göre kıyas, haber cümlesi formundaki öncüller ve öncüllerin birbirine kıyaslanmasıyla ortaya çıkan bir sonuçtan teşekkül etmektedir. Öncüllerin yapısı ve kıyasta yer alışı şekilleri; birden çok kıyas türünün oluşması anlamına gelir ki Gazzâlî'ye göre kıyasın dört çeşidi vardır; bunlar hamlî, şartî muttasıl, şartî munfasıl ve kıyas-ı hûlf'tür. Ne var ki araştırmamızın amacı kıyas figürlerini bütün ayrıntılarıyla anlatmak olmadığından burada sadece Gazzâlî'nin başvurduğu dört çeşit kıyastan kısa örnekler vermekle yetineceğiz.

a. Yüklemlî (Hamlî) Kıyas

Kıyas-ı iktirânî veya cezmiyye olarak da isimlendirilen bu yöntem iki öncül ve bir sonuçtan oluşur.⁸³ Meselâ;

Bütün cisimler bileşiktir

Bütün bileşikler sonradan değildir

Bu öncüller şu sonucu gerektirir:

Bütün cisimler sonradan değildir.

Yukarıda verilen örnekte görüldüğü gibi iktirânî kıyasta her öncül bir konu ve bir yüklemden oluşmaktadır. Bununla birlikte ortaya konan önermelerin öncül olarak kullanılması için bu iki önermenin bir şekilde ilişkilendirilmesi gerekir. İşte bu ilişki, öncüllerin ikisinde de bulunan bir orta terimle mümkün olur. Orta terimin gerekliliğine şu şekilde örnek verebiliriz:

Bütün cisimler bileşiktir

Bütün insanlar canlıdır

⁸³ Bkz. a.e., s.131-132.

Bu iki önerme arasında doğrudan bir ilişki kurulamadığı için önermelerden kıyas ve dolayısıyla herhangi bir sonuç çıkmamaktadır. Gazzâlî de Aristo mantığında olduğu gibi, kıyasın gerçekleşmesi için üç unsurun gerekli olduğunu, bunların büyük terim, küçük terim ve orta terim olarak ifade edildiğini bildirmektedir.⁸⁴ Bunlardan hangisinin orta terim olduğu iki öncülde de bulunması sebebiyle kolayca anlaşılmaktadır. Büyük ve küçük terimler ise sonuç önermesindeki oluşuma göre tespit edilir. Şöyle ki sonuç önermesinde yüklem olarak geçen terim, büyük terim olarak kabul edilir ve bulunduğu öncüle büyük öncül denir. Sonuçta konu olarak geçen terim de küçük terimdir ve bulunduğu öncüle küçük öncül denir. Büyük terime neden büyük denildiği üzerine duran Gazzâlî, bunu yüklem konudan daha genel olmasına ya da daha özel olarak bulunmaması gerekliliğine bağlamaktadır. Nitekim konunun yüklemden genel olması halinde sonuç hatalı olacaktır. Meselâ ‘Bütün hayvanlar insandır’ gibi bir sonuç önermesi geneli özel içinde göstermeye çalışmak olur ki bu da aklen imkânsız bir durumdur.⁸⁵ Doğru olan, bu sonucun tersidir yani geçerli bir kıyasın sonuç önermesinde yüklem olarak geçen terimin konu olarak bulunan terimden genel olması ya da en azından ona eşit olarak bulunması zorunludur.

İktirânî kıyasın fıkıhtaki bir örneğini ele alan Gazzâlî şu çıkarımı kullanır:

Bütün sarhoş ediciler şaraptır (hamr). *Küçük öncül*

Bütün şaraplar haramdır *Büyük öncül*

O halde bütün sarhoş ediciler haramdır. *Sonuç*

Bu tür kıyasta, orta terimin öncüllerde tümel-tikel, olumlu-olumsuz ve konu-yüklem olarak kullanılmasına göre farklı şekillerde çıkarımlar oluşmaktadır. Bu itibarla iktirânî kıyasın üç şekli vardır:

I.Şekil: Orta terimin, öncüllerin birinde yüklem diğerinde konu olarak yer aldığı kıyastır. Yukarıda verdiğimiz örnekler bu şekle aittir. Bu tür çıkarımlarda sonucun tespiti açıktır. Diğer bir söyleyişle iki öncülün ilişkilendirilmesiyle sonuç

⁸⁴ a.e., s.132.

⁸⁵ a.e.,

doğrudan anlaşılmaktadır. İlk örneğimizi ele alacak olursak ‘cisim’, ‘sonradan olma’ hükmünü öncüllerden dolayı zorunlu olarak yüklenmektedir. Nitekim bu tür kıyaslarda konunun tümel ya da tikel olması ve yüklem olumlu ya da olumsuz olması fark etmeksizin yüklem hükmü konunun hükmü olur. Birinci şeklin şartlarını dört maddeyle ifade etmemiz mümkündür.

- ❖ Ortak terim bir öncülde yüklem; diğerinde konudur.
- ❖ Küçük öncül olumlu iken; büyük öncül tümel olumlu gelmek zorundadır.
- ❖ Sonuç ancak dört şekilde olabilir: Tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu veya tikel olumsuz.
- ❖ En önemli şart ise öncüllerden hiçbirinin tikel olumsuz olmamasıdır.⁸⁶

Aristo mantığında mükemmel kıyas olarak ifade edilen I. şekil kıyas, yöntemin temelini oluşturmaktadır. Zira doğrudan sonuca götüren tek kıyas türü bu şekildedir.

II.Şekil: Kıyastaki orta terimin iki öncülde de yüklem olarak bulunduğu çıkarım şeklidir. Burada sonuç önermesine varabilmek için yüklemelerden birinin olumlu diğerinin olumsuz; dolayısıyla öncüllerden birinin olumlu diğerinin olumsuz olarak gelmesi gerekir.⁸⁷ Form olarak ikinci şekil, aslında birinci şekle göre hazırlanmış bir çıkarımda olumlu öncülün aynen alınması ve olumsuz öncülün ters döndürülmüş halinin kullanılmasıyla gerçekleştirilmiş olur. Bu anlamda kıyasın geçerliliği, öncüllerin I. şekle döndürülmesiyle anlaşılabilir. Hatırlanacağı üzere biz bu ayrıntılara girmeyeceğimizi yukarıda belirtmiştik. II. şekle ait çıkarımların dört tarzda kurulması mümkündür.

III.Şekil: Bu kıyasta ise orta terim iki öncülde de konu olarak bulunur. Ortak olan konuya iki farklı yüklem getirilmesi bu iki öncül arasında ilişkinin ortaya çıkmasını sağlar. Bununla birlikte bu şekilde sonuç yalnızca tikel olarak gelir. Bu tür kıyasta çıkarımlar altı biçimde gerçekleştirilebilir.⁸⁸

Yukarıda ortaya koyduğumuz Gazzâlî’ye ait kıyas biçimlerini formüleştirdiğimizde şu şekilde bir tablo meydana gelir:

⁸⁶ Bkz. a.e., s.134-138.

⁸⁷ Bkz. a.e., s.138-141.

⁸⁸ Bkz. a.e., s.141-149.

I.şeklin formu:

- | | |
|--|---|
| a) Her A, B'dir.
Her B, C'dir.
O halde her A, C'dir. | b) Bazı A'lar, B'dir.
Her B, C'dir.
Öyleyse bazı A'lar, C'dir. |
| c) Her A, B'dir.
Hiçbir B, C değildir.
O halde hiçbir A, C değildir. | d) Bazı A'lar, B'dir.
Hiçbir B, C değildir.
Öyleyse bazı A'lar, C değildir. |

II.şeklin formu:

- a) Her A, B'dir.
Hiçbir C, B değildir. / (Döndürme) Hiçbir B, C değildir.
Öyleyse hiçbir A, C değildir.
- b) Bazı A'lar, B'dir.
Hiçbir C, B değildir. / (Döndürme) Hiçbir B, C değildir.
O halde bazı A'lar, C değildir.
- c) Hiçbir A, B değildir. / (Döndürme) Hiçbir A, B değildir.
Her C, B'dir.
O halde hiçbir A, C değildir.
- d) Bazı A'lar, B değildir. / Döndürme olmaz.
Her C, B'dir.
Öyleyse bazı A'lar, C değildir.

III.şeklin formu:

- a) Her A, B'dir. / (Döndürme) Bazı B'ler, A'dır.
Her A, C'dir.

Öyleyse bazı B'ler, C'dir.

- b) Her A, B'dir. / (Döndürme) Bazı B'ler, A'dır.
Hiçbir A, C değildir.
O halde bazı B'ler, C değildir.
- c) Bazı A'lar, B'dir. / (Döndürme) Bazı B'ler, A'dır.
Her A, C'dir.
O halde bazı B'ler, C'dir.
- d) Her A, B'dir.
Bazı A'lar, C'dir. / (Döndürme) Bazı C'ler, A'dır.
O halde Bazı B'ler C'dir. / (Döndürme) Bazı C'ler B'dir.
- e) Bazı A'lar, B'dir. / (Döndürme) Bazı B'ler, A'dır.
Hiçbir A, C değildir.
Öyleyse Bazı B'ler, C değildir.
- f) Her A, B'dir. / Döndürme olmaz.
Bazı A'lar, C değildir.
O halde bazı B'ler, C değildir.

Gazzâlî'nin Aristo mantığından aldığı bu kıyas formunda diğer şekillerin birincisine döndürülmesinin sebebini şu şekilde özetlememiz mümkündür: Bir önermenin birçok farklı şekilde dile getirilmesi mümkündür. Mesela 'bardağın yarısı dolu' ifadesini 'bardağın yarısı boş' şeklinde ifade ettiğimizde de kalan kısmın dolu olduğu zorunlu olarak anlaşılır. Ne var ki bir önermede ortaya konmak istenen şeyin doğrudan anlatılması ancak tek biçimde mümkündür ki kıyasta bu I. şekil olarak adlandırılmıştır. Zira bardağın yarısının dolu olduğunu ikinci önermeyle

anlattığımızda ilk sonuca doğrudan değil, dile getirmedığımız bir çıkarım sonucu ulaşmış oluruz. I. şekilde ise matlûb (istenilen) en yalın haliyle ortaya konur. Bu sebeple çıkarımın doğruluğu I. şekle uygun olup olmamakla, yalın olarak ifade edilip edilememekle anlaşılabilir.

b. Bitişik Şartlı Kıyas (Şartî Muttasıl)

Kıyas türlerinden ikincisi bitişik şartlı önermelerden (şartî muttasıl) oluşan kıyastır. Bu, iki öncülün oluşan çıkarımda birinci öncülün birbirine şartla bağlı iki ya da daha fazla önermeden teşekkül ettiği kıyas türüdür. İkinci öncül ise bir yüklemden oluşur ve birinci öncülde ortaya konan ihtimallerden birini olumlu ya da olumsuz olarak hükme bağlar. Böylece şarta bağlı durum olumlu-olumsuz olmasına göre sonuç önermesinde ifade edilir. Gazzâlî'nin bu hususta verdiği örnek şudur:

Âlem sonradan olmasa yaratıcısı vardır.

O sonradan değildir.

O halde âlemin yaratıcısı vardır.

