

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

MÜTEKADDİMUN VE MÜTEAHHİRÜN DÖNEMİ KELAMCILARINDA
DELİL

Fatih YILDIZ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA-2010

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**MÜTEKADDİMUN VE MÜTEAHHİRUN DÖNEMİ KELAMCILARINDA
DELİL**

Fatih YILDIZ

Danışman Yrd. Doç. Dr. İsmail YÜRÜK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA-2010

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında
YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Yrd. Doç. Dr. İsmail YÜRÜK
(Danışman)

Üye : Yrd. Doç. Dr. Hasan AKKANAT

Üye : Yrd. Doç. Dr. Yusuf GÖKALP

ONAY:

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.
...../...../2010

Prof. Dr. Azmi YALÇIN
Enstitü Müdürü

Not: Bu tezde kullanılan özgün ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil
ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri
Kanunu'ndaki hükümlere tâbidir.

ÖZET

MÜTEKADDİMUN VE MÜTEAHHİRÜN DÖNEMİ KELAMCILARINDA DELİL

Fatih YILDIZ

Yüksek Lisans Tezi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Danışman: Yrd. Doç. Dr. İsmail YÜRÜK

Ocak 2010, 134 sayfa

Ehl-i Sünnet kelam geleneğinin Mütেকaddimun ve Mütעהhirun kelimcilerin sistemlerinde delil kavramının yerini ortaya koymayı amaçlayan tezimiz, tarih olarak onuncu asır ile on dördüncü asır arasındaki süreci kapsamaktadır. Araştırmamız süresince öncelikle zikrettiğimiz dönem kelimcilerin eserlerinden yararlandık. Ardından bu konuda yazılmış çağdaş eserlerden faydalandık. Araştırmamız boyunca tarih ilminin temel prensiplerine tabi olduk.

Birinci bölümde, İslam düşünce geleneğinde bilgi kavramını inceledik. Bu kapsamda bilginin tanımı, bilgi elde etme yolları ve bilginin sınıflandırılması meselelerini ele aldık.

İkinci bölümde, delil kavramının ilk dönem ve müteahhir kelimcilerce nasıl tanımlandığını, bu kavramla yakından ilgili olarak değerlendirdiğimiz delalet, burhan, hüccet gibi kavramları ele aldık.

Üçüncü bölümde, delil medlul ilişkisini, delil türlerini ve Ehl-i Sünnet kelam geleneğinde kullanılan başlıca istidlal yöntemlerini Bakıllani ve Gazali'yi örnekleyerek ele aldık.

Anahtar Kelimeler: Bilgi, delil, istidlal, mütেকaddimun, müteahhirun

ABSTRACT**EVIDENCE IN SYSTEMS OF MUTEKELLIMIN WHO LIVE IN TERMS OF
MUTEKADDIMUN AND MUTEAHHIRUN****Fatih YILDIZ****Master Degree Thesis, Department of the Basic Islamic Sciences****Supervisor: Assist. Prof. Dr. İsmail YÜRÜK****January 2010, 134 Pages**

Our thesis, Ehl-i Sunna kalam tradition, who lived during Mütেকaddimun and Mütעהhirun kalam evidence of the concept of revelers system aims to reveal the location. Date as the period between the tenth and fourteenth centuries covers. During the first period of our investigation we have mentioned, we benefit from the works kalam revelers. Then written on this subject, we take advantage of contemporary works. During our research we were subject to the basic principles of scientific history.

In the first section, we have examined the concept of information in the tradition of Islamic thought. In this context, the definition of knowledge, information and knowledge to obtain the classification of roads issues we discussed.

In the second section, the first term of the concept of evidence is identified and how mütעהhir kalam, as we evaluate this concept closely related to heresy, burhan, hüccet We have discussed such concepts.

In the third section, we have discussed evidence- medlul relationship, the types of evidence, and methods of deductions, wich used to in Ehli Sunna tradition by sampling of Bakıllani and Gazali.

Keywords: Knowledge, evidence, deduction, mutekaddims, muteahhirs

ÖNSÖZ

Kelam ilmi bilginlerce hem gayesine göre hem de konusuna göre tanımlanmıştır. Gayesine göre kelam ilmi kesin deliller kullanmak ve vaki olacak şüpheleri izale etmek suretiyle dini akideleri ispata kudret kazandıran bir ilimdir. Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere kelamın İslam'ın temel iddiaları olan inanç akidelerini kanıtlamak gibi bir gayesi mevcuttur. Bu ispat ameliyesi sürecinde ise mütekelliminin temel argümanı delillerdir. Bu zaviyeden bakıldığında kelam ilminin temel uğraşı alanının delil bulmak ve delile dayalı akıl yürütme olan istidlal olduğunu söyleyebiliriz.

Ehl-i Sünnet kelimcileri da bu çerçevede eserlerinde hem teorik hem de pratik olarak delil kavramına yer vermişlerdir. Teorik olarak eserlerinin giriş bölümünde delil kavramının tanımını yapmışlardır. Ayrıca kelimcilerin eserlerinin tamamına yakını iddialarının ispatı için kullanılan delillerden müteşekkildir. Biz bu çalışmamızda Ehl-i Sünnet kelam geleneğinin mütekaddimun ve müteahhirun dönemlerinde delil kavramının nasıl algılanıp tanımlandığını ve bu kelimcilerin sistemlerinde delilin yerini araştırdık.

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde delil kavramının bilginin ispat ve temellendirilmesi meselesi olması hasebiyle, İslam ilim geleneğinde bilgi meselesini ele aldık. İkinci bölümde delil ve delil kavramı ile ilgili burhan hüccet ve delalet kavramlarının analizi ile bu kavramların geçirdiği süreci tahlil ettik. Üçüncü bölümde ise istidlal sürecinde delil medlul ilişkisini inceledik.

Tezimizin bu hale gelmesinde her türlü emeği ve teşvikinden dolayı aileme, hocalarıma, tezin yazım ve tashih aşamasında yardımlarından dolayı Kasım ATASOY'a ve özellikle yardım ve tavsiyelerini esirgemeyen danışman hocam Yrd. Doç. Dr. İsmail YÜRÜK'e sonsuz teşekkürlerimi bir borç bilirim.

Fatih YILDIZ

Adana 2010

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET	i
ABSTRACT.....	ii
ÖNSÖZ	iii
KISALTMALAR	vii

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Konusu ve Sınırları	1
1.2. Araştırmanın Gayesi ve Önemi.....	2
1.3. Araştırmanın Yöntemi	3
1.4. Bilginin Tanımı	4
1.5. Bilgi Elde Etmenin Yolları	23
1.5.1. Havass-ı Selime	27
1.5.2. Haber-i Sadık	28
1.5.3. Akıl	29
1.6. Bilginin Sınıflandırılması	39
1.6.1. Kadim Bilgi	40
1.6.2. Hâdis Bilgi	42
1.6.2.1. Zorunlu Bilgi	42
1.6.2.1.1. Bedihiyyat	42
1.6.2.1.2. Fitriyât	42
1.6.2.1.3. Müşahedeler	43
1.6.2.1.4. Tecrübeler	43
1.6.2.1.5. Mütevâtırât	43
1.6.2.1.6. Hadsler	43
1.6.2.2. Kesbi Bilgi (İktisabi Bilgi)	45

İKİNCİ BÖLÜM

DELİL VE DELİLLE İLGİLİ KAVRAMLARIN ANALİZİ

2.1. İlk Dönem Ehl-i Sünnet Kelamcılarında Delil	48
2.2. Gazali ve Sonrası Kelamcılarda Delil.....	53
2.2.1. Hücet	54
2.2.2. Burhan.....	56
2.2.2.1. Burhan-ı Limmi (Burhan-ı İllet)	59
2.2.2.2. Burhan-ı Innî (Kıyas-ı Delalet)	63
2.2.3. Delalet.....	64
2.2.4. Delil	71
2.3. Delil Türleri	76
2.3.1. Akli Delil	77
2.3.1.1. Burhan	77
2.3.1.2. Cedel.....	78
2.3.1.3. Hitabet	80
2.3.1.4. Şiir	81
2.3.1.5. Safsata veya Mugalâta.....	82
2.3.2. Nakli Delil	83
2.3.2.1. Kat'î delalet	88
2.3.2.2. Zannî Delalet.....	88
2.3.2.3. Subut-u Kat'î Delil	88
2.3.2.4. Sübut-u Zanni Delil.....	89
2.3.3. Kat'î Delil	89
2.3.4. Zanni Delil	89

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DELİL MEDLUL İLİŞKİSİ VE İSLAM DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE İSTİDLAL

3.1. Delil Medlul İlişkisi	90
3.2. Düşünce Geleneğimizde Kullanılan Başlıca İstidlal Yöntemleri	96
3.2.1. Fıkıhta İstidlal.....	97
3.2.2. Mantıkta İstidlal.....	97
3.2.2.1. Tümdengelim (Kıyas Ta'lil)	98

3.2.2.2. Tümevarım (İstikra)	100
3.2.2.3. Temsil (Analoji)	101
3.2.3. Kelamda İstidlal	102
3.2.3.1. Bakıllanı'ye Göre İstidlal Çeşitleri	116
3.2.3.2. Gazali'ye Göre İstidlal Çeşitleri	119
3.2.3.2.1. Gazaliye Göre Muhaliflerin İknasında Kullanılan İstidlal Yöntemleri	122
3.2.3.2.1.1. Hissiyat	122
3.2.3.2.1.2. Bedihiyyat	122
3.2.3.2.1.3. Mütevatirat	122
3.2.3.2.1.4. Hissiyat	123
3.2.3.2.1.5. Sem'iyyat	123
3.2.3.2.1.6. Muarızın Kabul Ettiği Hususlar	124
SONUÇ	125
KAYNAKÇA	128
ÖZGEÇMİŞ	134

KISALTMALAR LİSTESİ

A.K.D.T.Y.K	: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu
A.Ü.İ.F.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
b.	: Bin veya İbn
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Fak.	: Fakülte
H.	: Hicri
Haz.	: Hazırlayan
İA	: Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi
Krş.	: Karşılaştır
M.	: Miladi
M.Ü.İ.F.V.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
mad.	: Maddesi
Mat.	: Matbaası
M.E. B.	: Milli Eğitim Bakanlığı
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
Ter.	: Tercüme eden
trz.	: Tarih yok
Ünv.	: Üniversite
V.	: Vefat
vb.	: Ve benzeri
Yay.	: Yayınları
yrz.	: Yeri belli değil

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Konusu ve Sınırları

Kelam ilminin temel problemlerinden biri bilgi meselesidir. Hemen tüm kelam uleması bilgi meselesiyle ilgilenmiş, bu hususta bir bilgi nazariyesi oluşturma gayreti içine girmiştir. Bu bağlamda kelam âlimleri bilgi kavramını tanımlama, bilgi edinme yollarını tespit etme, bilgiyi sınıflandırma ve temellendirme problemleri gibi meselelerde fikirlerini ortaya koymuşlardır.

Bütün bunların yanında kelam geleneğine mensup ilim adamlarının oluşturdukları bilgi nazariyesi üzerine bir yöntem geliştirmeye çalıştıklarını görürüz. Yöntem konusunda ise İslam düşünce geleneğinde ciddi tartışmaların olduğu bilinmektedir. Bu tartışmaların temelinde, bilginin kaynağı ve temellendirilmesi sorununda bir akıl nakil düalizminin varlığı yatmaktadır. Bu sorunu bir cümleyle şöyle formüle edebiliriz; İslam düşüncesinin teşekkülü ve dini yaşamla ilgili problemlerin çözümü ilgili meselelerde belirleyeceğimiz tutum ve vereceğimiz hükmün kaynağı akıl mı olacaktır, yoksa nakil mi? Esasen bu konuda naklin belirleyiciliği hususunda bir tereddüdün olmadığını biliyoruz, ancak aklın rolü meselesinde ciddi tartışmalar vaki olmuştur.

Ehl-i Sünnet bu meselede yalnızca kelam da değil, diğer İslamî ilimlerde de kendine özgü bir tavır benimseyen bir okuldur. Her ne kadar fırkalar arasında bazı küçük farklılıklar olsa da, Ehl-i Sünnet, akıl ile nakli uzlaştırmayı tercih etmiş ve bu yaklaşımı ise orta yol olarak tanımlamıştır. Buna göre, akıl ile nakil arasında, naklin aklileştirilmesi ve aklın ise nakle tabii oluşu şeklinde bir uzlaşma sağlanmıştır.

Ehl-i Sünnet kelam geleneğine bağlı olan bilginlerin ilgilendiği meselelerden biri de bilginin temellendirilmesi sorunudur. Doğru bilginin kanıtlanmış bilgi olacağı hususunda bir ihtilaf yok gibidir. Ancak bilginin eşyanın hakikati ile olan uyumunu daha doğrusu onun doğruluğunu ispat edecek delilin ne olduğu, delil ile medlul arasında ne tür bir ilişki olduğu hususundaki Ehl-i Sünnet görüşü pek aydınlanmamıştır.