İhtimale dayalı bir öncül söz konusu olduğunda ikinci öncül dört şekilde gelebilir. Bunlar ilk ihtimalin onaylanması veya reddedilmesi ya da ikinci ihtimalin onaylanması ya da reddedilmesidir. Yukarıdaki örnekte ilk ihtimal onaylanarak çıkarım yapılmıştır. Bununla birlikte ilk ihtimalin reddi ya da ikincisinin onaylanması sonuç vermez.⁸⁹ Meselâ:

Bir kimse insan olduğunda hayvan da olur.

O kimse insan değildir.

Burada ilk ihtimal reddedildiği için öncüllerden bir çıkarıma ulaşmak mümkün değildir. Yani ilkinin reddi 'O hayvan değildir' sonucuna götürmez. Zira o şeyin hayvan cinsine ait başka bir tür olması söz konusu olabilir. İkinci ihtimalin onaylanmasına dikkat edecek olursak aynı sorun karşımıza çıkmaktadır.

⁸⁹ Bkz. a.e., s.151-155.

Bir kimse insan olduğunda hayvan da olur.

Bir kimse hayvandır.

Öncüllerden çıkan hayvan olduğu sonucu, insan olmasını gerektiren bir durum değildir. Pekâlâ, bir kısrağ olabilir. Bilindiği gibi kıyasta sonucun olumlu ya da olumsuz biçimde ifade edilmesi gerekir. Burada hayvan olan şeyin insan ya da kısrağ olup olmadığı açık olmadığından herhangi bir sonuç önermesi ortaya konamaz.⁹⁰

Gazzâlî bu kıyasla ilgili bir başka örneği daha gündeme getirmektedir. Buna göre ikinci ihtimal genel-özel bakımından ilk ihtimale eşit seviyede olduğunda iki öncül de olumlu veya olumsuzluk bakımından birbirine uyar ki buna şöyle örnek verir:

Güneş doğduğunda gündüz olur.

Güneş doğmuştur

O halde (vakit) gündüzdür.

Ya da

Güneş doğmamıştır

O halde (vakit) gündüz değildir.

Ya da

(Vakit) gündüz değildir

O halde güneş doğmamıştır.

Ya da

(Vakit) gündüzdür

O halde güneş doğmuştur

Bu duruma kelimada verilebilecek örneklerden birisi şudur:

⁹⁰ a.e., s.152-153.

Tanrı bir olduğunda âlem düzenli olur.

Âlem düzenlidir

O halde Tanrı birdir.

Bazen öncül birçok terimden oluşur. Bu durumda ihtimal önermesinin ikinci kısmının cümle olması gerekir. Mesela:

Bir kavram bölünmezse, bölünmeyen her şey bölünen bir mahalde bulunmazsa ve her cisim bölünense ve kavram nefiste bulunursa, o halde nefis cisim değildir.

İkinci öncül birinci öncüldeki ihtimalleri sabit kılar, örnekteki sonucun ‘Nefis cisim değildir.’ olması zorunludur.

Bitişik şartlı kıyaslarda bazen ilk öncülün ilk kısmı yalnızca bir ihtimali veriyorsa, ikinci kısmın birçok ihtimalden oluşması gerekir. Mesela:

Eğer nefis bedenden önce varsa ya çoktur ya da tektir.

Bu ya da şu olması mümkün değildir.

Öyleyse nefsin bedenden önce olması mümkün değildir.

c. Ayırık Şartlı Kıyas (Şartî Munfasıl)

Fıkıh ve kelimada ‘sebr ve taksim’ olarak adlandırılan bu yonteme Gazzâlî şu örneği verir:

Âlem ya ezeldir ya da sonradan değildir.

O sonradan değildir.

Öyleyse ezeli değildir.

Bu yöntem yaygın olarak: iki ihtimalden birinin reddedilmesinden diğerinin zorunlu olduğunun çıkarılması şeklinde ele alınmaktadır. Gazzâlî’nin verdiği örnek

de bu durumu özetleyen bir biçimde teşekkül etmiştir. Buna göre iki ihtimalin bulunduğu sebr ve taksim çıkarımında öncüller dört şekilde sonuca götürebilir.⁹¹

- i. Birinci ihtimalin onaylanması
- ii. İkinci ihtimalin onaylanması
- iii. Birinci ihtimalin reddi
- iv. İkinci ihtimalin reddi

İhtimallerin üç veya daha fazla olması durumunda sonuç farklı olur. Eğer üç ihtimalden biri ikinci öncülde onaylanırsa, sonuç önermesi diğer ikisinin reddi şeklinde gelir. Mesela:

Bir şey ya az, ya çok ya da eşittir.

O şey eşittir.

O halde o şey az ya da çok değildir.

Bir ihtimalin reddedilmesi halinde sonuç önermesinde iki ihtimalin birden bulunması zorunludur. Zira birinin reddi diğerleri arasında olumlu-olumsuz bir çıkarımı gerektirmez. Dolayısıyla ikinci öncül ‘O şey eşit değildir’ olursa sonuç ‘Öyleyse o şey ya azdır ya da çoktur.’ olur.

Sebr ve taksim hususunda ortaya çıkan çekinceleri daha önce dile getirmiştik. İhtimallerin öncülde ifade edildiğinden daha çok olabilmesi söz konusu olduğu durumlarda bu yöntemle ulaşılan sonuçların tutarlı olmayabileceği mütekaddimin âlimleri arasında dahi gündeme gelmiş bir husustur. Bununla birlikte Gazzâlî’nin bu durumu dikkate alarak yöntem içinde sınıflandırmaya gittiğini ifade etmek mümkündür. Buna göre bilhassa ikili ihtimallerde bazen ortaya konan öncüllerin dışında bir durumun söz konusu olması imkânsızdır. Yani gece-gündüz veya doğru-yanlış gibi hususlarda bir başka ihtimal aklen mümkün değildir. Dolayısıyla bu gibi durumları ifade eden sebr ve taksim çıkarımlarında sonuç kesinlik içerir. Bununla birlikte her ne kadar zıt iki durumu ifade etmesi bakımından başka bir ihtimal

⁹¹ a.e., s.156-157.

içermiyor gibi görünse de siyah-beyaz, iyilik-kötülük gibi hususlar, bir ihtimalin olumsuzlanmasıyla kesin bir çıkarıma götürmez.⁹² Mesela:

Bu ya beyazdır ya da siyahtır.

Bu beyaz değildir.

Buradan o şeyin siyah olduğu sonucu çıkarılamaz. Yani kesinlik değil imkan söz konusudur. Zira o şeyin mavi olması da muhtemeldir. Aynı şekilde Gazzâlî'nin verdiği şu örnek dikkat çekicidir:

Zeyd ya Hicaz'dadır, ya Irak'ta.

O, Hicaz'da değildir.

Burada Zeyd'in Irak'ta olduğuna dair bir kesinlik yoktur. Dolayısıyla onun Irak'ta olduğu ispat edecek bir başka delile ihtiyaç vardır. Bu çıkarımın sonuçsuzluğunun sebebinin ihtimallerden birinin olumsuzlanması olduğunu vurgulamakta yarar vardır. Zira ikinci öncül olumluysa sonuç kesindir.

d. Kıyas-ı Hûlf

İktirânî (hamlî) kıyasla aynı forma sahip bu çıkarım türü, mütekaddimîn dönem yöntemlerini izah ederken değindiğimiz in'ikasu'l-edille'yle aynıdır. Gazzâlî bu yöntemi özellikle eleştirdiği düşünür ve akımların görüşlerini yanlışlamak için kullanmaktadır. İki doğru önermeden oluşan çıkarıma 'kıyas-ı müstakîm'(doğru kıyas) denildiğini; öncülerden biri açık şekilde doğruyken diğeri yanlış ya da şüpheli olduğunda sonucun zorunlu olarak yanlış olması şeklinde oluşturulan çıkarımın ise 'kıyas-ı hulf' olarak isimlendirildiğini bildiren Gazzâlî, mantıkçıların öne sürdüğü çıkarımdan nasıl hulf kıyasına ulaşıldığını şu örnekle göstermektedir:⁹³

Hiçbir ezelf bileşik değildir.

Âlem ezelfdir.

⁹² a.e., s.158

⁹³ a.e.

Öyleyse âlem bileşik değildir.

Öncüllerden birinin yanlışlığı sebebiyle sonuç yanlış olur. O der ki: İlk öncül yani ‘Ezelî bileşik değildir.’ doğru bir önermedir. Buna yanlış olan ‘Âlem ezelîdir’ eklenmiştir. Doğruya ulaşmak için yanlış önermenin zıttı alınır ve matlûba yani istenilene ulaşılır: ‘Âlem ezelî değildir.’

Bu tür kıyasta izlenen yol şudur: Muhatabın görüşü alınarak öncüle çevrilir. Doğru olduğu bilinen diğer öncülle bir kıyas oluşturulur. Böylece öncüllerden biri yanlış olduğu için sonuç da yanlış olacaktır. Diğer bir söyleyişle hulf kıyasında, muhatabın görüşünün yanlış olduğunu, yine onun ileri sürdüğü bir iddiayı, doğruluğunda şüphe olmayan başka bir önermeyle kıyas ederek ortaya koymak esastır.⁹⁴

Gazzâlî, **Mi’yarü’l-İlm** eserinde ayrıntılı şekilde ele aldığı kıyas yöntemini, **el-Mustasfâ** eserinin ‘Burhân’ bölümünde de özet olarak gündeme getirmektedir. Burhânı da kıyas gibi üç şekilde oluşturan düşünür, bu anlamda fıkıh ve kelamda kullanılan kıyasla burhânı birbirinden ayırmamaktadır. Ne var ki o, öncüllerin kesin bilgiye dayalı olması durumunda akıl yürütmenin burhân olarak adlandırılacağını, kabul edilmiş bilgilerden ibaret olması halinde ise cedelî kıyas olarak kabul edileceğini, nihayet zannî olduğunda da fikhî kıyas kavramıyla nitelendirileceğini bildirmektedir.⁹⁵

⁹⁴ a.e., s.159.

⁹⁵ Gazzâlî, **Mustasfâ**, I, 59.

III. Bölüm

Meşşâî Felsefede Yöntem

İslam coğrafyasının genişlemesiyle birlikte bu yeni dinin mensupları farklı din, düşünce ve kültürlerle karşılaşınca, bunlar hakkında sağlıklı bilgi edinmek için onlara ait düşünce ürünlerini Arapçaya tercüme etmek bir zorunluluk haline gelmişti. Daha önce de belirtildiği üzere tercüme olayı başlangıçta bireysel merak ve teşebbüslerle, ardından İslam halifelerinin teşvik ve destekleriyle devam etmiş ve böylece antik Yunan düşüncesi İslam düşünürlerinin gündemine girmiştir. Henüz tercüme olayları Beytü'l-Hikme'de bütün yoğunluğuyla devam ederken İslam toplumunun kendi içinden büyük bir filozof yetiştirdiğini görmekteyiz. Bu, Ebu Yusuf Yâkub b. İshâk b. es-Sabbâh el-Kindî'den (252/866) başkası değildir. Ancak biz çalışmamız çerçevesinde öncü sayılan üç meşşâî filozofun yöneme ilişkin görüşlerini incelemeyi gerekli görmekteyiz. Bilindiği üzere ilk dönem âlimlerinin dine ilişkin hususlardaki hassas yaklaşımları, yabancı kültür ürünü olduğu gerekçesiyle mantığı reddetmelerine; hatta zaman zaman mantığı kullanan filozofları ağır bir dille eleştirmelerine sebep olmuştur. Bu konuda önemle vurgulanması gereken husus, ünlü Gazzâlî'nin **Tehâfütü'l-Felâsife** (Filozofların Tutarsızlığı) isimli eserinde özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ gibi önde gelen meşşâîleri üç konuda dinden çıkmakla suçlamasına ve onların metafiziğin bazı meselelerinde vardıkları sonuçların yanlış olmasına karşın kullandıkları yöntemin doğru ve geçerli olduğunu kabul etmesidir. Düşünürlerin kullandıkları yöntemle başarıya ulaşip ulaşmamaları bizim konumuz değildir. Dikkate aldığımız, hangi yöntemi kullandıklarıdır. Dolayısıyla filozoflara ait yöntemleri bu itibarla ele almayı gerekli görmekteyiz.