Ehl-i Sünnet kelam geleneğinde, metodolojik anlamda özellikle delil anlayışı ve delil ile medlul arasındaki ilişkinin boyutu hususundaki tutumda Gazali ile başlayan bir

kırılmanın yaşandığı iddia edilmektedir. Yine bu iddialara göre Mütেকaddimun diye anılan Gazali öncesi Ehl-i Sünnet kelimacıları, klasik mantığa pek rağbet etmemişlerdir. Bunun sebebi olarak da dönemin kelim âlimlerinin, Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları gibi İslam'ın temel iddialarını ispat etmeyi amaçlayan delillerin klasik mantık ilkelerine uymaması gösterilmektedir. Aynı gerekçelerle Gazali sonrası kelim geleneği ise Mütעהhirun kelamı diye adlandırılmaktadır.

Kudema olarak vafedilen bu Mütেকaddimun dönemi kelimacılarının en önemli âlimlerinden biri Bakıllani'dir. Aynı zamanda Mütেকaddimuna yönelik iddiaların merkezinde de Bakıllani vardır.

Biz bu çalışmamızda İslam düşünce geleneğinde bilginin nasıl algılandığını, Ehl-i Sünnet kelamında ilk dönem ve sonraki dönemde delil kavramının nasıl tanımlandığını, delil ile medlul arasında nasıl bir ilişkinin varlığının kabul edildiğini, başka bir ifadeyle ilk dönem kelim bilginlerinin “delilin butlanı medlulün butlanını gerektirir” şeklinde tanımlanan in'ikası edilleyi kabul edip etmediğini araştırdık. Yine Gazali ile başladığı iddia edilen Mütেকaddimun sürecinde in'ikası edille hususunda bir tartışmanın var olup olmadığını tespit etmeye çalıştık.

Bu araştırma sırasında kudemadan özellikle iddiaların merkezinde bir isim olması hasebiyle Bakıllani ve Mütעהhirunun başlangıcı olarak vafedilen Gazali'yi model olarak inceledik. Buna dayanarak araştırmamızın konusunu, Mütেকaddimun ve Mütעהhirun kelami sistemlerde delil kavramı olarak özetleyebiliriz.

Yaptığımız çalışma Ehl-i Sünnet kelamının miladi on ile on beşinci yüzyıllar arasındaki gelişim sürecini kapsamaktadır. Biz bu dönemde konumuzla ilgili kelimacıların ve diğer disiplinlere mensup ilim adamlarının yazdıkları eserleri öncelikli başvuru eserleri olarak kabul ettik. Sonraki dönemlerde ise konumuza dair yapılan yayınları derledik. Derlediğimiz bu eserlerdeki bilgileri bilimsel yöntem ve tekniklerle kimi zaman karşılaştırmalı kimi zamansa açıklayıcı bir tutumla tezimizi inşa ettik.

1.2. Araştırmanın Gayesi ve Önemi

İlim adamları düşünce tarihimizi açıklarken, farklı tarihsel okuma yöntem ve modellerine başvurmuşlardır. Örneğin kelim tarihimizde Ehl-i Sünnet paradigmasının oluşumunda kullanılan yöntemler ve ele alınan meseleler konusunda Gazali ile birlikte bir kırılmanın yaşandığı iddia edilmektedir. Şu halde bu yaklaşım bir çeşit kırılmacı tarih okuma anlayışına tekabül etmektedir.

Kimi bilim adamları da tarihi olayların arasında etkileşim ve evrimsel ilişkilerin olduğunu, hiçbir sistemin kendinden önceki sistemle arasında etkileşim ve bağ olmaksızın gelişmediğini ileri sürmektedirler.

Esasen düşünce tarihimizde bu iki bakış açısını doğrulayacak olaylar mevcuttur. Bu bağlamda Ehl-i Sünnet kelim geleneği Gazali ile başlayan süreçte metodik ve konular açısından bir kırılmaya mı uğradı, yoksa ikinci bahsettiğimiz şekliyle bir gelişim ve evrim süreci mi yaşadı?

Delil kavramının tarihsel ortamda yaşadığı süreç ve Ehl-i Sünnet geleneğinin delil medlul ilişkisini nasıl anladığı probleminin aydınlatılması, düşünce tarihi ve geleneğimizin aydınlatılması açısından önemlidir.

Bizim bu çalışmada temel gayemiz, günümüzde yaygın bir anlayışta olduğu gibi, Ehl-i Sünnet kelamının Mütekaddimun ve Müteahhirun diye ayrılmasının temel nedeni her iki dönem kelimcilerin delil medlul ilişkisini farklı telakki edişleri iddialarını bilimsel yöntemlerle test etmek ve tarihin bu döneminin yöntembilimsel açıdan aydınlanmasına katkıda bulunmaktır.

1.3. Araştırmanın Yöntemi

Günümüz kelim ilmi çalışmaları iki farklı yol takip edilmektedir. Bunlardan birincisi geleneksel kelim ilmi yöntemleriyle İslam'ın temel prensiplerini teşkil eden inanç konuları da İslam'ın tavrını tespit etmektir. Bu tür çalışmalarda kullanılan yöntemler daha ziyade geleneksel kelim bilginlerinin takip ettiği yöntemlerdir. İkincisi ise daha çok sosyal bilimlerin ilke, yöntem ve tekniklerini kullanarak kelim tarihi alanında araştırmalar yapmaktır. Bu çerçevede kullanılacak metotlar tarih araştırmacılığında kullanılan metotlardır.

Biz araştırmamızda sosyal bilimlerin iki temel ilkesine uymaya özen gösterdik. Bunlardan ilki bilimsel objektivizmdir. Bunu araştırdığımız konu ile ilgili herhangi bir taraf gözetmemek şeklinde ifade edebiliriz. İkincisi ise deskriptivizmdir. Araştırmamızda olanı olduğu gibi tasvir etmeye gayret ettik. Bunun yanında normatif davranışlardan uzak durmaya özen gösterdik.

1.4. Bilginin Tanımı

Bilme yeteneği, insanı, diğer canlılardan ayıran en önemli niteliklerden biridir. İnsanoğlu bu sayede aralarında anlaşma vasıtası olarak dilleri oluşturmuş, medeniyetler kurmuş, bilim ve teknik alanında ileri seviyelere ulaşmıştır. Esasen insan için bilgi insanoğlunun tarihi kadar eski bir kavramdır. Ancak felsefe tarihinde bilindiği kadarıyla insanla bilgi arasında felsefi anlamda ödev ilişkisini kuran ilk filozof Herakleitos (m.ö. 540-480) olmuştur. O arkhe (tabiatıta var olan her şeyin ilkesi, kökeni, ana maddesi) problemiyle ilgilenmiştir. Ona göre evrende her şey değişmekte ve dönüşmektedir. Değişim ve oluşum öyle gelişi güzel meydana gelmez. Değişimin kendine özgü bir yasası vardır. Herakleitos işte bu yasaya logos demektedir. Evrenin bu yasasını (logos) bilmek aklın ödevidir.¹

Herakleitos'un çağdaşı Parmenides de doğru bilginin kaynağının akıl olduğunu savunmuştur. Herakleitos'un aksine Parmenides gözlemin insanı yanıltacağını aslında varlığın bilgisine salt düşünme ile ulaşılabilceğini iddia etmiştir.²

Daha sonra sofistler onun düşüncelerinden etkilenip relativist bilgi kuramını oluşturmuşlardır. Antik Yunan felsefesinde bilgi ile ilgili geniş mütalaalarda bulunanlar sofistlerdir. Onların düşüncelerine göre her şeyin ölçüsü insandır. Bütün olabilirliği kendinde toplayan ana madde sürekli bir akış içindedir. Bu yüzden de hiçbir şey belli bir “şey” değildir. Bir şey, her an başka şeylere göre şöyle veya böyle bir şey olmamaktadır. Salt bir varlık yoktur. Bu bağlamda salt doğru bilgi olmadığı gibi herkesin doğru sayacağı bir bilgi de yoktur.³

Ortaçağ İslam filozofları bilgi problemini sadece bağımsız felsefi problem olarak ele almamış, mantık, ilmi'n-nefs ve ruhiyat (psikoloji) çerçevesinde de değerlendirmişlerdir. Büyük meşşai filozof Farabi (870-950) çeşitli boyutlarıyla bilgi kavramını ele alır. Öncelikle o, bilgi kavramının karşılığında değişik kelimeler kullanmıştır. Bunlardan birincisi eğitim ve öğretimle elde edilen malumat⁴ anlamında ki, burada ilim kelimesini nazari bilgi anlamında kullanmıştır. İkinci olarak öznenin

¹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 12. basım, İstanbul 2000, s. 24; William S. Sahakian, *Felsefe Tarihi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay. 3. basım, İstanbul 1997, s. 18; Gunnar Sirbekk-Nils Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Çev. Emrullah Akbaş-Şule Mutlu, Keait Yay. 3. baskı, İstanbul 2006, s. 29;

² Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, Çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, İz Yayıncılık, 2. baskı, İstanbul 2008, s. 57; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 27.

³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 39,40.

⁴ Hanifi Özcan, *Farabi'nin İki Eseri Fusulü'l- Medeni Tenbih Ala Sebili's- Sa'de*, M.Ü.İ.F.V. Yay. 1. basım, İstanbul 2005, s. 118, 135.

nesne ile ilişkisi sonucunda, algılama, kavrama bilme ve düşünmenin belli şekillerini ifade eden bir kelime olan “idrak” kelimesini kullanmıştır. Üçüncü olarak “tasavvur ve tasdik”¹ diye iki sınıfa ayırdığı “marifet”² kelimesini bilgi kavramının karşılığında kullanmıştır. İrfan kelimesi de bilginin karşılığı olarak kullandığı dördüncü kelimedir. Filozofa göre gerçek mutluluk ve nihai amaç Allah’ın bilgisine ulaşmaktır. Bu terimi ise gerçek mutluluğun elde edilmesi yani Allah’ın bilgisine ulaşmak anlamında kullanmıştır. Beşinci kelime ise “hikmet”tir. Hikmet en iyi ilim vasıtalarıyla en iyiyi bilmek demektir. Yani gerçek varlığı bilmektir. Bütün bunların yanında “anlamak, bir nesneyi kavramak” anlamına gelen “fehim”, doğru bilgi, doğru önerme anlamına gelen “hakikat” kelimelerini de bilginin karşılığında kullanmıştır.³

Farabi bilgiyi “varlığı ve devamlılığı insanın yapıp etmelerine bağlı olmayan varlıkların mevcudiyetiyle ilgili olarak, akılda kesin hükmün olmasıdır.”⁴ diye tanımlar. O felsefe ile bilgi arasında yakın bağ kurmaktadır. Bu bağlamda ona göre “felsefe salt varlık olarak varlığın ya da hakikatin bilgisidir.”⁵

Filozof’a göre bilgi her şeyden önce mantık meselesidir. Bilgi elde edilirken öncelikle mantıki doğrulardan hareket edilmelidir. Yine bunun yanında eldeki bilgilerin de aklın kurallarına uygunluk arz etmesi gerekir. Bilgi aynı zamanda ikinci derecede Farabi’ye göre hissi idrak işidir. Bu nedenle beş duyunun bilgi elde etmede rolü büyüktür.⁶

Farabi’ye göre bilgi üçüncü derecede akıl yürütme ve nazar işidir. Nazari ve akli bilgi külli bilgidir. Akıl yoluyla vasıtasız, tecrübî ve akli bilgi elde edilirken, tefekkür yoluyla da vasıtalı nazari bilgi elde edilir.⁷ Filozof’a göre gerçek bilgi külli bilgi olduğu için, nazari ve akli bilgi külli bilgi olması nedeniyle gerçek bilgidir. Ancak “akli ve nazari tecrübe ve düşünme ancak mümkün varlıklar üzerinde olur. Zaruri olan şeyler üzerinde tefekkür ve akılla bilme mümkün değildir.”⁸

¹ Farabi, *Kitabu’l- Burhan*, terc. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper, Klasik Yay., 2. basım, İstanbul 2008, s.1.

² Farabi, *Kitabu’l-Burhan*, s.1.

³ Farabi’nin bilgi karşılığında kullandığı kavramlar için bakınız, İbrahim Hakkı Aydın, *Farabi’de Bilgi Teorisi*, Ötüken Yay., İstanbul 2003, s. 43,47.

⁴ İbrahim Hakkı Aydın, *Farabi’de Bilgi Teorisi*, s. 14.

⁵ İbrahim Hakkı Aydın, *Farabi’de Bilgi Teorisi*, s. 14.

⁶ Mübahat Türker Kuyel, *Farabi’nin Bazı Mantık Eserleri*, A.K.D.T.Y.K Yay. Ankara 1990, s. 27; Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, T.D.V. Yay., Ankara 1998, s. 177-178.

⁷ Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 110.

⁸ Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 180.