A. Kindî'nin Yöntem Anlayışı

İslam düşünce tarihinde bir kırılmayı gerçekleştirerek kelimadan felsefeye geçişi sağlayan Kindî, tercümeler sürecinde felsefe ve mantık ilminin üstün körü değil doğru anlaşılmasını ve bunların dine aykırı olmadığını göstermeyi hedeflemiş,

hatta kelama ait meselelerin felsefe ve mantıkla izah edilmesi gerektiğini ortaya koymuş ve böylece ilk müslüman filozof olarak tarihteki yerini almıştır. Klasik kaynaklarda kaleme aldığı yirmi ayrı ilim dalıyla ilgili eserlerinin sayısının 277 olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁶ Ayrıca IX. Yüzyılın ilk yarısında Beytül-Hikme kadrosunun dışında kendi imkânlarıyla Grekçe ve Süryaniceden tercümelet yaptırarak ve bunlar üzerinde düzeltmeler yaparak Kindî okulu ve kütüphanesi diye anılmaya layık bir akımın kurucusu olmuştur. Tarihte ilk İslam filozofu olarak bilinmekle birlikte o aynı zamanda büyük bir matematikçi ve astronomdur. Yukarıda belirtildiği gibi o günün İslam toplumundaki boşluğu doldurmak ve taleplere cevap vermek üzere yirmi ayrı alanda eser veren çok yanlı bir âlimdir.

Yönteme verdiği önem sebebiyle İslam tarihinde özel bir yere sahip olan Kindî, ilmi araştırmalarda nasıl bir çalışma stratejisi belirlenmesi gerektiğine dair birtakım açılımlarda bulunmuş; bu bağlamda, ele aldığı meselelerde kendisinden öncekilerin ileri sürdüğü görüşleri tam olarak ortaya koymayı, bunun yaparken de dilin yapısına ve zamanın anlayışına dikkat etmeyi objektif bir yaklaşımın vazgeçilmez prensibi olarak sunmuştur.⁹⁷ Bu konuda üzücü olan husus, kendisinden sonra gelen Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bu müslüman filozoftan hiçbir şekilde söz etmeyişleridir. Biz burada diğer filozoflar tarafından anılmasa da onun hiçbirinde rastlayamadığımız yönteme ilişkin orijinal görüşlerine yer vermenin gerekli olduğuna inanıyoruz.

Müslüman düşünürlerin, hangi ilimde nasıl bir yöntem izleneceği hakkında hatalı görüşlere sahip olduklarını; bu sebeple de yanlış çıkarımlara vardıklarını ifade eden Kindî, ilmî araştırma yapan bir kimsenin öncelikle o ilmin konusu olan şeylerin sebepleri üzerinde durması gerektiğini vurgulamaktadır. Zira bir ilmi diğerlerinden ayıran başlıca unsurlar ancak bu şekilde tespit edilebilir. Meselâ fizik ve metafizik ilimlerinde bilgiye ulaşmanın yolları birbirinden farklıdır. Bunun sebebi, fiziğin bilgisinin değişene ilişkin olmasına karşı metafiziğin değişmeyen esas almasıdır. Görülmektedir ki filozofa göre ilmî araştırma öncelikle sınırları ve sınıflandırmaları belirlemekle başlar ve bu unsurlara ilişkin farklı yöntemler bilgiye ulaştırır. Kindî ilimlerin ve dolayısıyla bilginin sınırlarını belirlerken bilgide ispatın güvenilirliği

⁹⁶ Mahmut Kaya, **Kindî - Felsefî Risaleler**, Klasik Yayınları, 1.baskı, İstanbul, 2002, s.63-65.

⁹⁷ a.e., s.147-148.

problemini ele almakta ve ispatın ispatını yapmanın sonsuza götüren bir çıkmaz olduğunu; bunun da bilgide imkânsızlığa sebep olacağını ifade etmektedir. O bu durumu, bazı kavramların ‘aklen bilinme’den öte bir sebebinin aranmaması gerektiği şeklinde çözümlenmektedir.⁹⁸ Bu da önsel (aksiyomatik-apriori) bilgiden başkası değildir.

Kindî'nin düşüncesinde dikkat çekici bir hususu şu şekilde aktarabiliriz: İlimleri sınıflandırırken vahiyle aklî ilimleri birbirinden ayıran ve vahiy, Allah'ın yalnızca peygamberlere verdiği, isteğe bağlı olmayan, çaba harcamayla elde edilemeyen, araştırmaya, mantık ve matematiğe gerek duyulmayan bir bilgi türü olarak tanımlayan Kindî, vahiy bilgisinin akla uygun olduğunu ve zorunlu olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁹⁹ Çünkü akli verenin ve vahiy gönderenin aynı kutsal kaynak olması bu iki bilgi türünün birbiriyle çelişmemesinin temel güvencesidir.

Kindî, bir insanın uğraşacağı en önemli ilimlerden birinin felsefe olduğunu söylemekte; hatta daha da ileri giderek felsefenin vahiyle aynı amacı taşıdığını söylemektedir. Bu yaklaşımı şu ifadesinde açıkça görmek mümkündür: “İlahiyat, vahdaniyet ve ahlak bilgisi; hatta tüm yararlı olan şeylerin ve yararlıyı elde etmeye vesile olan her şeyin bilgisi ile tüm zararlılardan sakınma ve korunmaya ait bilgiler, varlığın hakikatinin bilgisi (felsefe) çerçevesine girer.”¹⁰⁰ Yani âlemin varlığı, sonlu oluşu, Allah'ın birliği gibi akâide ilişkin hususlar aslında felsefenin de ana konusunu teşkil etmekte ve bu anlamda felsefe dinin anlaşılmasında vahiyden bağımsız ikinci bir kaynak olarak görülmektedir. Şunu söylemekte yarar vardır ki her ne kadar aynı hedefe sahip olsalar da ona göre vahiy, akılla elde edilen bilgiden üstündür.¹⁰¹

Yöntemin bilgiye ulaşmada zorunlu bir unsur olduğunu ısrarla vurgulayan Kindî, yanlış yöntem tercihlerinin tutarsızlığa ve sonuçsuzluğa sebep olacağını şu şekilde ifade etmektedir: “Matematik alanında ikna metodunu, metafizikte duyu ve analogiyi, tabiat ilminin ilkelerinde kıyası, belagatte ispatı ve ispatın ilkelerine ait

⁹⁸ a.e., s.146-147.

⁹⁹ a.e., s.268-269.

¹⁰⁰ a.e., s.142.

¹⁰¹ a.e., s.268.

bilgilerde ispat metodunu kullanmamalıyız.”¹⁰² Diğer bir söyleyişle metafiziği konu alan ispata dayalı matematikle, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi sürekli değişim içindeki âlemi esas alan deneye dayalı fizik yani tabiat ilimleri birbirinden ayrı değerlendirilmelidir.

Matematik, Kindî'nin felsefe anlayışında önemli bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır. Aristo mantığından hareketle felsefi bilgiye varışın yolunu belirleyen filozof, duyulur âleme ait verilerin nicelik ve niteliklerini bilmeyi birinci evre olarak gösterir. Buradan metafizik âlemdeki varlıkların nicelik ve niteliğine geçiş ancak matematikle mümkündür.¹⁰³ Soyutla somut arasında bir konumda bulunan matematik, ona göre felsefe için bir köprü görevi üstlenmektedir. Duyulur âlemden metafiziğe matematikle geçiş sağlandıktan sonra mantık devreye girer ve kesin bilgiye götüren sebepliliğin esaslarıyla ilim re'y ve zann'dan arındırılır. Herhangi bir şeyin sebebini bilmeden onun tam olarak bilinmiş sayılamayacağını savunan filozof, Aristo'daki gibi, sebepleri maddi, sûrî, fâil ve gaye şeklinde dört tane olarak kabul etmektedir.¹⁰⁴

Kindî, her ilmi kendi bağımsız alanında değerlendirirken yöntem olarak diyalektiği de kullanmış; fakat genel olarak matematik ve mantıktan şaşmamıştır. Her ne kadar Aristo'nun takipçisi olsa da bazı fikirlerinde özellikle nefis teorisinde Eflâtun ve Yeni Eflâtunculuktan gelen izlere rastlanmaktadır. Bununla birlikte kendisinden önceki âlimler gibi Kindî de dine ilişkin hususların daha iyi anlaşılmasını ve dinin sakıncalı yorumlardan arındırılmasını hedeflemiş, eserlerinde İslamî değer yargılarına riayet etmiştir.

Herhangi bir akımın değil doğrunun peşinde giden filozofun bu hususta önyargısız bir tavır içinde bulunduğunu şu sözlerinden çıkarmak mümkündür: “Nereden gelirse gelsin, isterse bize uzak ve karşıt milletlerden gelmiş olsun, gerçeğin güzelliğini benimsemekten ve ona sahip olmaktan utanmamalıyız.”¹⁰⁵

¹⁰² a.e., s.147-148.

¹⁰³ a.e., s.267-268.

¹⁰⁴ Ömer Mahir Alper, **Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi**, Kitabevi Yayınları, 2.baskı, İstanbul, 2008, s.45-46.

¹⁰⁵ Mahmut Kaya, **a.g.e.**, s.141.

Görüldüğü gibi o her meseleyi doğruluk ekseninde ele almakta, bu bağlamda tutarlı bulduğu hususlarda Aristo'nun ya da Eflâtun'un görüşlerini benimsemekte herhangi bir sakınca görmemektedir. Nihayet onun düşünce dünyasındaki temel rengin İslam olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Felsefeyle bu kadar iç içe olmasına karşı dini hassasiyetinden bir şey kaybetmemesi, sonraki filozofların içinde buldukları duruma kıyasla takdire şayandır. İslam'ın genel esprisiyle çelişmeyen sistemi, felsefenin dine aykırı olduğu iddiasını ileri süren ilk dönem kelimalarına bir cevap niteliği taşımaktadır.

B. Fârâbî'de Yöntem

İslam felsefesi tarihinde Kindî'den sonra felsefeyi problem, yöntem ve terminolojisiyle geliştirip temellendiren, özellikle mantık alanında sonraki nesillere zengin bir literatür bırakan Fârâbî, Türk soyundan gelen en ünlü filozoftur. Künyesi Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî el-Muallimu's-Sânî olan filozofun doğumu 258/871-72, ölümü ise 339/950'ye tarihlendirilmektedir. Felsefe ve mantık ilimlerindeki üstün başarıları ve Aristo sistemini olgunlaştırıp zenginleştirerek kendi kültür dünyasından hareketle bu felsefeye yeni boyutlar kazandırması sebebiyle 'el-Muallimu's-Sânî' yani (Aristo'dan sonra) ikinci hoca olarak nitelendirilmiştir. Filozofun **Organon** külliyyâtının her bölümüne şerhler yazmasının dışında, mantığın her alanında müstakil eserler kaleme alarak büyük bir mantıkçı olduğu, elimize ulaşan eserlerinden anlaşılmaktadır.¹⁰⁶ Her ne kadar Kindî de mantığa büyük dikkatle yaklaşmışsa da bu ilmi sistemli ve ayrıntılı bir biçimde ele alması ve bu eserlerin günümüze intikal etmesi itibariyle bugün elimizdeki mantığa dair külliyyât Fârâbî'den gelmektedir.

Fârâbî'nin üzerinde yoğunlaştığı husus bilginin imkânı ve kesinliği konusudur. Şöyle ki bilgide kesinlik arayışının çok eski tarihlere dayandığını, öncelikle hatâbî (belagat) yöntemin keşfedildiğini fakat zamanla hitabete ilişkin çıkarımların toplumsal değerleri esas alarak üstünlük sağlama veya bir iddiada baskın çıkma gibi durumlardan öteye götürmediğinin anlaşıldığını bildirmektedir. Böylece kesinlik

¹⁰⁶ Mahmut Kaya, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, s.108.

arayışları sürmüş ve Sofistlerle Sokrates'ten itibaren cedelî (diyalektik) yöntem bulunmuştur. Ne var ki bazı açılardan geçerli sonuçlara ulaşırsa da bu yöntemin de kesin bilgiye götürmediği anlaşılmıştır. Nihayet kesinlik arayışı Aristo'nun gündemine gelmiş ve onun kesin bilginin yolunu, yani burhânı ortaya koymasıyla arayış sonuca ulaşmıştır.¹⁰⁷ Açıktır ki kesin bilgi, mantığa ilişkin bir mesele olarak ele alınmaktadır. Nitekim Fârâbî de **et-Tavti'e** (Mantığa Başlangıç) isimli eserinde felsefeyi matematik, fizik, ilahiyat ve siyaset olarak dörde ayırmakta ve mantığın felsefede kullanılması halinde kesin bilgiye ulaştırılan bir alet konumunda olacağını ifade etmektedir.¹⁰⁸ Diğer bir söyleyişle burhân, yalnızca felsefeye ait akıl yürütmelerle elde edilebilecek bir şeydir. Bu itibarla felsefe, cedel, safsata, hitabet ve şiirde kullanılan kıyas yöntemi, bunlardan yalnızca felsefedeki haliyle burhânî sayılmaktadır.¹⁰⁹

Filozof ilimleri sınıflandırırken kıyasın çeşitli ilimlerde nasıl kullanıldığını geniş bir çerçevede ele almışsa da bizi ilgilendiren kıyasın yalnızca felsefedeki kullanımınıdır. Zira filozofun kıyası burhânî ve burhânî olmayan şeklinde ikiye ayırdığı dikkate alınır, burhânın ne olduğu ve konusu olan yakînün yani kesin bilginin nitelik ve niceliğinin, bizi Fârâbî'deki yöntem anlayışına götüreceği düşünülebilir. Bununla birlikte inceleyeceğimiz diğer meşşâî filozof İbn Sînâ'nın da yönteme ilişkin görüşlerinin temelinde yakîn ve burhân bulunmakta; bu da iki kavramın dikkatle ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Bu itibarla şimdi filozofun bilgi, kesin ve burhan kavramları çerçevesinde geliştirdiği yöntemini inceleyebiliriz.

Fârâbî, **Kitâbu'l-Burhân** isimli eserinde bilgiyi başlıca iki kısma ayırmaktadır: Bunlar tasavvur (kavram) ve tasdiktir (önerme). Bilindiği üzere tasavvur, herhangi bir şeyin zihindeki kavramından ibarettir. En az iki kavramın bir araya gelerek bir hüküm cümlesi oluşturmasına ise tasdik denilmektedir. Bir başka şekilde söylemek gerekirse tasdik, hakkında hüküm verilen bir şeyin, dış dünyada zihinde kabul edildiği şekilde var olduğuna inanmaktır.¹¹⁰ Kesin yani yakîn ise tasdik tersi

¹⁰⁷ Ö. M. Alper, **a.g.e.**, s.76.

¹⁰⁸ Hüseyin Sarıoğlu, **Fârâbî - Mantık Risaleleri**, Çantay Kitabevi, İstanbul, 2001, s.9.

¹⁰⁹ **a.e.**, s.5.

¹¹⁰ Fârâbî, **Kitâbu'l-Burhân**, çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, Klasik Yayınları, 1.baskı, İstanbul, 2008, s.1.

imkânsız biçimde olması halidir. Yani zihindeki kavramla onun dış dünyadaki varlığının birbiriyle örtüşmesi, tersinin de hiçbir surette mümkün olmamasıdır ki bu da kesin bilgidir ibarettir.

Kavramları temelde tikel ve tümel olarak ikiye ayıran Fârâbî değerlendirmesini, tikeli de kapsamı nedeniyle, tümel üzerinden yapmıştır. Buna göre terimin gösterdiği tümel anlam yalnızca bir terimle gösteriliyorsa müfred (yalın), iki terimle ifade ediliyorsa mürekkep (bileşik) olarak nitelendirilir. Aristo gibi Fârâbî de yalın tümelleri beşe ayırır: Bunlar cins, nevi', fasıl, hasa ve araz'dan ibarettir. Bileşik tümeller kendisini oluşturan tikellere bağlı olarak üçe ayrılır. Birincisi önermede cins ve fasıldan oluşan bileşik tümellerdir ki bunlarla kurulan önermelere tanım (hadd) denir. Mesela 'İnsan, düşünen canlıdır.' Görüldüğü gibi 'canlı' kavramı, 'insan'ın cinsiyken, 'düşünen' fasıldır. Buna karşı, bileşik tümel cins ve hassadan oluşabilir ki bu da önermenin tanıtım (resm) olmasıdır. Mesela 'İnsan gülen canlıdır'. Bileşik tümelin cinsle arazdan oluşmasıyla yapılan önermeler de tanıtım olarak adlandırılır. Buna 'İnsan yazan canlıdır' örneği verilebilir.¹¹¹

Bilginin elde edilişi ve imkânına göre farklı türleri bulunmaktadır. Fârâbî bu durumu **el-Fusûlü'l-Hamse** (Beş Bölüm) isimli eserinde izah etmektedir. Şöyle ki kişi düşünme (fıkr), içgörü (reviyye) ve çıkarım (istinbât) yoluyla bilebileceği gibi herhangi bir akıl yürütmeye (istidlâl) başvurmadan da bilgi sahibi olabilir. Bu şekilde, akıl yürütme olmadan elde edilen bilgiler dört kısımdır: Birincisi, başkasından öğrenilip 'kabullenilmiş olanlar' (makbulât); ikincisi insanların çoğu ya da tamamı tarafından benimsenmiş olanlar yani 'yaygın olarak bilinenler' (meşhurât); üçüncüsü, beş duyudan biriyle algılanmış olanlar yani 'duyulur olanlar' (mahsusât) ve dördüncüsü kesin olarak bilinen, değiştirilmesi imkânsız olan 'ilk akledilirler' (önsel-apriorik) şeklinde özetlenebilir. Bu dört kısım bilgi, herhangi bir çaba sarf etmeksizin, sanki doğuştan biliniyor gibi mevcut olabilirler. Fârâbî, bu tür

¹¹¹ Hüseyin Sarioğlu, "Mantık Tarihinde İsmâgûcî Geleneği ve Ebherî'nin İsmâgûcî'si", 9-49 Ebherî, **İsmâgûcî – Mantığa Giriş**, çev.Hüseyin Sarioğlu, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998, s.21-22.

bilgilerin dışındaki her tür bilginin ancak bir akıl yürütmeye, özellikle de bir kıyasla mümkün olduğunu ifade etmektedir.¹¹²

Filozof bilginin kesinliğini iki şekilde ele almaktadır: Zorunlu olan ve zorunlu olmayan. Zorunlu kesinlik, yukarıda kesinlik için yaptığımız tanıma hiçbir surette değişmeksizin uyan kesinliktir. Bu sebeple, yalnızca sürekliliğin söz konusu olduğu durum ve varlıklar için geçerlidir. Mesela, bütünün parçadan büyük olması, farklı şartlarda değişik sonuç vermeyecek bir kesinliktir. Dikkat edilecek olursa, bu tarz kesinlikte farklılıktan söz etmek, o şeyi bir başka şeyle değiştirmek olur. Mesela, iç açıları ‘180 dereceden küçük şeyler’ ifadesini kullandığımız anda, onun üçgen olmadığı bilinir. Zorunlu olmayan kesinlik ise, yalnızca bir vakitte geçerli olan kesinliktir. Mesela, yazı yazan kişinin durumu gibi kesinlikler, yalnızca yazı yazma fiili devam ettiği sürece geçerlidir.¹¹³ Bir başka örnek de meyvenin tazeliğidir. Bir süre için kesin olan bu durum, bilinir ki birkaç gün ya da haftada geçersiz olacaktır. İşte bu tür durumlarda kesinlik zorunlu olmaz. Sadece şartlar sağlandığında kesin olarak kabul edilebilir.

Fârâbî, **Şerâitü'l-Yakîn** (Kesin Bilginin Şartları) isimli eserinde kesinliğe ilişkin olarak yukarıdakine benzer bir sınıflandırma yapar. Bilmeyi “bilenin bilinen (...) karşısındaki durumunun, tam görme anında, gözün görülen karşısındaki durumu”¹¹⁴ şeklinde izah eden filozof, bu halin iki şekilde gerçekleşmesinin mümkün olduğunu belirtir: Bunlar kuvve halinde ya da fiil halinde bilgidir. Kuvve halindeki bilgi yakın veya uzak olarak ortaya çıkabilir. Kişinin isteğe bağlı olarak kuvveden fiile geçişi kuvvenin yakın oluşudur ki dururken yürümeye başlayan kişinin hali buna örnektir. Uzak kuvve haline örnek ise baygın olan ya da uyuyan kimsenin kuvve halinde görür olmasıdır.¹¹⁵

¹¹² a.e., s.21-23.

¹¹³ Fârâbî, a.g.e., s.3.

¹¹⁴ Fârâbî, **Şerâitü'l-Yakîn**, çev. Mübahat Türker - Küyel, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 1990, s.57.

¹¹⁵ a.e., s.57.