Farabi aklı önce 1) Pratik akıl, 2) Teorik akıl diye ikiye ayırır. Sonra teorik aklı dörde ayırır. Bunlar: ¹

- a. Heyulani akıl (Bil-kuvve akıl) (Güç halinde akıl)
- b. Bil-fiil akıl (Fiil halinde akıl)
- c. Müstefad akıl (kazanılmış akıl)
- d. Faal akıl

Farabi'ye göre bilgi dördüncü derecede bir sezgi işidir. Filozofa göre bil-kuvve ve bil-fiil aşamalarından geçip müstefad seviyesine ulaşan akıl, faal akılla irtibata geçer. Bu sayede insan ilahi âlem ile ilgili bilgi akışını sağlar.² Sezgi apaçık bilgiye ulaşma aracıdır. Ancak Farabi'ye göre iki türlü sezgi vardır. Biri duygulara ve akla aittir ve dış dünyayı algılamaya imkân sağlar ikincisi spekülasyona aittir ve şeylerin ilkelerini kavramaya elverişlidir.³

Farabi'nin müstefad akıl seviyesine ulaşmış aklın, faal akılla ittisal edip sezgisel bilgi elde edeceği fikrini, Henry Corbin, Şii nübüvvet öğretisinin, peygamber ve imamın bilgi edinme biçimlerini ayıran irfan öğretisiyle aynı görmektedir.⁴ Kanaatimizce bu iddia iki gerekçeden ötürü doğru gözükmemektedir. Birincisi Farabi'ye göre müstefad akıl seviyesine ulaşmış her akıl faal akılla ittisal edilebilir. Başkaca bir şart yoktur. Hâlbuki Şîî irfanında yalnızca seçilmişler böyle bir ilhama muhatap olabilir. Yani Şii gelenekte irfan vehbi, Farabi'de ise kesbidir. İkinci neden ise Farabi'de sezgisel bilgi aklın tekâmülü sonucu ulaşılan bir merhaledir. Şîa'da ise böyle bir süreç zorunlu değildir. Hatta Şii irfanında daha çok mistik ve batini boyut vardır.⁵

Bilgiyle ilgilenen diğer meşşai filozof İbn Sina'dır. O İslam felsefesinin teşekkülünden bir asrı aşkın süre sonra yaşamış, onun zamanına kadar "İslam Felsefesinin muhtevası belli olmuş, üslubu teşekkül etmiş ve terimleri belirlenmiştir."⁶ O bu birikimin üzerine felsefe yapmıştır.

¹ Farabının akıl taksimi için bakınız. İ.H. Aydın, *Farabide Bilgi Teorisi*, s. 113,133, M. Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 180,181, Mahmut Kaya "Farabi" *DİA*,C:XII, s. 152, Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, Ülken Yay., 6. baskı, İstanbul 2004, s. 61.

² T. J. De Boer *İslamda Felsefe Tarihi*, Çev. Yaşar Kutluay, Anka Yay. 4. Baskı, İstanbul 2004, s. 148; İ. H. Aydın, *Farabi'de Bilgi Teorisi*, s. 57,58.

³ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, s. 56.

⁴ Henry Carbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim yay.2. baskı, İstanbul 1994, s. 294.

⁵ M. Akif Aydın, "imamet", *DİA*, C. XXII, s. 201, 206.

⁶ İsa Yüceer, *Kelam Felsefe Uzlaşması*, Tablet Yay.1. Baskı, Konya 2007, s.42.

En-Necat adlı eserinde bilginin karşılığı olarak “ilim” ve “marifet” terimlerini kullanan İbn Sina’ya göre¹ bilgi ya tasavvur ya da tasdik şeklinde olur. Tasavvur gözlem sonucu elde edilmiş ilk bilgilerdir ve hakkında herhangi bir hüküm oluşmamıştır.² Örnek olarak insanın mahiyetini tasavvur etmeyi gösterebiliriz. Tasdik ise kıyasla olur. Akıl tasavvur üzerinde düşünür ve onunla ilgili hükümler verir. Ya da bir takım tasavvurlar arasında kıyas yapar onlar arasındaki ilişkilerle ilgili sonuçlara ulaşır. Ulaşılan bu sonuçlar bilgidir. O bilgiyi tanımlarken “idrak” terimini kullanmaktadır. “Bilgi bilen insanın (müdrık), bilinen nesneden (müdreğ) elde etmiş olduğu (ahz) bir üründür (suret)”³ İbn Sina’ya göre bilgi hem duyular hem de akılla elde edilir. Duyularla elde edilen tasavvurlar tekil nitelik taşır. Bu tasavvurlar akli melekeler ve bilgi aktarı sayesinde tümel biçimlere dönüştürülür.

İbn Sina’ya göre bilginin oluşmasında faal aklın rolü büyüktür.⁴ “Tam ve doğru bilgi, gözlem ve deneyle elde edilen veriler üzerinde düşünmekle ve bu çabanın sonucunda faal aklın aydınlatmasıyla gerçekleşir. Bu durumda düşünme, zihni faal aklın aydınlatmasında (ışrak) hazırlama anlamındadır.”⁵

Amidî İslam filozoflarının ortak bir tanımından bahsetmektedir. Bu tanım “bilgi bilinenin şeklinin zihinde hâsıl olmasından ibarettir” şeklindedir. Bu tanıma Amidî tenkid etmiştir.⁶

Öncelikle belirtmemiz gerekir ki İslam bilimlerinin tarihsel birikimi ve kaynaklarının tamamına yakını Arapça’dır. Bu nedenle bilginin tanımını tesbit edebilmek için Arapça sözlükleri ve günümüze ulaşmış İslam bilimleri eserlerini taramak gerekmektedir. Bu bağlamda epeyce geniş bir birikimle karşılaşmaktayız. Bütün bunların yanında bilimsel faaliyet her şeyden önce ya var olan bilgiyi tespit edip ortaya çıkarma ya da yeni bilgiler üretimi meselesidir. Bu yüzden olsa gerekir ki hemen bütün kelamcılar öyle ya da böyle bilgi üzerine söz söylemişlerdir. Günümüze kadar ulaşan dinî eserler arasında, “bilgi”yi bir teori olarak ele alan ve bilgiyle ilgili bir “giriş”le başlayan en eski eser Maturidi’nin (öl. 333/944) Kitabü’t-Tevhid’idir.⁷ Biz Maturidi’den günümüze kadar te’lif edilmiş önemli kaynaklardan kelamcılarının bilgiyle ilgili tutumlarını, yaptıkları tanımları tespit etmeye gayret edeceğiz.

¹ İbn Sina, Hüseyin b. Ali, *en-Necat*, Mektebeti’l-Murtazaviyye, Tahran 1992, s. 3.

² İbn Sina, *en-Necat*, s. 3.

³ A. Kamil Cihan, *İbn Sina ve Gazalî’de Bilgi Problemi*, İnsan yay., İstanbul 1998, s. 44.

⁴ Faal Akıl İnsan üstü bir akla tekabül eder.

⁵ Ali Durusoy “İbn Sina”, *DİA*, C. XX, s. 324.

⁶ Seyfüddin Amidî, *Ebkaru’l-Efkar fî Usulu’d-Din*, Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 2003 C. I, s. 19; ayrıca bkz. Emrullah Yüksel, *Amidî’de Bilgi Teorisi*, İşaret Yay., 1. Baskı, İstanbul 1991, s. 51.

⁷ Hanifi Özcan, *Maturidi’de Bilgi Problemi*, M.Ü.İ.F.V. Yay., 2. Basım, İstanbul 1998, s. 29.

İslamî terminolojide bilgi daha çok el-ilm ya da el-mârife terimleriyle ifade edilmiştir.¹ Ancak kelimeler literatüründe daha çok ilim kelimesi kullanılmıştır. İslam düşünce geleneğinde ilimle ilgili en çok tartışılan konulardan birisi ilmin tanımı olmuştur. İlim kavramının, üzerinde uzlaşmış bir tanımı bulunmamaktadır. Bunun nedeni ise İslam mütefekkirlerinin farklı epistemolojik sistemlerinden değil, ilim kavramının bizzat kendisinden kaynaklanmaktadır. İlim, tanımlanması oldukça zor bir kavramdır. Bu zorluğun nedenleri şunlardır:

- a. Bilgi kavramı apaçık bir kavramdır. Tam ve doğru bir tanımın şartlarından biri bir kavramın kendinden daha müphem olan başka bir şeyle tanımlanamaz² oluşudur. Başka bir deyişle tanımlayan tanımlanandan daha açık olmalıdır. Daha önce zikrettiğimiz gibi bilgi kavramı apaçık bir kavramdır, onu tarif edecek ondan daha açık bir kelime, kavram yoktur. Bu sebeple İslam kelimcileri bilgiyi tanımlamada epeyce zorlanmışlardır. Bilgiyi tanımlamak için başka kavramlar ortaya atmışlarsa da bu kavramlar kabul görmemiş ve tenkit edilmiştir. Bu bağlamda bilgiyi tanımlarken kullanılan ifadelerden bazıları şunlardır; “bilme eylemi (ilm)”, “marife”, “idrak eylemi”, “açıklığa kavuşturma işi”, ayırt etme işi”, “bir bulma işi (vicdan)”, “ihata”, “form (sureh)”, “tasavvur”, “tasdik”, “itikat (inanç)”, “ulaşma (vusul)”, “gölge”, hatırlama”, “görme”, “hareket”, “anlam”, “izafi terim”, “açılma (tecelli)”, “sıfat” v.s. işte bu ifadelerin tamamı, tanımda bulunması gereken mezkur şarttan dolayı tenkit edilmiştir.
- b. Bilgi kavramının üstün cins oluşudur. Mantıkçılara göre en iyi tanım işleme göre yapılan tanımdır. Eski deyişle hadd-i tam en iyi tanımdır. Fakat bazı kavramlar üstün cins olmaları nedeniyle tanımlanamazlar. Varlık, zaman, mekân, birlik, çokluk, bilgi gibi kavramları üstün cins meselesine örnek olarak zikredebiliriz. Bu kavramlar son derece genel olup daha üstünde cinsleri bulunmamaktadır.³ Kolayca anlaşılacağı üzere bütün üstün cinslerin

¹ Necip Taylan, “Bilgi”, *DİA*, C: VI, s. 157; ayrıca bkz. Emrullah Yüksel “Amidî ve Bazı Kelamcılarda Bilgi Teorisi”, *Kelamda Bilgi Sempozyumu*, Arasta Yay. Bursa 2003, s. 4.

² Ahmed Cevdet Paşa, *Mi'yar-ı Sedat* (Klasik Mantık), Sad. Hasan Tahsin Feyizli, Fecr Yay., 1. Baskı, Ankara 1998, s. 58; Necati Öner, *Klasik Mantık*, A.Ü.İ.F. Yay. 5. Baskı, Ankara 1991, s. 11; Nurettin Topçu, *Mantık*, Dergah Yay.1. Baskı, İstanbul 2001, s. 18; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yay. 2. Baskı, Ankara 2004, s. 87; A. Kadir Çüçen, *Mantık*, Asa Yay.,4. Basım, Bursa 2006, s. 61.

³ İbrahim Eriroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 91; Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 42; A. Kadir Çüçen, *Mantık*, s. 62; Nurettin Topçu, *Mantık*, s. 17.

yakın cins ve türsel ayrımı yoktur. Bu nedenden ötürü bilgi kavramının tanımı oldukça zordur.

- c. Ehl-i Sünnet düşünce geleneğinde bilginin teolojik boyutu da vardır. İlahi sıfatlardan biri de ilim sıfatıdır. Allah'ın ilmi her şeyi kuşatır. Bu nedenle yapılacak ilim tanımı, hem insanın bilgisini (hadis bilgi) hem de ilahi bilgiyi (kadim bilgi) içine almak zorundadır. Ne var ki beşeri bilgi ile kadim bilgi karakter itibarıyla birbirinden farklıdır. İnsan bilgisi için kullanılabilecek birçok kavram İlahi Zat'a atfedilmez. Örneğin “itikad”, “açığa kavuşma”, “vicdan” gibi kelimeler bunlardan bazılarıdır. Konuyla ilgili farklı bir problem de ilahi bilginin mahiyeti hakkında bilginizin sınırlı oluşudur. Esasında bizim ilahi bilgi ile ilgili bildiğimiz tek şey “onun her şeyi bildiği”dir. Allah'ın bilgisinin mahiyeti ve keyfiyeti bizce meçhuldür. Bu nedenle yalnızca onun bilgisini tanımlamak dahi bizce imkân dâhilinde değildir.

Mantık açısından en mükemmel tanımlar kaplamsal tanımlardır. Buna rağmen yeni bilgi vermezler. Örneğin A, A'dır biçiminde yapılan tanımlar totolojik olup özdeşlik belirlemesi yaparlar.¹ Başka bir çeşidi ise uzlaşmayla elde edilen tanımdır. Örneğin “reşit olmak”la 18 yaşında olmak aynı şeydir.² Reşit olmanın, 18 yaşında olmakla tanımlanması yeni bir bilgi ortaya koymaz. Esasen bu bir tanım çeşidi olarak kabul edilmez. Bazı kelimacılar da ilmi “kendisinde bulunan kimsenin âlim olmasını gerektiren şeydir.”³, âlimi ise “bilgili olan kimse” olarak tanımlamışlardır. Bu tür tanımlar kısır döngüye neden olan tanımlardır. Hâlbuki tam tanımın şartlarından biri de kısır döngüye düşmemiş olmasıdır.⁴

Geleneksel deyişle Zeyd'i Amr'ın oğlu; Amr'ı Zeyd'in babası olarak tanımlamak, Zeyd ile Amr arasında baba-oğul münasebetinin olduğunu tespit etmekten öteye gitmeyeceğinden, bu ifadeyi bir tanım olarak nitelemek kanaatimizce oldukça güçtür.

¹ A.Kadir Çüçen, *Mantık*, s. 59.

² A.Kadir Çüçen, *Mantık*, s. 59.

³ Eşarî'nin tanımını için bkz. E. Yüksel, *Amidî'de Bilgi Teorisi*, s. 47.

⁴ A. Cevdet Paşa, *Miyâr-ı Sedat*, s. 58-59; N. Öner, *Klasik Mantık*, s. 41; İ. Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 88; A.Kadir Çüçen, *Mantık*, s. 61.

Fahreddin Razi ilmin apaçık bir terim olduğunu ve zaruriyattan olması nedeniyle tanımlanamaz bir kavram olduğunu söylemektedir.¹

Mutezile kelimcilerinin bilgi problemiyle ilgilendiklerini klasik kelim eserlerinden öğrenmekteyiz. Mutezili kelimci Ebu Ali el-Cubbâi (öl. 302 h.) bilgiyi “zaruret ya da istidlale dayalı olarak bir şeye olduğu gibi inanmaktır (itikad)” diye tanımlamıştır.² Ka’bi lakabıyla meşhur olan Ebul-Kasım el-Belhi (öl. 319 h.) bilgiyi “bir şeye olduğu gibi inanmak (itikad)”³ olarak tanımlamıştır. Bu tanım bilgi ile itikadı aynileştirmektedir. Ardından Mutezile’den Ebu Haşim (öl. 321 h.) bu tanıma bir şart ekleyerek genişletmiştir. Ona göre bilgi “bir şeye huzurlu (sakin) bir nefis ile olduğu gibi inanmaktır.”⁴

Yukarıda zikredilen üç ayrı tanımın “olana olduğu gibi inanılması” ortak özelliğidir. Bilginin itikadla aynı görülmesi Mutezile dışındaki hemen bütün kelimcilerce tenkit edilmiştir. Öncelikle kadim bilgi dediğimiz ilahi bilgiyi itikadla tanımlamanın doğru olmayacağı zira Allah’a Âlim dediğimizde onun inanç sahibi olduğu anlamına geleceği ve bunun ise Allah için muhal olacağı iddia edilmiştir.⁵

Mutezile mektebine mensup kelimcilerin yaptıkları tanımlar, bazı Mutezili kelimciler ve diğer Ehl-i Sünnet kelimcilerince öncelikle tanımın şartlarına uygunluğu konusunda tenkit edilmiştir. Örneğin itikad kelimesi ilim kelimesinden daha müphem bir kavramdır ve ilmin tanımında kullanılmaz şeklinde bu tanımlara itiraz edilmiştir. Yine tanımın ittirad ve in’ikas⁶ şartlarına bu tanımların uymadığı iddia edilmiştir.⁷

Mutezili Nazzam (öl. 231 h.) da bilgiyi “var olan bir şeyin bulunması için (vicdan) kalbin hareketidir”⁸ diye tanımlamıştır. Bu tanım, Allah’ın bilgisini kapsamayacağı hususunda eleştirilmiştir.

¹ Fahreddin Râzî’nin konu ile ilgili görüşleri için bkz. Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Hasan b. Ali et-Temimî er-Razî, *el-Mebahisü’l-Meşrikiyye*, Dârü’l-Kitabü’l-Arabîyye, 1. Baskı, Beyrut 1990, C. I, s. 450-453; *Kelam’a Giriş, el-Muhassal*, Çev: Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı Yay., 1. Baskı, Ankara 2002 s. 95.

² Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille fî Usûli’l-Dîn*, Haz: Hüseyin Atay, D.İ.B. Yayınları, Ankara 2004, C. I, s. 9

³ Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille*, C. I, s. 9; Amidî, *Ebkârü’l-Efkar*, C. I, s. 16; Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Şerhü’l-Mevakıf*, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1998, C. I, s. 74.

⁴ İmâmü’l-Haramayn, Abdülmelik İbn Abdullah el-Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd ilâ Kavâtı’l-Edille fî Usûli’l-İtikad*, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1995, s. 11; Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille*, C. I, s. 9.

⁵ Ebu Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü’l-Dîn*, el-Mektebetü’l-Ezheriyye, Kahire 2003, s. 22.

⁶ İttirad, kavramın bütün fertlerini, tanımın kapsamasıdır. İn’ikas; kavramın içine girmeyenleri tanımda dışarıda tutmaktır.

⁷ Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille*, C. I, s. 10.

⁸ Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille*, C. I, s. 12.

Mutekaddimun Eş'ari kelimcilerden Bakıllani'nin ortaya attığı ve Cüveynî'nin de kabul ettiği tanıma göre “bilgi, malumun olduğu gibi marifetidir.”¹ Bu tanıma Amidî iki yönden eksik bulmuştur. Birincisi marifet kelimesi Allah'ın bilgisini karşılamamaktadır. İkincisi ise tanımda bulunan malum ilimden türemiştir. Türemiş kavram aynı kökten türediği kavramı tanımlamaktan acizdir.²

Bilgi, İbn Füreke'e (öl. 330-941/406-1015) göre “ona sahip olan kimseden fiilin sağlam ve muhkem meydana gelmesi sahih olan bir niteliktir.”³ Nesefi, bu tanıma efradını cami olmadığı düşüncesiyle eleştirir. Zira bir takım bilgilerimiz vardır ki fiili ya da fiilin itkanı ve ihkamını gerektirmez.⁴ Cürcani ise insan kendi fiilinin mucidi olmadığı, Allah'ın kudret ve icadının insan fiilinde etken olduğu gerekçesiyle bu tanıma itiraz eder.⁵ Nitekim sağlam (ihkam) ve düzenli (itkan) olmayan insan fiillerinde Allah'ın dahil olduğundan, bu tanıma göre Allah'ın bilgisiz olduğu anlamı çıkar ki bu da muhaldır.

Eş'ari'den nakledilen tanıma göre bilgi “âlimde, âlim olma vasfını gerektiren şeydir ya da ilim âlim oluşu gerektiren şeydir.” Başka bir deyişle de “ilim, ilmin bulunduğu kişiye âlim olma özelliğini sağlayan sıfattır.”⁶ Nesefi, bu tanımın in'ikas ve ittihad şartlarına uyduğunu söylerken,⁷ Seyyid Şerif Cürcani bu tanımın, âlimi ilimle, ilmi ise âlimle tarif etmek suretiyle devre neden olduğunu ifade etmektedir.⁸

Eş'ari'den nakledilen başka bir tanıma göre bilgi “malumun olduğu hal üzere idrakidir.”⁹ Bu tanıma da Cürcani şöyle eleştirir: İlk önce malum ilmden türemiştir. Bu şu anlama gelir ki malumu bilmek, ancak ilmin bilinmesinden sonradır. Yani malum ancak bilindikten sonra malum adını alır. Şu halde orada bir devr ve teselsül meydana gelir. Çünkü türeyen kendisinden türediği şeyin de anlamını ihtiva eder.¹⁰ İkinci olarak Eş'ari'nin bu son tanımında idrak kavramı bilgiden mecaz olarak kullanılmıştır. Ne var

¹ Ebu Bekir Muhammed İbn Tayyib el-Bâkılânî, *Kitâbu Temhîdi'l-Evâil ve't-Telhîsi'd-Delâil*, Müessesetü Kütüb-ü's-Segâfiyye, Beyrut 1993, s. 25; el-Bâkılânî, *Kitâbü'l-İnsâf*, Mektebetü'l-Hanecî, 4. Baskı Kahire 2001, s. 13; Abdülmelik İbn Abdillâh el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 10.

² Amidî, *Ebkârü'l-Efkar*, C. I, s. 16-17; krş. Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, C. I, s. 78-79.

³ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, C. I, s. 14; Amidî, *Ebkârü'l-Efkar*, C. I, s. 17; Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, C. I, s. 80-81.

⁴ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, C. I, s. 14.

⁵ Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, C. I, s. 80-81.

⁶ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, C. I, s. 15; Amidî, *Ebkârü'l-Efkar*, C. I, s. 17; Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, C. I, s. 79-80.

⁷ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, C. I, s. 15.

⁸ Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, C. I, s. 79.

⁹ Pezdevî, *Usûli'd-Din*, s. 22; Amidî, *Ebkârü'l-Efkar*, C. I, s. 17; Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, C. I, s. 79.

¹⁰ Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, C. I, s. 79.

ki tanım da mecaz kullanılamaz.¹ Başka bir eleştiri de “âlâ mâ hüve bih” malumun olduğu gibi ifadesine yöneltmiştir. Çünkü malumu olduğu üzere değil de başka bir şekilde bilmek bilgisizlik olur. Bu sebeple bu ifade zaid olarak görülmüştür.²

Ebu'l-Mu'in en-Nesefi, *Tahsiratü'l-Edille*'de Maturidi'den bir bilgi tanımı nakletmektedir. Maturidi'ye göre bilgi “mezkûr olanın (söylenilebilen ve düşünülebilen her şey) kendisinde ilim bulunana açık olmasını sağlayan bir sıfattır.”³ Bu tanıma yakın bir tanım da Taftazani, İcî ve Cürcani tarafından yapılmış ancak tanımın kime ait olduğu zikredilmemiştir.⁴ Taftazani, bu tanımda bulunan “mezkûr” kavramının, bilme konusu olan hem mevcudu hem de madumu kapsadığını ifade eder. Ayrıca ona göre bu tarif hem hislerin idrakini hem de ister kesin olsun ister kesin olmasın aklın tasavvur ve tasdik çeşidinden olan idrak şekillerini kapsamına alır.⁵ Nesefi de bu tanımı doğru bir tanım olarak nitelendirir. Ona göre bu tanım efradını camî ağyarın manî bir tanımdır.⁶ Cürcanî ise “bilginin mahiyetini keşfetme yolunda söylenen sözlerin en güzeli “olduğunu kaydeder.”⁷

Cürcanî'nin bu tanım üzerine söylediklerine Hanifî Özcan itiraz etmektedir. Nitekim ona göre “bu tanım bilginin, mahiyetini belirtmemektedir. Çünkü bu tanımda bilginin mahiyetini oluşturan “suje ile obje arasındaki ilişki”yi açıklamaya yönelik herhangi bir ifade kullanılmamıştır. Tam tersine bilgi ile obje arasındaki ilişki dile getirilmiştir. Yani bilgi “objeyi açık seçik hale getiren bir sıfat” olarak ifade edilmiştir.”⁸

Amidî de Maturidî'ye yakın bir bilgi tanımı yapmıştır. Ona göre “bilgi öyle bir nitelik ki ona sahip olan suje için tümel anlamların gerçekleri arasında bir seçkinlik meydana gelir ki onun karşısına imkân yoktur.”⁹ Ayrıca Sırrı Giridi de Maturidî'nin tanımını benimsemiştir. Onun tanımı şöyledir; “Bilgi bir sıfattır ki bağlı olduğunda

¹ Adudüddin Abdurrahman İbn Ahmed el-İcî, *el-Mevâkıf fî İlm-i Kelam*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut trz., s. 10; Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, C. I, s. 79.

² Amidî, *Ebkârü'l-Efkar*, C. I, s. 17; el-İcî, *el-Mevâkıf*, s. 10; Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, C. I, s. 80.

³ Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Tahsiratü'l-Edille*, C. I, s. 19; Aynı tanım için bkz. Tâcüddîn Ebî Nasr Abdulvehhab İbn Ali b. Abdilkâfi es-Subkî, *Seyfü'l-Meşhur fî Şerh-i Akideti İbn Mansur*, Tahk: Saim Yeprem, İFAV Yayınları, İstanbul 2000, s. 12.

⁴ Sâdüddîn Mesud b. Ömer et-Taftazânî, Taftazânî, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi Şerhü'l-Akaid*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., 4. Baskı, İstanbul 1999, s.105; el-İcî, *el-Mevâkıf fî İlm-i Kelam*, s.11; Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, C. I, s. 86.

⁵ Taftazânî, *Şerhü'l-Akaid*, s. 105.

⁶ Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Tahsiratü'l-Edille*, C. I, s. 19.

⁷ Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, C. I, s. 86.

⁸ Hanifî Özcan, *Maturidî'de Bilgi Problemi*, M.Ü.İ.F.V. Yay., 2. basım, İstanbul 1998, s. 53.

⁹ Amidî, *Ebkârü'l-Efkar*, C. I, s. 20; Emrullah Yüksel, *Amidî'de Bilgi*, s. 58.

kendinden olan şey, lisan ve kalp ile zikir, lafızlar ve tabir olunmak, onunla inkişaf eden ve parlayan olur. O şey ister insan gibi mevcut, isterse anka kuşu gibi yok olsun.”¹

Görünen o ki Maturidî’nin bilgi tanımı, günümüze kadar, bir takım kelimacılar tarafından rağbet görmüştür.