Kesin bilgiyi kıyasla elde edilen ve kıyasa başvurulmadan ulaşılan olmak üzere ikiye ayıran Fârâbî, kıyasa başvurulmadan elde edilen kesin bilginin altı şartının bulunduğunu bildirir. Bu altı şartı şu şekilde özetlemek mümkündür:

i. Salt halde kesin bilgi bir şeyin öyle olduğuna ya da olmadığına inanmaktır. Filozof bu izahla yakîn bilginin cinsine işaret etmektedir.¹¹⁶

ii. Zihindeki kavramın, dış dünyadaki şeyin varlığıyla örtüştüğünü ve onunla çelişmediğini kabul etmektir.¹¹⁷

iii. Zihindeki kavramın dış dünyadaki varlığa uygunluğunu bilmektir. Yani ikinci şartta kabul edilen husus, bilme seviyesine gelmelidir. Zira böyle olmazsa kabul doğru bir sonuca götürse de o bilgi zandan ibaret kalacaktır ki bu da kesinliğe aykırı bir durumdur. Fârâbî'ye göre kesin bilgide doğruluğun şartı arızî (bir diğer ifadeyle zannî) olmamaktır. Bu bakımdan insanın, bilgisinin varlığa uymakta olduğunun bilincine varması ve onu bilmesi gerekir.”¹¹⁸

iv. Zihindekiyle dış dünyadaki birbirine uymaması imkânsızdır. Yani bu durum, kesin bilgide bir kanaat olarak değil zorunlu olarak meydana gelir. Öyle ki eğer bu iki hal arasında herhangi bir uyumsuzluk ya da terslik ihtimal dâhilindeyse kesin bilgiden söz edilemez.

v. Bahsettiğimiz uyumluluk durumunun, her zaman için geçerli olması kesin bilginin beşinci şartıdır. Fârâbî yukarıda da zorunlu kesinle zorunlu olmayan kesin arasındaki ayrım olarak ifade ettiğimiz bu şartı kesinlik niteliğini asıl olarak hak edenin zorunlu kesin olduğunu vurgulamak için sunduğu anlaşılmaktadır. Burada Fârâbî'nin, değişen fizik dünyaya ait geçici kesinliği değil, metafizik ve değişmeyen kesinliği amaçladığı bilinmektedir.¹¹⁹

vi. Zihindeki kavramla dış dünyadaki nesnelere arasında meydana gelen uygunluktan çıkan sonuç, arızî değil zâtî olmalıdır. Bu şart yakîn, kesin zannedilen veya herhangi bir duyusal etken sebebiyle kesin olarak kabul edilen şeylerden arındırılması anlamında ileri sürmektedir. Şöyle ki meşhurât, makbulât gibi alışkanlıklarla, sevgi veya nefret gibi duygularla elde edilen bilgiler, kesin oldukları

¹¹⁶ a.e., s.55

¹¹⁷ a.e.,

¹¹⁸ a.e., s.56-57

¹¹⁹ a.e., s.58

zannedilse hatta zorunlu bilgilerden müteşekkil olsalar da arızî olmaları sebebiyle kesinlik içermezler.

Fârâbî, bu altı şartı taşıyan kesin bilginin, kıyasa başvurmadan, kendi kendine oluşan türden bilgiler olduğunu bildirmektedir. Bu altı şarta uyan her bilgi, kesinlik derecesine ulaşmış kabul edilir. Diğer bir söyleyişle, bir bilginin kesin oluşu bu şartlara uygun olup olmamasına göre belirlenir. Kesinliğe kıyasla ulaşmanın iki şekli vardır. Birincisi, bu altı şartla birlikte o şeyin varlık sebebinin bilinmesini gerektirir. İkincisi ise varlık sebebinin bilinmemesi şartıyla gerçekleşir.¹²⁰ Fârâbî'nin kıyasla kesin bilgiye ulaşmada ön şart olarak ortaya koyduğu ilkeler, aynı zamanda kıyasın geçerli ve zorunlu olmasını sağlayan şartlardır. Yani öncülleri geçerli, zorunlu olan ve yukarıdaki şartlara uyan kıyaslarla kesin bilgiye ulaşmak mümkündür. Bu itibarla filozof, Aristo'nun da aynı yöntemi benimsediğini ifade ederek kıyas formunu ondan almış; kıyasın teşekkülünü ve unsurlarını ortaya koymak amacıyla kaleme aldığını belirttiği İsâgûcî eserinde meseleyi özetlemiştir.

Burada Fârâbî'nin kıyas formlarını şema haline getirmek yerine onun kıyasın unsurları hakkındaki fikirlerini vermekle yetineceğiz. Filozofa göre kıyası meydana getiren önermeler ikiye ayrılır: yüklemli ve şartlı. Şartlı önermeler iki yüklemli önermenin bir şart edatıyla birbirine bağlanması sonucu meydana gelir. Yüklemli önermeler ise bir konu ve bir yüklemden teşekkül eder. Konu da yüklem de önermede iki şekilde bulunabilir: Birincisi bir anlamı işaret eden terim olarak; ikincisi herhangi bir terimin gösterdiği anlam olarak.¹²¹ Terimin işaret ettiği anlam da tikel veya tümel olarak gelebilir. Bu durum önermelerin, çeşitli şekillerde tikel veya tümel anlam içermelerine; dolayısıyla farklı kıyas şekillerinin oluşmasına sebep olur. Fârâbî'ye göre önermeler dört şekilde kurulabilir:

i. Önerme, konu ve yüklem ikisinin de tümel olarak bulunduğu biçimde meydana gelebilir. Mesela 'İnsan canlıdır.' Ona göre bu tarz önermeler, genel olarak cedel ve safsataya ait kıyaslarda kullanılmaktadır.

¹²⁰ a.e., s.59

¹²¹ Hüseyin Sarioğlu, a.g.e., s.41-42

ii. Önerme, hem konunun hem de yüklemın tikel olduğu şekilde de oluşturulabilir. Buna ‘Zeyd, şu ayaktakidir’ örneğini veren Fârâbî, iki tikelden oluşan önermelerin nadiren kullanıldığını bildirir.

iii. Konusunun tikel, yüklemının tümel olarak bulunduğu önermeler, daha çok hitabet, şiir ve uygulamalı sanatlar için uygun kabul edilmiştir. Mesela, ‘Zeyd, insandır’.

iv. Önerme bir de konunun tümel, yüklemın ise tikel olarak gelmesiyle yapılabilir. Bu iki şekilde mümkündür. Birincisi yüklemın tek bir tikelden oluşmasıdır ki ‘İnsan, Zeyd’dir’ bu tarz önermelere verilebilecek bir örnektir. Bu çeşit önermeler analojiye (temsıl) ait kıyaslarda kullanılan ifadelerdir. İkincisi ise yüklemın birden çok tikelden teşekkül etmesidir. Mesela ‘İnsan, Zeyd, Amr ve Halid’tir’. Önermenin bu şekli ise tümevarıma aittir.¹²²

Burada önemli olan, Fârâbî’ye göre kıyasın felsefede kullanımıyla diğer ilimlerdeki kullanılış biçiminin farklılık göstermesidir. Ne var ki farkla kastımız öncüllerin diziliş biçimiyle değil, önermelerin nitelikleriyle ilgilidir. Yani Aristo’da olduğu gibi kıyas üç şekilde yapılabilir ancak kıyasın asıl formu I.şekildir. Nitekim Gazzâlî’de de izah ettiğimiz gibi II. ve III. şekil kıyaslar, ispatta I. şekle bağlıdırlar. Ayrıca isteneni vermesi için kıyasın olumlu sonuçlanması gerekir ki Aristo’ya göre genel olarak sadece I.şekil olumlu sonuca ulaştırmaktadır.¹²³

Bu veriler ışığında şunu söylemek mümkündür ki felsefedeki kıyası diğerlerinden ayıran özellik, öncülleri oluşturan kavramların kesinlik şartına dayanmalarıdır. Fârâbî, kendisinden önceki filozoflardan farklı olarak mantığı kavram ve hükümler başlıkları altında ikiye ayırmıştır. Filozof, kavram başlığı altında kavram çeşitleri ve sınıflandırmaları üstünde dururken, hükümler bölümünde önerme çeşitleri, kıyasın şekilleri ve şartları gibi hususları konu edinmiştir.¹²⁴

Buraya kadar kavram sınıflandırmasına, önerme çeşitlerine ve kesin bilginin şartlarına değinmiş olduk. Böylece Fârâbî’nin zorunlu kesin kıyasla elde edilmesi ki buna kısaca burhân demek mümkündür, hususundaki görüşlerine geçmemiz uygun

¹²² a.e., s.20; Hüseyin Sarioğlu, **Fârâbî – Mantık Risaleleri**, s.42-43.

¹²³ Aristoteles, **Birinci Analitikler**, s.9-13.

¹²⁴ Hüseyin Sarioğlu, **a.g.e.**, s.41.

olacaktır. Filozof, kıyasla elde edilen bilginin arazî ya da zâtî olabileceğini belirtirken burhânî kıyasın yalnızca zâtî olacağını ısrarla vurgulamaktadır. Filozofa göre kıyasın burhânî olmasının başlıca şartı iki öncülün de zorunlu kesinlikten oluşmasıdır ki bu da üç şekilde sonuç verebilir:

- i. Kıyas yalnızca varlığın bilgisini verebilir.
- ii. Bu şekildeki bir kıyasla sadece sebebin bilgisine ulaşılabilir.
- iii. Hem varlığın hem de sebebin bilgine ulaşılır. Bu üç kıyas da bilaraz değil bizatihidir.¹²⁵ Özetle ifade edecek olursak iki öncülü de zorunlu kesinden meydana gelen ve varlığın, varlık sebebinin ya da her ikisinin bilgisini veren felsefî kıyaslara burhân denir. Buna göre burhân sonucuna göre varlık burhânı, illet burhânı ve mutlak burhân şeklinde üçe ayrılır.

Burhânî kıyaslar da genel kıyas formuna uygun olarak yüklemli ve şartlı olarak oluşturulur. Onu diğer ilimlerdeki kıyaslardan farklı kılan şey, öncüller arasındaki zorunluluk ilişkisidir. Şöyle ki burhânî kıyasta kullanılan şartlı önermede iki önermeyi birbirine bağlayan şartlılık durumu zorunludur ve ilk önermenin ikincisi için gerekliliği kesindir. Fârâbî bu durumu şu örnekle izah eder: Bir üçgenin iki kenarı başka bir üçgenin iki kenarına ve eşit kenarlara ait ortak açılar birbirine eşit olursa, bu iki üçgen eşittir.¹²⁶

Fârâbî, **Kitabu'l-Burhân**'da şartlı önermenin yüklemli haline dönüştürülebileceğini bildirerek, yüklemli önermelerden kurulu kıyas kiplerini ayrıntılı bir biçimde izah edip örneklendirmiştir. Bu kıyas çeşitlerinden bir kısmı varlık burhânını, bir kısmı illet burhânını, bir kısmı da mutlak burhânı verir. Konunun dağılmaması için bu karmaşık kıyas şekillerinin ayrıntısına giremeyeceğiz. Zira burada ortaya koymaya çalıştığımız şey, Fârâbî'nin Meşşâî geleneğin mantık anlayışı çerçevesinde oluşturduğu kıyas yöntemini nasıl meydana getirdiğini ve burhânî kıyas şekillerinin teşekkülünü göstermekten ibarettir. Burada ifade edebileceğimiz diğer bir husus şudur ki sonucu tümel olarak gelmiş burhânın iki öncülünün de tümel olması zorunludur. Bir diğer husus da mutlak burhânla ilgilidir.

¹²⁵ Fârâbî, **Kitabu'l-Burhân**, s.7.

¹²⁶ a.e., s.8.

Şöyle ki mutlak burhânı ‘hem varlığın hem de sebebin bilgisini veren’ şeklinde tanımlarken sebep olarak kastedilenin Aristo’daki dört sebep olduğunu yani maddî, sûrî, fâil ve gâî sebep olduğunu belirtmekte yarar vardır. Ayrıca bu dört sebebin bilaraz olması halinde yakînî sonuç vermeyeceği ifade edilmiştir.

C. İbn Sînâ

Kindî'yle başlayıp Fârâbî'yle gelişerek sistemleşen İslam felsefesini bütün boyutlarıyla en olgun düzeye ulaştıran İbn Sînâ, 370/980-81 yılında Buhara yakınlarındaki Efşene'de doğmuştur. Çeşitli sebeplerle seyahat etmek zorunda kalan ve birçok devlet büyüğü tarafından itibar gören filozof, devlet hizmetinde vezirlik gibi üst düzey görevlerde bulunmuştur. Bu süreçte sıkıntılı bir hayat yaşamasına rağmen felsefe ve ilimler ansiklopedisi şeklinde nitelendirilebilecek **eş-Şifâ** ile **el-İşarât ve't-Tenbihât** başta olmak üzere geleneksel felsefenin her konusuna ait birçok eser kaleme alan, aynı zamanda ortaçağın en büyük hekimi ünvanıyla anılan İbn Sînâ'dan sonra –İbn Rüşd ayrı tutulacak olursa- bu çapta bir filozof yetişmemiştir. Filozof, 428/1037 senesinde Hemedân şehrinde vefat ettiğinde arkasında yüze yakın eser bırakmıştı. Felsefenin İslam'a giriş serüvenini özetle ifade edecek olursak Kindî'nin kelamdan felsefeye geçişi sağlayan, mantık ve yöntemle dikkat çeken ilk filozof olduğunu, Fârâbî'nin de bu cihetle ilk sistemli felsefi yaklaşımı ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. İbn Sînâ'nın ise felsefenin İslam toplumundaki teşekkülünü sağlam temellere oturtmak amacıyla bu ilmi baştanbaşa yeniden değerlendirerek yorumladığı, bu sebeple Meşşâî geleneğin zirvesi kabul edildiğini söylemek yanlış olmayacaktır.¹²⁷

Filozof üslûp bakımından kendisinden öncekilerden çok daha başarılıdır. O, genel olarak izah edeceği bir meseleye geçmeden önce o konudaki kavramları ortaya koymayı tercih ederek, tam olarak ne anlatmak istediğini açıkça belirtmiş olur. Yöntem meselesini de bu şekilde ele alan İbn Sînâ, öncelikle konularına göre ilimleri sınıflandırmakta, ardından yöntemi bilginin kesinliğiyle ilişkili olarak izah etmektedir. Birçok bakımdan o, Fârâbî'nin öğrencisi ve devamı mahiyetindedir. Ne var ki Fârâbî'nin İslam toplumu için ilk olan sistemleşme girişimi İbn Sînâ'da çok daha oturmuş ve net olarak teşekkül etmektedir. Bunda Arapça'ya çevrilen felsefi kavramların zaman içinde tam anlamlarını bulmuş olmalarının ve İbn Sînâ'nın her inceliği ayrıntılı şekilde izah edişinin etkisi barizdir. Özetle ifade edecek olursak iki filozofun hem felsefe hem de mantığa ilişkin görüşleri arasında büyük bir benzerlik

¹²⁷ Mahmut Kaya, **a.g.e.**, s.275-277.

veya paralellik varsa da hiçbir zaman birinin sistemi diğeri bütünüyle içermez. Burada İbn Sînâ'nın bilgiye ulaşma biçimi yani yönteme ilişkin anlayışını mümkün olduğunca ona özgü olan görüşler kapsamında ele almaya çalışacağız. Filozof, genel olarak felsefenin amacını 'insanın bilme gücü ölçüsünce bütün şeylerin hakikatlerine vakıf olması' şeklinde ifade ederken felsefî ilimleri de teorik (nazarî) ve pratik (amelî) olarak ikiye ayırır. Teorik felsefe insan fiiline bağlı olmayan şeylerin bilgisini, pratik felsefe ise insanın seçme ve fiiliyle ilgili olan şeylerin bilgisini konu edinmektedir.¹²⁸ Diğer bir söyleyişle teorik felsefede bir şeyin varlığına ilişkin bir görüş oluşması söz konusuysen, pratik felsefede kavram ve önerme bilgisinin elde edilmesi ve amelî gücün olgunlaşması amaçlanır.¹²⁹

Teorik felsefe üçe ayrılır. Birincisi varlıkları harekete konu olması bakımından inceleyen doğa (fizik) ilmidir. İkincisi varlığı maddeden soyutlayarak inceleyen matematik ilmidir.¹³⁰ Üçüncüsü de metafizik ilmidir ki konusu "duyulur nesnelere ilişkin bilgi türü olmadığı gibi, varlığı duyulur nesnelere dayalı olan bilgi türünün de bu ilmin konusu olması mümkün değildir. O halde (bu ilmin konusu) ancak hayal gücü ve belirlemenin duyulur varlıklardan soyutladığı farklı varlık alanına ilişkin bir bilgi türüdür."¹³¹ Bu üç ilimle ilgili olarak mantığın amacını da ifade etmekte yarar vardır. Buna göre filozof, mantığın konusunu bilinenden bilinmeyene ulaşmayı sağlayan birinci cevhere dayalı ikinci cevherler olarak değerlendirmektedir.¹³² İbn Sînâ felsefesinde bilginin alanı ilki fizikî âlemdeki hareket eden şeyler, ikincisi ise akıl ve Tanrı gibi hareket etmeyen şeyler olmak üzere ikiye ayrılır. Mantık, bu iki alan arasındaki ilişkiyi olduğu gibi ele alan bir araç durumundadır. Bu itibarla Fârâbî'de olduğu gibi bilgi tasavvur bilgisi ve tasdik olmak üzere iki kısımdır. Birinci cevherleri ki bundan kasıt, duyulur âlemdeki varlıklardır, doğrudan algılamakla zihinde oluşan kavrama tasavvur denir. Mesela, insan, ağaç, masa... Tasavvura dayalı bilgide doğrulama ya da yanlışlama söz konusu değildir. Zira tasavvur herhangi bir hüküm içermez. Tasdik bilgisi ise birinci cevherlerin zihinde

¹²⁸ İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, editör: Muhittin Macit, çev.: Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006, s.5.

¹²⁹ Mahmut Kaya, **a.g.e.**, s.279-280.

¹³⁰ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s.7; Mahmut Kaya, **a.g.e.**, s.283.

¹³¹ Mahmut Kaya, **a.g.e.**, s.284.

¹³² **a.g.e.**, s.283, İbn Sînâ, **a.g.e.**, s.9.

oluşan kavramının dış dünyadaki varlığa uygunluğuna dayalı bilgidir. Bu anlamda tasdik, tasavvuru gerektiren, iki aşamalı bir süreçtir.¹³³ Tasdik bir şeyi olduğu gibi değil, birtakım kıstaslara göre kabul etmek suretiyle mümkündür. Mesela ‘İnsan, düşünen canlıdır.’ Görülmektedir ki tasavvurun aksine tasdikte bir akıl yürütmeye başvurmak zorunludur. Nitekim örneği esas alacak olursak burada bilgi, üç kavramın ilişkisinin aklen mümkün olup olmamasının denetlenmesiyle ortaya çıkacaktır. Filozof tasdikın gerçekleşmesi için zihnin tümel anlamlara muhtaç olduğunu bildirir.¹³⁴ Tümel kavramlar İbn Sînâ’nın Fârâbî’yle görüş birliği içinde olduğu bir husustur. Buna göre **Mantiğa Giriş** isimli eserinde cins, tür, fasıl, hassa ve genel araz olarak sıraladığı beş tümel kavramın bulunduğunu ifade eden düşünür, bunları ayrıntılı olarak izah emekte ve tümel kavramın yalnızca kendisinde ortak olan şeyler için tümel olacağını vurgulamaktadır.¹³⁵ Kıyasın hangi ilimde kullanıldığını ve geçerli olup olmadığını belirleyen unsurun kavramlar olduğunu Fârâbî’den bahsederken ifade etmiştik. Bilginin kesinliği hususunda kavramların birbirleriyle ilişkisinin sonuca etkisini hatırlatmakta yarar vardır. Bununla beraber başlı başına bir konu olarak ele alınabilecek bu meselede ayrıntıya girmemeyi tercih ediyor ve İbn Sînâ’nın kıyas anlayışına geçiyoruz.

Kitabu’ş-Şifâ’nın **İkinci Analitikler** kitabında tasdik ve tasavvur meselesini daha çok burhâna ilişkin olarak ele alan filozof, tasdikın kıyasla elde edilen bir bilgi türü olduğunu ve üç derecesinin bulunduğunu ifade etmektedir. Bunlar:

i. Yakînî tasdik: Bilfiil ya da fiile yakın bir kuvveyle ikinci cevhere inanmaktır.

ii. Kesine yakın tasdik: Bu tasdik iki şekilde olabilir. İlki birinci cevhere inanılması ve ikinci cevhere inanılmaması şeklindedir. İkincisi ise birinciyle birlikte ikinci cevhere inanılsa da yalnızca birinci cevhere olan inancın sabit olması şeklinde gerçekleşir.

iii. İknâî ve zannî tasdik: Sadece birinci cevhere inanılmasının yanında bunun tersinin de mümkün olduğunun kabul edilmesi şeklinde gerçekleşen tasdikdir. Burada

¹³³ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s.10-11.

¹³⁴ **a.e.**, s.15.

¹³⁵ **a.e.**, s.38.

cevher olarak ifade edilenlerden birinci cevherin dış dünyadaki varlıklar, ikinci cevherin zihinde oluşan kavramlar olduğunu belirtmek gerekir. Filozof, tasavvurun da iki derecesinin bulunduğunu söyler. Bunlardan birincisi, bir şeyin ona özgü ya da onu da içine alan fakat arazî olan bir anlamla tasavvur edilmesidir. İkincisi ise o şeyin zâtî bir anlamla tasavvur edilmesidir. Zâtî anlamla tasavvur ya o şeyin hakikatini tamamen ya da kısmen kuşatır. Bütün zâtîleri içine alarak ortaya konan tasavvura, tanım denir.¹³⁶ Bu anlamda İbn Sînâ'nın tasdîke ulaşmak için başvurduğu tasavvur bilgisi tanımla elde edilen bilgidен başkası değildir. Zira kesin bilgiye ulaşmada tasavvurdan yararlanılabilmesi, onun tam tasavvur olmasına bağlıdır. Dolayısıyla tasdîke ilişkin kıyasta o şeyin mahiyetini veren, yani bütün zâtî özelliklerini kapsayan bir ifadeyle oluşan tasavvur esas kabul edilebilir.