İslam düşünce tarihinde bilgi tanımıyla ilgili orijinal yaklaşımlardan biri de Fahreddin Razi’ye aittir. Bu gerçeğe birçok klasik kelim eseri temas etmektedir. Ona göre “had veya resm yoluyla bilgiyi tarif etmek imkânsızdır. Bilgi kendisi dışında her şeyin üstünde bir imtiyaza sahiptir.”² “Bilginin tasavvuru apaçıktır, çünkü bilgiden başkası bilgiyle açığa kavuşur. Başkasının onu açıklığa kavuşturması imkânsızdır. Zira bilgiyi zorunlu olarak “kendi varlığını bildiğim gibi bilirim.” Bilginin tasavvuru kendi varlığımdan bir cüzdür; apaçık olanın cüzü de apaçıktır. Öyleyse ilmin tasavvuru apaçıktır.”³ Görüldüğü üzere Razî, bilginin, apaçık oluşu ve tasavvurunun zorunlu olarak insanda bulunuşu nedeniyle tanımlanamaz olduğunu iddia etmektedir.⁴

Razî’nin, bilginin tanımlanamaz olduğu görüşüne rağmen bazı klasik kelim eserlerinde ondan nakledilen bir bilgi tanımı bulunmaktadır. Bu tanıma göre “bilgi vakıya mutabık kesin inançtır.”⁵ İzmirli İsmail Hakkı, kendi çağdaşı olan felsefecilerin bilgiyi “vakıya mutabık tasdiktir.”⁶ diye tanımladıklarını kaydetmektedir.

İci, Gazalî’nin, bilginin zaruratdan olmadığı ancak tanımının (had) zor olduğu ve buna rağmen, tarifinin yalnızca bir misal ile veya bölümlere ayırmak suretiyle mümkün olabileceği düşüncesini nakleder.⁷

Şimdiye dek ortaya koyduğumuz islam mütefekkirlerinin bilgi tanımları bir çok değişik açıdan eleştirilmiş ve eksik bulunmuştur. Biz de bu tanımları dil açısından irdeleyeceğiz. Öncelikle dilin temel yapı taşları kelimelerdir. Kelimeler ise ifade ettikleri anlam itibariyle isim, fiil, zarf, sıfat, bağlaç vs. şekillerde adlandırılır. Bilgi (el-ilm) kelimesi anlam itibariyle bir isimdir. Şu halde bilgi ile ilgili tanımın bir isim tanımı olması gerekir. Başka bir deyişle ilm ya da bilgi sonsuz anlamlar evreninin içerisinde, ifade ettiği anlamları kapsayan, bir anlam bütününe verilmiş addır. Bir ismi tarif ederken, dil açısından en önemli ve temel şart onu bir isim olarak nitelemektir.

¹ Sırrı Giridi, *İlm-i Kelamın Özü*, Tahkim Yay., İstanbul 1987, s. 21.

² Râzî, *el-Mebâhisü’l-Meşrikiyye*, C. I, s. 45-47.

³ Râzî, *Kelâma Giriş*, s. 95.

⁴ Ayrıca bkz. el-Îcî, *el-Mevâkıf fî İlm-i Kelam*, s. 9; Amidî, *Ebkârü’l-Efkar*, C. I, s. 19.

⁵ el-Îcî, *el-Mevâkıf fî İlm-i Kelam*, s. 10; Cürcânî, *Şerhü’l-Mevâkıf*, C. I, s. 81-82; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, İstanbul 1341, C. I, s. 218.

⁶ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, C. I, s. 218.

⁷ el-Îcî, *el-Mevâkıf fî İlm-i Kelam*, s. 9.

Bazı kelimciler bilgiyi bir isim değil de bir sıfat olarak tarif etmişlerdir. Örneğin İbn-Fürek, “bilgi, kendisiyle kadir olandan fiilin sağlam ve düzenli olarak meydana gelmesini sağlayan bir sıfattır”¹ diye tanımlar. Yine Maturidî, “bilgi ait olduğu kimseye mezkûrun (söylenmesi ve düşünülmesi mümkün olan her şey) açığa çıkmasını (tecelli) sağlayan bir sıfattır”² diye bir bilgi tanımı yapmıştır. Sırrı Giridî de bilgiyi bir sıfat olarak tarif etmektedir.³ Esasen bu yaklaşımın temel nedeni Ehl-i Sünnet kelimcilerinin ilmi Allah’ın bir subutî sıfatı olarak telakki etmelerinden kaynaklanmaktadır. Yani Ehl-i Sünnet’e göre Allah’ın ve insanların ilim diye bir sıfatı vardır. Bu bağlamda ilmin tanımı da sıfat olarak yapılmıştır.

Kanaatimizce Ehl-i Sünnet’in bu yaklaşımı pek doğru görünmemektedir. Zira bize göre ilm bir sıfat değil bir isimdir. Bunun yanında isim olmakla birlikte Allah’ın ismi de değildir. Bu düşüncemizi şöyle açıklayabiliriz; Sıfat, sözlükte, bir varlığın niteliği özelliği anlamına gelmektedir.⁴ Bilgi değil de bilgili olmak, bilen olmak ya da biliyor olmak Allah’ın bir sıfatı, niteliğidir. Kısacası bilgiye sahip olmak bir sıfattır. Bunun yanında yine bilme istidadına sahip olmak da bir sıfattır. Şöyle ki biz “Allah her şeyi eksiksiz bilendir” ifadesiyle iki şeyi kastederiz. Birincisi “O’nun sahip olduğu bilginin istisnası yoktur.” İkincisi ise “O’nun her şeyi bilmeye gücü vardır.” Birincisinde Allah’ın istisnasız sahip olduğu bütün bilgiler O’nun sıfatı olamaz. Ancak bu bilgilerin sahibi olmak O’nun sıfatı olabilir. İkincisindeki istidat da O’nun sıfatıdır. Örneğin, İblis lanetlidir (kovulmuştur). Bu önermenin ortaya koyduğu bilgi yani İblis’in melun olduğu bilgisi Allah’ın sıfatı olamaz. Ancak bu bilgiye sahip olmak O’nun sıfatı olabilir. Bu diğer sıfatlara da teşmil edilebilir. Örneğin, O’nun kudret sıfatı yoktur, kâdir olma ya da kadîr olma sıfatı vardır. vs.

Görüldüğü üzere ilim sıfat değil bir isimdir. Ehl-i Sünnet kelimcilerinin bir bölümünün bilgiyi bir sıfat olarak tanımlaması salt dil mantığı açısından isabetli olmamıştır.

Bazı mütefekkirler de bilgiyi değil, bilme eylemini tanımlamaya çalışmışlardır. Örneğin, Nazzam ilmi “var olan bir şeyin bulunması (vicdanı) için kalbin hareketidir”⁵ diye tanımlamaktadır. Kadı Abdulcabbar’ın naklettiğine göre “ilim öyle bir şeydir ki

¹ Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille*, C. I, s. 14.

² Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille*, C. I, s. 19.

³ Sırrı Giridî, *İlm-i Kelâmın Özü*, s. 21.

⁴ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, 8. Baskı, Ankara 1999, s. 407.

⁵ Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille*, C. I, s. 12.

ona ulaşan âlimin nefsinin sükûn bulmasını gerektirir”¹ Bu tanım da ilme ulaşmakla nefsin sükûn bulması arasında bilgisel bağlamda bir gereklilik ilişkisi kurulmuştur. Şu halde bu tanım önce bilgiye ulaşma eylemini, ardından bilgiye ulaşan nefsin huzur bulması, sükûn bulması eylemini tanımlamaktadır. Oysa dil açısından bilgi bir eylem değil bir isimdir.

İslam Filozofları ilmi “şeyin suretinin akılda oluşmasıdır” ya da “insan zihninin (müdrık) idrak edilecek olan şeyi özümsemesidir”² diye tanımlamışlardır. Bu tanımlarda da “hasıl olma, meydana gelme” ve “temessül (özümseme)” eylemleri ilmin karşılığında kullanılmıştır. Yukarıda zikrettiğimiz üzere bu tanım da dil açısından problemlidir.

Üzerinde durulması gereken kavramlardan biri de “idrak” kelimesidir. Bu kavramı özellikle Farabî³, İbn Sina, Gazalî ve Razî kullanmıştır. Kanaatimizce insanın sahip olduğu adına “idrak” dediğimiz melekenin bizzat kendisi bilgi olamaz. Nitekim idrak bilgiyi edinmede kullandığımız bir araç veya melekedir. Şu halde bilgi idrak yeteneğinin elde ettiği şeydir.

İbn Sina bilgiyi tasavvur ve tasdik olmak üzere ikiye ayırır. Tasavvurun tanım yoluyla tasdik in ise kıyas yoluyla meydana geldiğini iddia etmiştir. Tasavvur ve tasdiklerin ihtiva ettikleri bilgi, kanaatimizce “kim”, “ne”, “nerede”, “hangi”, “ne zaman”, “nasıl”, “neden”, “kaç” gibi soru edatlarının cevabıdır. Esasen bütün bilimsel disiplinler bilgiyi bu sorulara cevap aramak suretiyle üretmektedirler. Hiçbir ifade ya da bilgi yoktur ki bu soruların cevabı olarak düzenlenmesin. Örneğin müsbet bilimler ekseriyetle nasıl ve ne sorusunun cevabını aramaktadır. Tıp, insan metabolizmasının “nasıl” işlediği, hastalıkların “nasıl” tedavi edileceği ve hastalığa “ne”lerin neden olduğu gibi soruların cevabını arayarak bilgi üretmektedir. Fizik, evrenin sisteminin “nasıl” işlediği veya evrende bilgisine ulaşamadığımız daha “ne”ler var? gibi sorulara genel olarak cevap aramaktadır. Ayrıca güncel yaşamımızda bu soruların hemen tamamına cevap veririz. İşte bilgiye, insanoğlu bu soruların cevapları üzerinden ulaşmaktadır. O halde bilginin türü ne olursa olsun sorulan bu soruların cevaplarıdır. Bize göre yukarıda zikrettiğimiz soruların cevapları aynı zamanda “tarif” adını da almaktadır. Örneğin “gitti” fiiliyle “kim gitti?” sorusuna cevap olarak kimin gittiğini tarif ederiz. Aynı şekilde nereye, ne zaman, nasıl, niçin gittiğini bu sorulara cevaben

¹ Kadı Ebi'l-Hasan, Abdulcebbar el-Esed Abadî, *el-Mugni fî Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*, Tahk: İbrahim Medkur, trz., yrz., C. XII, s. 13.

² el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 10.

³ İbn Sinâ Hüseyin b. Ali, *Kitâbü's-Şifa II. Analitikler Burhan*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 1.

tarif ederiz. Bu bilimsel birikimden dinî sahaya kadar bütün bilgiler bir şeyin (var olsun ya da olmasın) ne olduğunun, ne zaman, nasıl, kim, nerede, niçin olduğunun tarifleridir.

Esasen dinin temel fonksiyonu da bir tarif ameliyesidir. Örneğin din, kendisini hayat koşuşturmacası içinde bulan insana, önce insanın kim olduğunu, niçin var olduğunu, hayatın anlamının ne olduğunu, neye, niçin, nasıl inanması ve neyi yapıp neyi yapmaması gerektiğini, yaptıklarının ve inancının karşılığının ne olacağı gibi hususları tarif etmektedir. O halde dinî bilgi bu tariflerin tamamıdır.

Burada “tarif” kelimesinin iki anlamıyla karşı karşıyayız. Birincisi, bir şeyin ne, nerede, kim, ne zaman, nasıl vs. olduğu sorularına cevap verme ameliyesidir. Yani biri eylem olan tarif, ikincisi ise tarif etme fiilinden sonra elde olan bilgi formunda tariftir. İşte burada ikinci anlamdaki tarif eylem değil, isim olan tariftir. Biz bilginin karşılığında bu ikinci anlamdaki tarifi kullanmaktayız.

Bu noktada Bakıllânî ve Cüveynî’nin ortaya koyduğu bilgi tanımına dikkat çekmek istiyoruz. Onlar bilgiyi, “ma’lumun aynen olduğu gibi ma’rifetidir.”¹ Bu tanımın çıkış noktası kanaatimizce doğrudur. Zira bilgiyi tanımlarken bilgidен değil de marifetten hareketle tarif etmeye çalışmaktadır. Ancak bu tanımda kullanılan “ma’lum” kelimesi ilimle aynı kökten olması nedeniyle eleştirilmektedir. Şu halde “ilim marifettir” ya da “ilim tariftir” diye tanımlanması daha doğru görünmektedir.

Bilginin tanımı ya da bilginin ne olduğu konusundaki temel sorun epistemolojik değil, ontolojiktir. Konuyla ilgili şu soru karşımıza çıkmaktadır. Bilgi dediğimiz şey, suje konumunda bulunan insanın objeyle bir bilme ilişkisi sonucu olarak insan zihninde mi oluşur, yoksa insanın zihninden veya idrakinden bağımsız ontolojik olarak bilgiler vardır da insan bu var olan bilgiyi idrak, bilme vs. yollarla mı öğrenir? Başka bir ifadeyle bilgi, insan zihninde mi varlık bulur, yoksa insandan bağımsız var olan bilgiler vardır ve insan onu bilir ya da bilmez mi? Bu soru yalın haliyle karşımızda durmaktadır. Ancak bu David Pears’ın dediği gibi, felsefe sorularına özgü aldatıcı bir yalınlıktır.² Bu soru aslında birçok soruyu beraberinde getirmektedir. Bu sorunun cevabı ise beraberindeki soruların cevaplarına ışık tutacaktır. Örneğin, “Bilgi bir bütün müdür, yoksa bir takım unsurlardan mı oluşur?”, “Şayet varsa bilgiyi hangi kriterlere göre türlerine ayıracağız?”, “Pears’ın iddia ettiği gibi bilginin yapı taşları sözcükler midir?”,³

¹ Bâkıllânî, *İnsaf*, s. 13; Cüveynî, *İrşad*, s. 10.