İbn Sînâ kıyas yönteminin felsefe, cedel, hitabet ve şiirde kullanılan genel bir yöntem olduğunu bildirmekte ve ilkelerini şu şekilde sıralamaktadır: Muhayyelât (hayale dayalı önermeler), mahsusât (duyulurlar), mücerrebât (deneye dayalı önermeler), vehmiyyât (vehme dayalı önermeler), mutlak meşhurât (genele yaygın olanlar), sınırlı meşhurât, müsellemlât (doğru kabul edilenler), makbulât (kabul görenler), müşebbehât (doğruya benzeyenler), soruşturmayan ilk bakışta meşhurlar ve maznûnât.¹³⁷ Bu çeşit verilerle oluşturulan önermelerle kıyas yapılabilir. Bununla birlikte her kıyas her ilimde istenilen sonuca götürmeyebilir. Önermelerinin çeşidine göre kıyas üçe ayrılır. Birincisi kesin sonuca yani yakîne götüren burhânî kıyastır. İkincisi ise kesine yakın sonuç veren cedelî, sofistik veya mugalatalı kıyaslardır. Üçüncüsü ise iknaya dayalı olarak galip zan oluşturan hatâbî kıyastır. Filozof, kıyasın şiirsel bir türünün daha bulunduğunu fakat bu tür kıyaslarla tasdîke varılmasının imkânsız olduğunu bildirmektedir. İbn Sînâ kıyasın felsefede kullanılmasının dışında kesinliğe götürmesinin mümkün olmadığını, burhânî kıyasın sadece felsefeye ait bir yöntem olduğunu ifade eder.¹³⁸ Burada dikkat çekilmesi gereken husus, İbn Sînâ'nın cedeli, burhândan çok da uzak görmemesidir. Öyle ki filozofa göre burhâna giden yolda cedel gerekli bir sanat olarak karşımıza

¹³⁶ İbn Sînâ, **II. Analitikler**, editör: Muhittin Macit, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006, s.1-2.

¹³⁷ **a.e.**, s.17.

¹³⁸ **a.e.**, s.2-4.

çıkılmaktadır. O, cedelde burhânî ifadelerin çokça kullanıldığını, fakat kullanılış amacı sebebiyle burhân sayılmadığını bildirmektedir. Yani cedelde kesinlik değil meşhurât esas olduğundan burhânî ifadeler de meşhur olmaları bakımından ele alınmakta; dolayısıyla bir kesinlik ortaya çıkmamaktadır.¹³⁹ Buna karşı cedelle kesine yakın çıkarımlara ulaşmak mümkün görülmüş, cedelî kıyasın durumu şu şekilde özetlenmiştir: “Bilinmeyen şeyler talep edildiğinde çoğu durumda bunlara ulaşmak, önce alıştırma yoluyla cedelî kıyasların sayılması, ardından onlardan burhânî kıyasın çıkarılmasıyla gerçekleşmektedir.”¹⁴⁰

İbn Sînâ, felsefeye ait kıyasın unsurlarını ikiye ayırır. Bunlar tasdik edilmiş şeyler ve tasdik edilmemiş şeylerdir. Tasdik olmamış şeylerin kıyasta kullanılması, ancak tasdik edilmiş gibi işlev görmesiyle mümkündür ki bunu sağlayan muhayyelâtır. Zira muhayyelât, bir şeyin yanlışlanmış olmasına rağmen tasdik edilmiş gibi inanılmasına sebep olabilir.¹⁴¹ Tasdik edilmişler de zorunlu tasdik, zıttının düşünülmeceği biçimde kabul edildiği tasdik ve galip zanna dayalı tasdik olmak üzere üç farklı şekilde görülebilir. Burhâna götürmesi bakımından en önemli tasdik şekli olan zorunlu tasdik de iki türdür ki bunlar; duyular, tecrübe veya tevatürle edinilen açık zorunlu tasdik ve akıldan ya da akıl dışı bir güçten kaynaklanan kapalı zorunlu tasdik şeklinde özetlenebilir.¹⁴²

Yöntem, bilginin imkânı, kesinliği ve akıl yürütmeye dayalı problemler önceki filozoflarda olduğu gibi İbn Sînâ’da da burhân çerçevesinde ele alınmış; kesinlik sorunu onun felsefî görüşünün bel kemiğini oluşturmuştur. Filozof kesin bilgiyi şu şekilde tarif eder: “Gerçek anlamda kesin olan bilgi, kendisi hakkında ‘şu şöyledir’ diye inanılan ve ‘böyle olmamasının mümkün olmadığına’ değişmesi mümkün olmayan bir inançla inanılan bilgidir.”¹⁴³ Kesinliğin süreklilik ve geçicilik niteliğinde iki şekilden söz edilebilir. Geçici kesinlik, zihindeki kavramın, dış dünyadakine zıttı imkânsız bir biçimde uygun oluşunun sadece bir süre için geçeli olmasıdır. Zorunlu kesinlik ise bu uygunluğun süreklilik arz etmesi durumudur.

¹³⁹ a.e., s.5.

¹⁴⁰ a.e., s.6.

¹⁴¹ a.e., s.13.

¹⁴² a.e., s.14.

¹⁴³ a.e., s.27.

Yakînî bilgiye ulaşmak üzere kurulan kesin kıyasa burhân denir.¹⁴⁴ Kıyasın kesinliği, sonucun zorunluyu vermesiyle değil öncüllerin zorunlulardan teşekkül etmesiyle mümkündür. Zira sonucun kesinliği kıyasın kesinliğini gerektirmez. Burhân, kıyasın sonucuna göre varlık burhânı (burhân-ı innî) ve mutlak burhân (burhân-ı limmî) olarak ikiye ayrılır. Görüldüğü gibi İbn Sînâ, Fârâbî'den farklı olarak burhânı ikiye ayırmaktadır. Varlık burhânını filozof şöyle ifade eder: “Kıyas şunun şöyle olduğu tasdîkini veriyor da tasdîkteki illeti verdiği gibi şunun şu olarak varlığındaki illeti vermiyorsa o, varlık burhânıdır.”¹⁴⁵ Bu tür burhân, mutlak varlık burhânı ve delil olarak iki türdür. Filozof birincisi için şu örneği verir: Bir hasta ağırlaştığında bir belirti(semptom) ortaya çıkar, bu belirtiyeye sahip kişilerin başka bir hastalığa daha sahip olduğu düşünülür; böylece bu hastanın diğer hastalığa da yakalandığı fikri ortaya çıkar. Bu misaldeki belirti de yeni hastalık da tek bir illetin (yani ilk hastalığın) sonucudur. Dolayısıyla birbirilerinin illeti ya da malulü olmadığından kıyas varlık burhânını verir. Delile verilen örnek şudur: Ay belirli bir süre içinde önce hilal, sonra yarım, sonra dolunay olur, ardından tüm bu aşamalar geriye doğru tekrarlanır; ışığı bu şekilde yansıtan şey küreseldir; o halde ay, küreseldir.¹⁴⁶ Görüldüğü gibi delili veren kıyasta illet, malulün durumunun izahıyla açıklığa kavuşmaktadır. Mutlak burhân, hem kıyasla istenilenin (matlûb) tasdîkini hem de matlûbun varlığının illetini vermektedir.¹⁴⁷ Mesela bu odun ateşe temas etmektedir; ateşe temas eden her odun yanar; o halde bu odun yanmaktadır.

İbn Sînâ burhânın türleri meselesini **II. Analitikler** kitabında ayrıntılı olarak değerlendirmektedir. O, varlık burhânının ve mutlak burhânın teşekkülünü tümel kavramların burhâni kıyastaki durumunu izah ederek çözüme kavuşturmayı tercih etmiştir. Burada dikkat çekici husus, İbn Sînâ'nın mutlak burhânı yalnızca varlığın sebebini veren olarak değil hem tasdîki yani varlığın bilgisini hem de sebebin bilgisini ortaya çıkaran burhân olarak ele almasıdır. Zira Fârâbî'nin burhânı üçe ayırırken burhân-ı limmî'yi (niçin) yalnızca sebebi veren olarak yorumladığını yukarıda ifade etmiştik. Öyle görünüyor ki İbn Sînâ, kıyasın varlık sebebini

¹⁴⁴ a.e.

¹⁴⁵ a.e., s.28

¹⁴⁶ a.e., s.29.

¹⁴⁷ a.e.

verebilmesi için varlığın bilgisini içermesi gerektiğini kabul etmekte, bu sebeple de burhân-ı limmî'yi mutlak burhân olarak nitelemektedir.

Şunu ifade etmek gerekir ki burhân meselesi, bizim bir başlık altında özetleyebileceğimizden çok daha girift ve geniş bir meseledir. Dolayısıyla İslam tarihinin iki büyük filozofunun burhâna ilişkin görüşlerini bu satırlarda sonuca ulaştırmamız söz konusu değildir. Biz, yalnızca ana hatlarıyla bu iki filozofun yöntem anlayışlarını ve dikkat çekici farklılıklarını gündeme getirmeye çalıştık. Kelamdaki akıl yürütmelerden, felsefedeki kesin bilgi arayışına kadar düşünürlerin kaydettiği ilerlemeyi, gelişimi bu şekilde özetlemek mümkün oldu. İbn Sînâ'nın felsefî açılımı, yöntem anlayışı ve kesin bilginin esaslarına ilişkin görüşleri, İslam toplumunun düşünce gelişiminde deprem etkisi yaratmış, dine ilişkin hususların yeniden sistemli bir biçimde değerlendirilmesinin yolunu açmıştır. Mutezilî âlimlerin tam olarak teşekkül ettiremediği felsefî görüşleri, Cüveynî'nin Ehl-i Sünnet adına cüretkâr adımları ve nihayet Gazzâlî'nin mantığı benimseyerek köprü vazifesi görmesi, kelamın temellerinin felsefeye kayması şeklinde sonuç vermiştir. Bu köklü değişimde Kindî ve Fârâbî'nin paylarının bulunduğunu inkar etmek bu iki önemli şahsiyete haksızlık olur. Ne var ki her iki filozoftan da öte bir başarıyla geleneksel mantık ve felsefeyi müslüman düşünürlerin dikkatlerine sunan asıl filozofun İbn Sînâ olduğunu söylemek tarihen bir borçtur.

SONUÇ

İslam düşünce tarihinde mütekaddimîn kelimcileriyle filozofların iki farklı yöntemi benimsedikleri, bunlardan birincisinin fıkıh, nahiv, belagat ve ilk dönem kelimada kullanılan kıyas; ikincisinin ise müslüman filozoflar tarafından kullanılan ve Gazzâlî'nin de kabul ettiği felsefî kıyas olduğu bilinmektedir. Konumuz çerçevesinde ele aldığımız mütekaddimîn kelamında kullanılan kıyas ve felsefî kıyasın şekil itibarıyla birbirine benzemesine, hatta iki ilmin de metafiziği (gayb) konu edinmesine rağmen, farklı kaynaklarla temellendirildiği tartışılmaz bir gerçektir. Bu iki akıl yürütme arasındaki temel farklılık, kelimî kıyasta vahiy bilgisine dayalı çıkarım yapılmasına karşı, felsefî kıyasta kesin bilginin kullanılmasıdır. Bu durum, akıl-vahiy ilişkisinin kesinliğe dayalı olarak değerlendirilmesinin mümkün olup olmadığı problemini gündeme getirmiş ve kelimcilerin felsefeyi reddetmelerine sebep olmuştur.