² David Pears, *Bilgi Nedir*, Çev: Abdulkadir Güçlü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2004, s. 14.

³ David Pears, *Bilgi Nedir*, s. 18.

“Teo Grunber’in ifadesiyle bilginin inanma, doğruluk, belgeleme şartları var mıdır?”¹ Pears bunlara anlamlı olma ve bildirim şartlarını eklemiştir.”

Bu problemin bir de teolojik boyutu vardır. Mesela, olmamış bir şeyin bilgisi var mıdır? Burada “olmamış”tan kastımız ma’lum değildir. Anka gibi yalnızca kavramsal olan gerçekte var olmayanları da kastetmekteyiz. Zira bu soruyu şöyle örnekleyerek yeniden sorabiliriz: Takvim M.S. 1000 yılını gösterdiğinde, M.S. 1453 yılında, İstanbul’un Fatih Sultan Mehmet tarafından fethedileceği bilgisi var mıydı? Ve Tanrı bunu biliyor muydu? Bu soru yalnız Tanrı için değil, bilginin salt yapısı için de sorulabilir. Şöyle ki, bilginin kendi objesiyle varoluşsal bağı zorunlu mudur? Yoksa objesinden bağımsız olarak bilginin varlığı söz konusu mudur? Bu durumda problem daha karmaşık bir hal almaktadır.

Çağdaş Felsefede yaygın olarak bilgi “suje ile obje arasındaki ilişkidir”² diye tanımlanmaktadır. Bu tanıma göre bilginin oluşmasında etkin olan üç temel unsur vardır. Birincisi “bilen”, ikincisi “bilinen”, üçüncüsü ise “sujenin objeyi kavrama eylemi (suje ile objenin bilgi ilişkisi)”dir. İslam düşünce geleneğine mensup mütefekkirler, bilgi tanımlarında öyle ya da böyle bu üç temel unsura yer vermişlerdir. Örneğin İbn Sina, sujenin yerine “müdrik” , objenin yerine “müdreğ”, ikisi arasındaki ilişki için de “ahz” kelimelerini kullanmıştır.³ İşte yukarıda zikrettiğimiz sorular bilginin yaygın tanımlarında bulunan bu üç unsuru sorgulamaktadır.

İlk olarak kanaatimizce bilgi ile bilen arasındaki ilişkiyi sorgulamak gerekmektedir. Gerçekten bilgiyle bilen arasında varoluşsal bir zorunluluk bağı var mıdır? Yoksa sujeden bağımsız olarak bilgi var olabilir mi? Yine bilginin varlık sahası bilenin zihni midir, yoksa bilginin kendine ait bir varlık sahası var mıdır?

İslam mütefekkirlerinin bilgi teorilerini incelediğimizde, onların bilgiyi bilenden ayırmadıklarını ve her ikisi arasında zorunlu bir bağ kurduklarını görmekteyiz. Ayrıca bu düşünürlerin bilgiyle ilgili tanımlarından anlaşıldığına göre bilginin varlık sahası bilenin idraki, algısı vs.dir. Çağdaş Felsefenin genel yaklaşımı da böyledir. Hatta dil

¹ Teo Grunberg, *Epistemik Mantık Üzerine Bir Araştırma*, Yapı Kredi Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2007, s. 36-37.

² H.Z. Ülken, *Bilgi ve Değer*, Ülken Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2001, s. 24; *Genel Felsefe Dersleri*, Ülken Yayınları, İstanbul 2000, s. 66; S.H. Bolay, *Felsefi Doktrinler*, s. 50-51; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Yayınları, 7. Baskı, İstanbul 1998, s. 34; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, 10. Baskı, İstanbul 1996, s. 30-31.

³ A.K. Cihan, *İbn Sinâ ve Gazali’de Bilgi*, s. 44.

felsefesiyle meşgul olanların bazıları, bilginin yapı taşları olarak bildirimleri (anamlı cümlelerle ifadeler) görmektedir. Bildirimlerin yapı taşları da sözcüklerdir.¹

İkinci olarak sorgulanması gereken husus bilgi ile obje arasındaki ilişkidir. Bilgi ile bilginin objesi arasındaki ilişki farklı boyutlardan irdelenebilir:

- a. Varlıksal Bağlam: Bilginin var olması, kendi objesinin ontolojik olarak var olmasına bağlı mıdır? Obje olmadan da bilgi var olabilir mi?
- b. Değersel Bağlam: Bilgi objeye uygun olmak zorunda mıdır? Yani bilgi vakıya mutabık olmak zorunda mıdır? Yoksa yanlış bilgiye de bilgi diyebilir miyiz?
- c. Tarihsel Bağlam: Bilgi, kendi objesini zamansal olarak takip etmek zorunda mıdır? Yani vakıya zamansal uygunluk şartı var mıdır? Yoksa vakıa var olmadan önceki bir zamanda vakıanın varlığı ile ilgili bilgi var olabilir mi? Bu bağlam varlıksal bağlamdan farklıdır. Zira varlıksal bağlamda zaman dikkate alınmadan yalnızca var olup olmama bakımından bir ilişki sorgulanmaktadır. Halbuki tarihsel bağlamda varoluş açısından değil tarihsel öncelik açısından bilgiyle objesi arasındaki ilişki irdelenmektedir.

Üçüncü olarak sorgulanması gereken bir husus da “bilgi” ile “suje ile obje arasındaki ilişki” arasında bağın ne olduğu konusudur. Gerçekte bilgi suje ile obje arasındaki ilişkinin bizzat kendisi midir? Yoksa suje ile obje arasında idrak, bilme, algılama, kavrama vs. yollarla kurulan ilişki sonunda elde edilen ürün müdür? Veyahut da bütün bu bahsettiklerimizden bağımsız farklı bir şey midir?

Bütün bunların yanında bilgiyle ilgili şu sorular da cevap beklemektedir. Bilginin zıddı var mıdır? Varsa nedir? İddia edildiği gibi bilginin, inanılmış olma, doğru olma, belgeleme, anlamlı olma, bildirim şartları var mıdır? Bilginin kaynağı nedir? Bilginin çeşitleri var mıdır? Şayet varsa bilgi hangi kriterlere göre bölümlere ayrılır? Meselenin teolojik boyutunda Tanrı bilgi münasebetini hangi bağlamda değerlendireceğiz?

Bu sorulara cevap bulmak elbette kolay değildir. Ancak İslam düşüncesi bilgi teorisinin bu sorulara cevap bulması gerektiği kanaatindeyiz. Burada sorun bilgiyi tanımlamaktan öte nasıl bir bilgi teorisi oluşturulacağı meselesidir. Bu bağlamda İslam

¹ Krş. D. Pears, *Bilgi*, s. 18.

düşüncesinin klasik bilgi teorisi yeniden gözden geçirilmelidir. Şimdi böyle bir çabaya, giriş olması babından düşüncelerimizi ifade edeceğiz. Öncelikle belirtmek gerekir ki, bu denememizi Bakara Sûresi 30-34 ayetleri ışığında temellendireceğiz.

“Bir zamanlar Rabbin meleklerle: Ben yeryüzünde bir halife yapacağım, demiştir. (melekler), orada bozgunculuk yapan, kan döken birisini mi halife yapacaksın? Oysa biz seni överek tesbih ediyor ve seni takdis ediyoruz, dediler. Rabbin, ben sizin bilmediklerinizi bilirim, dedi. Âdem’e isimlerin tümünü öğretti. Sonra onları meleklerle sunup, haydi doğru iseniz onların isimlerini bana söyleyin, dedi. Dediler ki: Sen bilensin, hâkimsin. (Allah) dedi ki: Ey Âdem! Bunlara onların isimlerini haber ver. Âdem meleklerle onların isimlerini haber verince (Allah): Ben size ben göklerin ve yerlerin gaybılarını bilirim, sizin açıkladığınızı ve içinde gizlemekte olduğunuz şeyleri bilirim dememiş miydin, dedi. Meleklerle secde edin, demiştik. Hemen secde ettiler, yalnız İblis diretti, böbürlendi, nankörlerden oldu.”¹

Bu ayeti temel almamızın nedeni, içinde Allah, melekler ve insanın bulunduğu bir diyalogun olması ve bu diyalogun konularından birisinin de bilgi olması nedeniyledir. Ayrıca bu ayetlerde hem insanın hem meleklerin hem de Allah’ın bilgisinden bahsedilmektedir.

Ayette ilk dikkat çeken husus, Allah’ın “Yeryüzünde bir halife yapacağım” buyruğuna karşı, meleklerin “Orada bozgunculuk yapan, kan döken birini mi (halife) yapacaksın” diye itiraz etmeleridir. Bunun mantıkî gerekçesi de ayetten meleklerin “Oysa biz seni överek tesbih ediyor ve takdis ediyoruz” sözü olarak anlaşılmaktadır. Bu ayette İmam Maturidî’nin dediği gibi itikadî ve isyan anlamında yani Allah’ın hükmüne karşı gelme anlamında bir itiraz söz konusu değildir.² Zirâ Kur’an’da başka ayetlerde meleklerin “kendilerine emredileni yerine getirdikleri”³, Allah’tan önce söz söylemeyip O’nun buyruğunu yerine getirdikleri⁴, Allah’a kulluktan dolayı büyüklenmedikleri ve yorulmadıkları⁵ bildirilmektedir. Burada meleklerin itirazı bilgiseldir. Yani sahip oldukları bilgi ışığında Allah’ın hükmünü anlayamamış olduklarını ifade etmektedirler. Meleklerin itirazlarının bilgisel olduğunu, ayetin devamında Allah’ın “Ben sizin bilmediklerinizi bilirim” buyruğundan da çıkarabiliriz.

¹ Bakara, 2/30-34.

² Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Maturidî, *Te’vilat-ü Ehli’s-Sünne*, Dârü’l-kütübü’l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 2005, C. I, s. 412-413.

³ Nahl, 16/50; Tahrîm, 66/6.

⁴ Enbiya, 21/27.

⁵ Enbiya, 21/19.

Başka bir husus da “halife”nin “bozgunculuk yapıp kan döken” anlamında melekler tarafından kullanılmasıdır. Razî, bu ayette meleklerin halifenin bozgunculuk yapacağı ve kan dökeceği fikrine akıl yürütme yoluyla ulaştıklarını söylemektedir.¹ Sonraki ayette de onların bu fikirlerinin doğru olmadığı ispat edilmektedir.

Şimdi ilk olarak suje ile bilgi arasındaki zorunluluk bağına sorgulayacak olursak kanaatimizce beşerî anlamda (buna melekleri de ekleyebiliriz) böyle bir ilişki zorunlu değildir. Yani bilginin var olması insana zorunlu olarak bağlı değildir. “Adem’e isimlerin tamamını öğretti”² şeklinde ayetteki ifadeden de anlıyoruz ki, Hz. Adem öncesi birtakım bilgiler var ve bu bilgilerin var oluşu Hz. Adem’e bağlı değildir. Allah da bu isimleri O’na öğretmiştir. Burada sujeden kastımız insandır. Zira Allah’ı suje olarak nitelemek doğru olmayabilir. Çünkü onunla bilgi arasındaki münasebeti beşerî aklın kavramasının imkân dâhilinde olmayacağı düşüncesindeyiz. Şu halde bilgi bilenden bağımsız olarak var olabilmektedir.

Bu noktada bilgiyi objektif ve subjektif bilgi diye ikiye ayırarak açıklamak daha uygun olacaktır:

- a. Objektif Bilgi: Bilgi konusu olan ne varsa (mevcut ve malum) hepsi ezelde bilgi formunda belirlenmiştir. İşte ezelde var edicisi dışında hiçbir şeyle zorunlu bağı olmayan bu bilgi zat-ı ilâhiyi de kapsamaktadır. Burada genel anlamda bilgiyi var eden Allah’tır diyebiliriz. Ancak burada İlâhî Zat ile ‘kendi zatı ile ilgili bilgi’ arasındaki münasebetin ne olduğu konusunda ciddi bir problemle karşı karşıya gelmekteyiz. Öncelikle şunu söyleyelim ki: Allah’la kendi zatının bilgisi arasında bilme ilişkisi vardır. Ancak problem İlâhî zatla zatî bilgi arasında tekvinî (yaratma) bir ilişkinin var olup olmadığı konusundadır. Meselenin hakikatini bilmemiz imkânsızdır. Yani problemle ilgili objektif bilgiyi beşerî imkânlarla bilmemiz imkânsızdır. Ancak dil açısından konuyla ilgili iki ihtimal de (zatî bilgi ile zat arasında yaratma ilişkisinin varlığı ya da yokluğu) sakıncalı görünmektedir. Yalnız bu ilişkide bir yaratmadan bahsetmek İslam düşüncesine daha aykırı görünmektedir.

¹ Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Hasan b. Ali et-Temimî, er-Razî, *Et-Tefsîrü'l-Kebîr*, el-Mefâtihü'l-Gayb, tahk.: Hânî el-Hâcc, Kütübü't-Tevfikîyye, Kahire 2003, C. II, s. 166.

² Bakara, 2/31.

Objektif bilgiyle ilgili asıl sorun insan hürriyeti ve determinizm problemidir. Determinizm “evrende bütün olup bitenlerin nedensellik bağlantısı içinde belirlendiğini öne süren görüştür.”¹ Bu anlayışa göre evrende olup biten her şey bir nedenden dolayı meydana gelmektedir. Determinizm ilkesinin insan fiillerine uygulanacağı ve insanın kendi davranışlarında kendisinin belirleyici olamadığı meselesi ise bir ahlak problemidir. “Eğer evrensel sebeplilik kanunu koyan ve işletenin Tanrı olduğuna inanırsak bu durumda problem kendiliğinden din felsefesi ve ilahiyat alanlarına intikal eder.”² Problemi objektif bilgiyle şöyle ilişkilendirebiliriz. Madem Tanrı olup biten her şeyi objektif bilgi halinde var etti ve onu biliyor. O halde yapıp ettiğimiz her şey bu bilgiye mutabık olmak zorundadır. Bu durumda yaptıklarımızı biz belirlemedik ve dolayısıyla mükâfat ya da cezayı biz hak etmiyoruz. Çünkü ortada insan hürriyetinden bahsetmek mümkün olmamaktadır. İnsan hürriyetinin olmadığı yerde de insanın seçimlerinden dolayı mükafaat ve cezanın değersel bir anlamı yoktur. Determinizmle ilgili ikinci itiraz ise nedensellik ilkesinin Tanrı tarafından koyulup işletilmesine olmuştur. Ancak konumuzla ilgili olmadığı için ikinci itiraza yer vermeyeceğiz.

Esasen objektif bilgi, karakteri itibarıyla ilk itiraza muhatap değildir. Zira objektif bilginin, objesiyle ne varoluşsal ne tarihsel ne de doğruluk bakımından mutabakat zorunluluğu vardır. Yani objektif bilginin Tanrı dışında hiçbir şeyle hiçbir noktada zorunlu olarak kurulmuş olan bir bağıllığı yoktur. İnsan fiillerinde de durum böyledir. Objektif bilgiyi bir el fenerine benzetirsek, önümdeki masanın üzerinde bir kitabın duruyor olmasını, benim, gecenin karanlığında el feneriyle masanın üstünü aydınlatmam ya da aydınlatmamam değiştirmeyecek ya da etkilemeyecektir. İnsan fiili ile objektif bilgi arasındaki ilişki de aynen böyledir. İnsan fiiline dair objektif bilgi insan fiillerini ne etkiler ne de değiştirir.

Objektif bilgiyle İlâhî zat arasındaki ilişkide iki tümel önermeye ulaşmaktayız. Birincisi, İlâhî zat bütün bilgileri kuşatmaktadır. İkincisi ise, İlâhî zatın bilgisi her şeyi kuşatmaktadır.

- b. Subjektif bilgi: Ezelde var olan objektif bilgilerin bir kısmı insanın yaşam alanıyla ilgilidir. Yaşam alanıyla ilgili olması nedeniyle insanın tecrübe ve idrakine açıktır. İnsan bu bilgileri birtakım tecrübî ve aklî melekelerini kullanarak edinmektedir. İnsanın bu bilgileri edinmesi aşamasında, bilgi

¹ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 30.

² Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 7. Baskı, İzmir 1999, s. 162.

insanın algılama ve idrak düzeyiyle uyumlu bir form kazanır. Yani bilgi kendisini edinen insana özgü hale gelir. Bu durumda bu bilginin, objektif bilgi ile mutabakatı insandan insana değişir. Hatta öyle olur ki, bilgi kendi objesinin hakikatiyle taban tabana zıt olabilir. Bu durumda bu bilgi objektif bilgiyle de zıt durumda olmaktadır. İşte kişiye özgü olması nedeniyle bu tür bilgiye subjektif bilgi ifadesini tercih ettik.

İnsan yaşamını ilgilendirdiği halde insan müşahedesine açık olmayan bazı alanlar vardır. Örneğin, Yüce yaratıcı, melekler, cennet, cehennem gibi. Dinin belli bir bölümü İlâhî vahiy yardımıyla bilinebilecek bilgi sahasıdır. Yani bu alanın bilgi kaynağı vahiydir. Vahiy ise objektif bilgiyi ifade eder. İnsan o kadar kendine özgü bir idrake sahiptir ki, ortada kelimelerle ifade edilmiş bir vahiy varken bile onunla ilgili birbirine tamamen zıt bilgiler üretilebilmektedir. Yani vahiy, insanın anlayacağı dille gelmesine rağmen, onlar aynı vahyi esas alarak birbirine taban tabana zıt bilgiler üretebilmektedir. Bu vakıa ise insan idrakinin subjektif karakterde olduğunu göstermektedir.

Daha önce zikrettiğimiz Bakara 2/30-34. ayetlerde de Allah'ın her şeyi bildiği, Onun dışındakilerin (melekler dâhil) ise bilgi ve bilme imkânı açısından sınırlanmış olduğu anlatılmaktadır. Ancak Hz. Âdem'e öğretilen isimlerin objektif bilgiyle tam bir mutabakat içinde olduğunu da anlamaktayız. Zira burada öğretici Allah'tır. Aynı zamanda biz de Allah'ın isminin "Allah" olduğunu bizzat ilahî vahiyden öğreniyoruz. Bizim Allah'ı "Allah" olarak bilmemiz subjektif bilgidir. Yalnız bu subjektif bilginin objektif bilgiyle tam bir mutabakatı vardır.

Bilgiyi hâdis ve kadîm diye ayırmayı tercih etmemizin temel sebebi buradan kaynaklanmaktadır. İnsanın kadîm bilgisi olabilir. Örneğin, "Allah vardır" önermesinin ifade ettiği bilgi kadîmdir. İnsanın bu bilgiyi sonradan öğrenmesi bu bilginin hâdis olmasını gerektirmez. Ancak şunu belirtelim ki İslam düşünce geleneğinde bilgi daha çok kadîm bilgi ve hâdis bilgi diye taksim edilmiştir.

Sonuç olarak; birçok yönden bilgi tanımı yapılmıştır. Bu tanımların bazılarında bilgi bir eylem olarak, bazılarında sıfat olarak, bazılarında ise isim olarak tanımlanmaya çalışılmıştır. Bunların yanında bilgi bazen objesinden hareketle, bazen sujesinden hareketle, bazen ise suje ile obje arasındaki bilgi ilişkisinden hareketle tanımlanmaya çalışılmıştır. Yani bilgi daha çok bağlamlarından yola çıkarak tanımlama gayretine girilmiştir. Konuyla ilgili dikkat çekici bir tavır da bilginin esasında tanımlanamaz olduğu görüşüdür.

Bilgiyle ilgili her dönemde bir tanım gayretini görmekteyiz. Esasında bilgi felsefesinin temel işi bilgiyi sorgulamaktır. Bu sorgulama faaliyetinin başında bilginin tanımının ne olduğu gelmektedir. Felsefenin en yaygın bilgi tanımı “bilgi objeyle suje arasında ilişkidir.” şeklinde olmuştur. Ancak bunun yanında farklı tanımlar da yapılmıştır. Örneğin, “öznenin algılama, kavrama ve açıklama aktarı aracılığıyla nesneyle kurduğu ilişki sonucu elde ettiği üründür.”¹ Yine “bilgi gerek tabii süreçle gerekse yapay süreçle elde ettiğimiz zihinsel birikimlerimizdir”² diye de tanımlanmıştır.

1.5. Bilgi Elde Etmenin Yolları

İlkçağ Antik Yunan Felsefesinden günümüz Çağdaş Felsefeye kadar olan süreçte felsefenin temel hedefi genel geçer bilgilere ulaşmak olmuştur. Öyle ki her şeyin ölçüsünün insan olduğunu ve genel geçer bilginin olamayacağını iddia eden Sofistlere göre bile bu tür bilginin olamayacağı bilgisi genel geçer bir bilgidir. Felsefe tarihinde bilgi problemi Çağdaş felsefeye kadar ontoloji ya da metafizik problemleri kapsamında ele alınmıştır. Bu bağlamda Çağdaş felsefeye kadar olan süreçte bağımsız bir bilgi felsefesinden bahsedemeyiz.

Doğru ve genel geçer bilgiye nasıl ulaşacağız? sorusuna cevaben filozoflarca farklı tutumlar benimsendiğini görmekteyiz. İşte zikrettiğimiz bu soru bizi bilginin kaynağı ya da bilgi elde etmenin yollarının neler olduğu problemiyle karşı karşıya getirmektedir. Bu problemin iki boyutu bulunmaktadır. Birincisi, doğru bilgiye deney ve tecrübe ile mi yoksa akıl ile mi ulaşacağız? Buradaki sorun aklın verileri veya tecrübenin verilerinden hangisiyle doğru bilgiye ulaşılabilirliği. İkincisi insanın doğuştan sahip olduğu bir takım bilgilerin olup olmadığı problemidir. Bu problemlerin çözümü konusunda filozoflar genel olarak iki farklı tutum benimsemişlerdir.

Birincisi emprizmdir. Emprizm, bilginin tek kaynağı olarak deneyi kabul eden öğretilerdir. Buna göre her şey duyulardan, gözlemden ve deneyden gelir ve zihindeki her şey deney kaynaklıdır.³

İlkçağ doğu filozoflarından, varlığın ana maddesinin su (orkhe) olduğunu iddia eden Thales (m.ö. 625-545) ve hava olduğunu öne süren Anaximenes’in, ulaştıkları bu sonuçlara gözlem yoluyla vardıklarını biliyoruz.⁴ Bu bağlamda onların bilgi elde etme

¹ Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yay., 3. Baskı, İstanbul 2007, s. 151.

² A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, Asa Kitabevi, 2. Basım, Bursa 2005, s.16,17.

³ S. H. Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, s 93.

⁴ M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 295.

metodu olarak emprist tutumu benimsediklerini söyleyebiliriz. Ancak bilindiği kadarıyla ilkçağ Yunan Felsefesinde bilginin kaynağı problemi Parmenides'e kadar olan dönemde tartışılmamıştır. Bu filozoflar böyle bir tartışma olmaksızın çevrelerini ve dünyayı gözlemleyerek bir takım sonuçlara ulaşmaya çalışmışlardır. Biz onların bu tutumları nedeniyle emprizmi yöntem olarak benimsediklerini söyleyebiliriz. Yine her şeyin değişmekte olduğunu, varlığın değil oluşun olduğunu iddia eden Herakleitos da bu düşüncelerine gözlem sonucu ulaşmıştır.¹ Bu manada onu da emprist olarak nitelememiz mümkündür. Yunan filozoflarından Leukipos ve Demokrit daha sonra da Epikür aynı tutumu benimsemişlerdir. Demokrit'e göre âlem atomlardan ibarettir. Dış âlem gibi bilinç de, maddede olduğundan daha akışkan ve daha seyyal atomlardan meydana gelir. Bu filozofa göre bilgi dış âleme ait atomların, bilinç atomları üzerinde bıraktığı izlerden doğar.²

Batı aydınlanmasının öncüsü kabul edilen John Locke (1632-1704), Yeniçağ felsefesinde emprizmi sistemli bir şekilde ele alan ve geliştiren filozoftur. Gerçi kendinden önce vatandaşı Hobbes emprizmi benimsemişse de bu konuda sistemli bir çalışması olmamıştır. Hobbes emprizmin karakteristik özelliklerini benimsemiştir. Örneğin apriori bilgiyi inkâr etmiş, insanın tecrübe öncesi doğuştan ruhun sahip olduğu iddia edilen bilgilerin olamayacağı düşüncesini ileri sürmüştür. Yine insanın sahip olduğu bütün bilgilerin kaynağının deney ve tecrübe olduğunu iddia etmiştir.³ John Locke, doğuştan insan zihninin “tabula rasa” olduğunu söyler. Ona göre insan doğuştan gelen birtakım bilgilere sahip değildir. İnsan bilgilerinin tamamının kaynağı tecrübe ve deneydir. İnsan zihnindeki tasarımların biricik kaynağı olan deneyi Locke, sensation (dış deney, duyum) ve reflection (iç deney, iç duyum) diye ikiye ayırır. Dış deneyin konusu dışımızdaki algılanabilen nesnelerdir, iç deneyin konusu ise insan ruhunda olup bitenlerdir.⁴

Şunu belirtelim ki, iç deney ve dış deneyden ilk bahseden Locke değildir. Locke'dan önce Skolâstik çağ İngiliz filozoflarından Roger Bacon da bilginin kaynağının deney ve deneyleme olduğunu ileri sürmüştür; deneyi de iç deney ve dış deney diye ikiye ayırmıştır. Ancak Bacon'a göre iç deneyin amacı Tanrı tarafından aydınlanma ve nihaî olarak da en yüksek basamakta Tanrı ile bir olmaktır.⁵ Locke'da ise

¹ M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 297.

² H. Zira Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, s. 76.

³ M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 295.

⁴ M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 295.

⁵ M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 156-157.

iç deneyin böyle bir gayesi yoktur. İç duyumun verileriyle harekete geçer ve birtakım bilgilere ulaşır.