Her ne kadar Kindî gibi filozoflar felsefenin dine zıt olmadığını savunsalar da özellikle Ehl-i Sünnet kelim akımları, Cüveynî ve Gazzâlî'ye kadarki süreçte felsefeyi bir bakıma körü körüne inkâr etmiş, hatta zaman zaman tutarsız dahi olsa mantığa aykırı birtakım yöntem ve çıkarımları benimsemişlerdir. Şunu ifade etmek gerekir ki ilk dönem kelimcilerinin felsefeyi dine aykırı olarak görmelerindeki temel sebep, kelimada akıl yürütmenin Allah'ın varlığı ve vahyinin kesinliği gibi ön kabullere dayalı olarak gerçekleştirilmesi söz konusuysa, felsefedeki çıkarımın bu hususların ispat edilmesinden sonra kesin ve geçerli kabul edilmesi sonucu gerçekleştirilmesidir. Mutezile, ikinci yaklaşımı daha uygun bularak kelama uyarlamaya çalışmış; Eş'ariyye kelimdaki akıl yürütmeyi benimsemiş; Matürîdiyye ise, bu iki akım arasında bir konumda yer almıştır. Bu bakımdan kelimcilerin felsefeye karşı ortak bir tavır içinde olduklarını söylemek mümkün değildir.

Bununla beraber, yaygın hakîm görüş olan Ehl-i Sünnet'in yaklaşımı, Mutezile'nin felsefî açılımını, dolayısıyla felsefî kıyasın kelama girişini üç yüz yıldan uzun bir süre engellemiştir. Bu dönemde kendi yöntemlerini geliştiren kelimciler, kıyası birçok formda kullanarak tam teşekküllü bir yöntem haline getirmişlerdir. Ne var ki akâide ilişkin hususların çözümlenmesi için ortaya konan bu

akıl yürütme biçiminin yani kıyas'ul-gâib ale's-şâhid yönteminin birtakım problemleri cevapsız bıraktığı zamanla kelamcılar tarafından da kabul edilmiştir. Nitekim metafizik âleme ilişkin meseleleri duyulur âlemin verilerini temel alarak çözümlenmeye çalışan kalamî kıyasın kesinliğe değil zanna dayalı bir nazar türü olduğu tartışılmaz bir gerçektir. Zira bu âlemdeki şeyler veya durumlardan duyularla tespiti mümkün olmayan varlık ve durumlara çıkarım yapmak ancak tahmin derecesinde sonuçlara ulaştırır. Buna karşı felsefî kıyas, zorunluluğu tespit edilmiş ya da aklen tersi düşünülmemeyen önsel (aksiyomatik-apriori) bilgilerden oluşan çıkarımlarla kesinlik ifade eden sonuçlara götürebilmesi açısından kalamî kıyastan farklıdır. Gazzâlî'nin kelimadaki kıyası geçersiz kabul ederek mantığı kullanmasındaki temel sebebin de felsefî kıyasta kesinliğin esas alınması olduğu söylenebilir. Burada şunu hatırlatmakta yarar vardır ki kıyas sadece felsefede değil, cedel, safsata, hitabet ve şiirde de kullanılmakta, ancak bu ilimlerdeki kullanımı kesin bilgiyi vermemektedir. Yani kıyas sadece felsefedeki biçimiyle kesinliğe ulaştırmakta ve metafizik hususları çözümlenmede kullanılmaktadır.

Matürîdî ve Gazzâlî'nin farklı şekillerde izah ettiği bir hususu burada ifade etmekte yarar vardır. Buna göre felsefede kullanılan kıyas, her ne kadar metafiziğe (gayb) ilişkin hususlarda çıkarımda bulunmayı mümkün kılmaktaysa da elde edilen sonuç metafizik varlığın mahiyetini vermemektedir. Mesela felsefî kıyasla tek bir Tanrı olduğu sonucuna varmak mümkündür. Ne var ki o Tanrı'nın Allah olduğuna felsefî delillendirmeye ulaşmak söz konusu değildir. Nitekim Gazzâlî bu duruma dikkat çekerken kıyasla sadece tümel sonuçlara ulaşıldığını; vahiyle bildirilen esasların inceliklerinin kıyasın konusu olamayacağını; hatta bu yüzden felsefe ve mantıkta kullanılan kıyasın fıkıh ilmi için geçerli olmadığını bildirir.

Şunu söyleyebiliriz ki felsefedeki kıyasın dayanağı olan önsel bilgiyle metafizik âleme ilişkin yapılan çıkarımlar her ne kadar kesinlik ifade etse de Matürîdî'nin de vurguladığı gibi imanla elde edilen metafizik bilgiyi kapsamamaktadır. Gazzâlî bu hususa **el-Munkizu mine'd-Dalâl**'de işaret ederken metafizik âlemde aklın yetkisiz kaldığını ve burada inancın hâkim olduğunu belirtir. Gazzâlî'nin bu izahını, metafiziğe dair meselelerde imanın akıldan daha üstün bir seviyede olduğu şeklinde ifade etmek mümkündür. Bununla birlikte o, inancın

oluşabilmesini aklın yetkinliğe ulaşmasına ve gayba ilişkin çıkarımlara varmasına bağlamaktadır.

Mütekaddimîn kelimcilerinin dine ilişkin hususlarda felsefeyi uzak tutma çabalarının iyi niyetli olduğuna şüphe yoktur. Hatta üç asırdan uzun süren bu fikrî ayrılık, İslam düşüncesinde yöntemin gelişmesinde önemli bir etken olarak kabul edilebilir. Zira fikir birliğinin olduğu yerde gelişim ne kadar yavaş olursa, zıt fikirlerin bulunduğu durumlarda ilerleme bir o kadar hızlı olur. Bunun İslam toplumu için de geçerli olduğu, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların felsefe ve mantıkta zirveye çıkmalarından anlaşılabilir. Bilinmektedir ki bu iki filozofun kesin bilgi temellendirmesi, mantık tarihinin şekillenişinde önemli bir etken olmuştur. Şunu da unutmamak gerekir ki eserlerinden elimize ulaşan kısmında ortaya koyduğu bilimsel çalışma usulüyle Kindî'nin görüşleri ve Gazzâlî'nin kelamla felsefenin zıtlıktan paralelliğe geçişine kapı aralayan yaklaşımı, ayrıca herhangi bir ilmi tedvin edecek olan kimselere sunduğu tecrübeye dayalı önerileri, İslam düşüncesinde dikkatle ele alınması gereken hususlardır.

Kaynakça

- Abdülhamid, İrfan: **İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları**, çev.: Saim Yeprem, İstanbul, 1981.
- Alper, Ömer Mahir: **Akıllı-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi**, Kitabevi Yayınları, 2.baskı, İstanbul, 2008.
- Apaydın, H. Yunus: "Kıyas: Fıkıh", **TDV İslam Ansiklopedisi**, c.25, 529-539, Ankara, 2002.
- Aristoteles: **Organon III Birinci Analitikler**, c.3, çev.: H.Ragıp Atademir, İstanbul, 1989.
- Avcı, Casim: **İslam-Bizans İlişkileri**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003.
- Çelebi, İlyas: **İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbar**, İstanbul, 2002.
- Demir, Hilmi: "Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı", (yayınlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2001.
- _____ : "Kelam Düşünce Tarihinde Yaygın bir Hatanın Tashihi (İn'ikas-ı Edille) ve Mütakaddimîn Kelamı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri", **Dinî Araştırmalar Dergisi**, cilt 10, sayı 29, Ankara, 2007.
- Ebherî: **İsâgûcî – Mantığa Giriş**, çev. Hüseyin Sarioğlu, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998.

- el-Câbirî, Muhammed Âbid: **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, çev.: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, 3.baskı, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001.
- en-Neşşâr, Ali Sami: **Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm**, Kahire, 1977.
- _____ : **İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu**, çev.: Osman Tunç, 2 cilt, İnsan Yayınları, İstanbul, 1999.
- Ess, Josef van: "İslam Kelamı'nın Başlangıcı", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XLI/
- Fârâbî: **Kitabu'l-Burhân**, çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, Klasik Yayınları, 1.baskı, İstanbul, 2008.
- _____ : **Şerâit'ül-Yakîn**, çev. Mübahat Türker - Küyel, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 1990.
- Gazzâlî: **el-Munkizü mine'd-Dalâl**, şerh: Abdülhalim Mahmud, çev.: Salih Uçan, Kayıhan Yayınları, 3.baskı, İstanbul, 2008.
- _____ : **Hakikat Bilgisine Yükseliş**, çev.: Serkan Özburun, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
- _____ : **Mi'yarü'l-İlm**, tahkik: Süleyman Dünya, Mısır, 1961.
- _____ : **Mustasfâ**, 2 cilt, çev.: Yunus Apaydın, Klasik Yayınları, İstanbul, 2006.

- _____ : **The Just Balance (al-Qistas al-Mustaqim)**,
çev.: D. P. Brewster, 1.baskı, Lahore, 1978.
- Gölcük, Şerafettin – Toprak, Süleyman: **Kelam: Tarih-Ekoller-Problemler**,
5.baskı, Tekin Kitabevi, Konya, 2001.
- İbn Sînâ: **II. Analitikler**, editör: Muhittin Macit, çev.
Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul,
2006.
- _____ : **Mantiğa Giriş**, editör: Muhittin Macit, çev.:
Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul,
2006.
- Kaya, Mahmut: **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**,
Klasik Yayınları, İstanbul, 2003.
- _____ : **Kindî - Felsefî Risaleler**, Klasik Yayınları,
1.baskı, İstanbul, 2002.
- Matürîdî: **Kitabu't-Tevhid**, çev.: Hüseyin Sudi
Erdoğan, haz.: Prof. Dr. Fethullah Huleyf,
tetkik: Fikri Yavuz, İstanbul, 1981.
- Saflo, Mohammad Moslem Adel **al-Juwaynî's Thought and Methodology**,
Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 2000.
- Sarioğlu, Hüseyin: **Fârâbî - Mantık Risaleleri**, Çantay
Kitabevi, İstanbul, 2001.
- Şehristânî: **el-Milel ve'n-Nihal**, haz.: Mehmet
Dalkılıç, çev.: Mustafa Öz, Litera Yayıncılık,
İstanbul, 2008.
- Veliyyüddin, Mir: "Kelamî-Felsefî Akımlar: Mutezile", **İslam
Düşüncesi Tarihi**, 2 cilt, editör: M. M. Şerif,

Türkçe Baskının Editörü: Mustafa Armağan,
İnsan Yayınları, İstanbul, 1990.

Watt, W. Montgomery:

**Islamic Philosophy and Theology: An
Extended Survey**, Edinburgh University
Press, 3.baskı, Edinburgh, 1992.

Wolfson, H. Austryn:

Kelam Felsefeleri, çev.:Kasım Turhan,
Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki:

“Ahval”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c.2,
190-192, İstanbul, 1989.

_____:

“Delil: Kelam”, **TDV İslam Ansiklopedisi**,
c.9, 136-138, İstanbul, 1994.

_____:

“İstidlâl: Kelam”, **İslam Ansiklopedisi**, c.23,
325-328, İstanbul 2001.