Daha sonra George Berkeley (1685-1753) ve David Hume (1711-1776) Locke'nin düşüncelerinden esinlenmişlerdir. Russel'e göre Felsefe XVIII. Yüzyılda Locke, Berkeley ve Hume'nin temsilci olarak ele alınabileceği İngiliz empirikliğinin egemenliği altındaydı.¹

David Hume bilgiyi iki temele dayandırmaktadır. Bunlardan biri deneyim (experience) diğeri ise alışkanlıktır (habit). Deneyim, nesnelerin sürekli birlikte görülmeleriyle bizde oluşmasını; alışkanlık ise nesneler hakkında edindiğimiz bu izlenimlerin gelecekte de aynı şekilde devam edeceğini beklememizi sağlar.²

Modern deneycilik, Analitik Felsefe'ye kadarki süreçte filozoflarca devam ettirilmiştir. Ancak belirtmemiz gerekir ki, Emprist tutumla ilgili filozofların sistemlerinde birtakım farklılıklar mevcuttur.

Bilginin kaynağı konusunda ortaya konan bir tavır da idealizm'dir. İdealizm fikrinin izah ettiği eşyanın değil, düşüncenin biricik hakikat olduğunu, ancak onun hakiki varlığa sahip bulunduğunu, bütün hakikatlerin ve varlıkların aslı olduğunu eşyanın yalnızca bilginizin konusunu teşkil edeceğini kabul eden felsefî doktrindir. Bu akıma göre, dış âlem ve madde, zihnin ve fikrin bir ürünüdür. Şu halde İdealizm, ilke olarak şuursuzu şuurla, eşyayı da düşünce ile izah eden felsefî bir akımdır.³

İlkçağ felsefesi ilkel Yunan emprizmine ilk itiraz eden Parmenides olmuştur. Her şeyin değiştiğini, varlığın değil, oluşun olduğunu ileri süren ve bu sonuçlara ise duyular yoluyla ulaşan Heraklios'a ve onun yöntemine Parmenides, varlığın aslında ezelden beri var olduğunu, bir olduğunu, bilgi kaynağı olarak duyuların insanı yanılttığını, doğru bilgiye ancak akıl yoluyla düşünerek ulaşılabileceğini öne sürerek itiraz etmiştir.

Yunan Felsefesinde İdealizm'e en bariz örnek Platon'dur. Onun meşhur mağaralar benzetmesinde olduğu gibi, âlem önce iki tabakadır. Birincisi, her an değişen bu görünen şeylerden ibaret olan duyular âlemidir. İkincisi ise bu âlemin üstünde, değişen ve bozulan şeylerin ilk örnekleri olup, asla değişmeyen ve ancak akılla kavranan idealar âlemidir.⁴ Platon'a göre asıl bilgi değişmeyen idealar âleminin

¹ Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Muammer Sencer, Say Yay. 1. Baskı, Ankara 2005, s. 24-25.

² Mustafa Çevik, *David Hume'nin Bilgi Kuramı*, Avrasya Yay., 1. Baskı, Ankara 2005, s. 24-25.

³ S.H. Bolay, *Felsefî Doktrinler*, s. 473.

⁴ H.Z. Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, s. 77.

bilgisidir. Duyulardan elde edilen bilgi yanıltıcıdır. İnsan gerçek bilgiye akıl yoluyla düşünerek ve hatırlayarak ulaşabilir.

Modern felsefede Descartes da evrenin merkezine insanı koymaktadır. O'na göre "varlıkla ilgili bütün güvenilir bilgilerimiz bilincin kendi üzerine eğilmesinden devşirilecektir."¹ Descartes başta her şeyin varlığından şüphelenmiştir. Kendi varlığının çevresindeki insan ve eşyaların varlığı Tanrının varlığı, bütün bunların var olduğu düşüncesi bizim için bir yanılgı olabilmektedir. Bu durumda çevresinde varlığından şüphelenmediği, hakkındaki bilgisini temellendirebileceği hiçbir şey yoktur. Nihayet olarak O'nun yalnızca emin olduğu bir şey vardır. O da şüphe ediyor oluşudur. Şüphe ediyor olduğundan şüphe etmediğine göre şüphe etmek bir çeşit doğru bilgidir. Düşünüyor olması ise kendi varlığına delalet etmektedir. Zira var olmayanın düşünülebilmesi imkânsızdır. Bu sistem ona bu konudaki meşhur sözünü söyletmiştir. "cogito ergo sum": Düşünüyorum, öyleyse varım.

Descartes'e göre duyular insanı yanıltabilmektedir. Doğru bilginin kaynağı bilinçtir. Onda önce bilinç kendinin farkına varır, sonra dış dünyayı algılar. Yine Tanrı'nın var olduğunu da bilinç kendinden hareketle bilir. Onun Tanrı'nın varlığı ile ilgili düşünceleri şöyle formüle edilebilir:

1. Ben Tanrı fikrini yani en yüce derecede kemale sahip bir varlık fikrini zihnimde taşıyorum.
2. Mükemmellik vasıflarının birinden mahrum olan bir varlık en yüce derecede kemale sahip olamaz. Öyleyse;
3. Tanrının, yani en yüce derecede kemale sahip olan bir varlığın, mükemmellik vasıflarının birinden mahrum olduğunu düşünmek çelişki doğurur.
4. Varlık bir yetkinlik vasfıdır. Yani var olmayan mükemmel olamaz. Öyleyse;
5. Varlıktan mahrum olmak mükemmellikten mahrum olmak demektir. Öyleyse;
6. En mükemmel varlık olan Tanrı'nın varlıktan mahrum olacağını düşünmek çelişki doğurur. Öyleyse;
7. Tanrının var olması Tanrı kavramının ayrılmaz bir parçasıdır. Öyleyse;
8. Tanrı gerçek anlamda vardır.²

¹ M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 324.

² M.S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 33.

İşte böylece Descartes, zihnindeki yetkin Tanrı fikrinden hareketle bir akıl yürütmeye Tanrı'nın gerçekte de var olduğu bilgisine ulaşmıştır. Bu işlem tamamen bir fikir ameliyesidir.

Bunların yanında Descartes zihnindeki yetkin varlık olan Tanrı fikrinin de kökenlerini araştırmaktadır. Ona göre bu fikrin kaynağı insan olamaz. Çünkü insan sınırlı bir varlıktır. Algıladığımız nesneler de bu fikrin kaynağı olamaz. Zira onlar da sınırlı ve zayıftır. Sonuç olarak o, bu fikri insan zihnine yerleştirenin yine Tanrı olduğunu iddia eder. İşte o, bu yolla da Tanrının varlığını ispatlamaya çalışır. Sonuç olarak Descartes, bilginin kaynağının akıl olduğunu ve insanın doğuştan birtakım bilgilere sahip olduğunu iddia etmektedir.¹

İslam düşünürlerinin bilgi problemine yaklaşımı felsefeninkinden çok farklıdır. Öncelikle felsefe, varlık, bilgi, Tanrı, din, ahlak vs. her şeyi korkusuzca sorgular. Hâlbuki İslam düşünürlerinin bu konularda kesin ön kabulleri vardır. Örneğin bir kelamcıya göre, “Allah vardır” önermesi kesin doğrudur. O bütün akıl yürütmelerini “Öyleyse Allah vardır” önermesine bağlar ve bu çıkarımla sonuçlandırır. Yani hiçbir akıl yürütme sonucunda bir kelamcı “Allah yoktur” sonucuna ulaşmaz. Zira “Allah vardır” önermesi onun için temel önermedir, kesin ve ön kabuldür. İslam düşünürlerinin bu yaklaşımları bilgiyi elde etme yolları için de geçerlidir. Örneğin kelamcılar, kelamın gayesine uygun olarak, beş duyu, akıl ve doğru haberi bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir. Çünkü kelamcının, varlığın, bilginin ve Tanrının varlığı ile ilgili problemi yoktur. Bütün bunların varlıkları kesin olarak kabul edilmiştir. Kelamcının gayesi başta Allah'ın varlığı olmak üzere İslam akaidini ispat etmektedir. İşte bu gayeye uygun olarak bütün bilgi kaynakları kelamcılarca kullanılmıştır. İslam düşünürlerine göre bilgi kaynağı üçtür. Bunlar Havass-ı Selime, Haber-i Sadık ve Akıl'dır.²

1.5.1. Havass-ı Selime

Sağlam ve sağlıklı duyulardır. Bunlar, görme, işitme, dokunma, koklama ve tad alma duyularıdır. Bunlara havass-ı hamse de denmektedir. İslam düşüncesinde ittifakla bu beş duyunun bilgi kaynağı olduğu kabul edilmiştir. Ancak bu duyuların sağlam olması şarttır. Zira sağlam olmayan bazı duyu organlarının bize aktardığı bilgiler

¹ M.S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 33.

² Nesefi, *Tabsıra*, C. I, s. 24.

yanıltıcı olabilmektedir. O yüzden İslam düşünürleri beş duyunun bilgi kaynağı olabilmesi için sağlam olması gerektiğini şart koşmuşlardır.

Nesefî, eşyanın hakikatının varlığını reddedip bilginin mümkün olmadığını düşünen ve herhangi bir bilgi vasıtasını kabul etmeyen sofistlere karşı, aslında onların gerçekte eşyanın hakikatının varlığını, bilginin mümkün olduğunu ve duyuların da bilgi kaynağı olduğunu bildiklerini ancak inat ettiklerini ispat etmek üzere şu örneği vermektedir: “Kim ki gıdalar almaz, kendini sıcaktan ve soğuktan muhafaza edecek elbiseler giymez, yakıcı ateşe atılmaktan, yüksek yerden düşmekten, ısırıcı yılanlara ve zehirli akreplere yaklaşmaktan kaçınmazsa bir saat içinde yok olur. İşte bunları inkar edenlerin bu zamana kadar varlıklarını devam ettirmiş olmaları eşyanın hakikatlerini bildiklerine delildir.”¹ Şu halde insan doğal olarak dış dünya ile ilgili bilgi edinebilmek için duyu organları aracılığıyla elde ettiği bu verileri kullanmaktadır.

İslam düşünce geleneğinde iç duyular da bilgi kaynağı olarak kabul edilmektedir. Örneğin açlık, susuzluk gibi birtakım iç duyularımız bedenimiz ve ruhî durumumuzla ilgili bize bilgi sağlamaktadır. Bu iç duyulara vicdaniyat da denmektedir.²

1.5.2. Haber-i Sadık

Doğru haber anlamına gelmektedir. İnsanın aklı ve duyuları vasıtası ile bilgisine ulaşamayacağı birtakım sahalar vardır ki bu bilgilere insan ancak o alanla ilgili aldığı güvenilir ve doğru haber yoluyla ulaşabilmektedir. Örneğin tarihi bilgilere insan ancak haber yoluyla ulaşabilir. Kısacası dini bilgilerin önemli bir kısmının ve insanın akıl ve müşahede sahasının dışında kalan bütün alanlarla ilgili bilgilerin kaynağı haberdur. Ancak İslam düşünürlerine göre haberin doğru olma şartı vardır. Yani vakiya mutabık olması gerekmektedir.

Maturidî haberi bilgi kaynağı olarak kabul etmeyenlere karşı haberin bilgi kaynağı olduğunu şöyle kanıtlamaktadır. “Bir insan haberi şayet inkâr ediyorsa onun bu inkarı da haberdur. Şu halde o iddia ettiği şeyi yani bizzat inkar ettiği şeyi de inkar etmiştir. Bu da tenakuzdur. Yine bunun yanında kendi ismini, nesebini de inkar eder. Zira bunlar da haberle bilinir.”³

¹ Nesefî, *Tabsıra*, C. I, s. 21-22.

² Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi Giriş*, Damla Yayınları, 6. Baskı, İstanbul 2000, s. 71.

³ Ebu Mansur Muhammed bin Muhammed bin Mahmud el- Maturidi, *Kitabü't- Tevhid*, tah. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İSAM yay. 2. Baskı, Ankara 2005, s. 13.

Öyleyse doğru haberle yanlış haber nasıl ayırdedilecek? Bu hususta İslam mütefekkirleri doğru haberi iki kısma ayırmaktadır. Birincisi mütevatir haber, ikincisi ise Peygamber'in verdiği haberdir.

Mütevatir haber, yalan üzere anlaşmaları ve birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun haberidir.¹ Haberin mütevatir kabul edilebilmesi için rivayet edildiği her devirde, yalan üzere anlaşmaları mümkün olmayan topluluklar tarafından rivayet edilmesi şarttır. Ancak bu durumda haberin yalan olma ihtimali ortadan kalkmaktadır.

Peygamber'in verdiği haber de bilgi kaynağı olarak İslam düşünürlerince kabul edilmektedir. Ancak Peygamber'in, risaletini mucize ile ispatlaması gerektiğini düşünmektedirler. Zira Peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin önce Peygamberliğini kanıtlaması gerekir ki söylediklerine itibar edilsin ve kendisi bilgi kaynağı olarak kabul edilsin. İslam düşünürlerine göre bu ispatın şartı mucizedir. Mucizesiz Peygamber olmaz.

Nübüvvetin ispatından sonra başka bir sorun daha karşımıza çıkmaktadır. Peygamberin getirdiği habere Peygamber sonrası devirlerde bilinçli ya da bilinçsiz olarak yalan ve yanlış karışma ihtimali elbette mevcuttur. Burada doğru ile yanlış nasıl ayırt edilecektir? İslam kelamcıları haber-i resulün Peygamber sonrası devirlerde de bilgi kaynağı olarak kabul edilebilmesi için tevatür yoluyla nakledilmiş olması şartını öne sürmektedirler.

1.5.3. Akıl

Beşeri anlamda bilginin, ihata edildiği, öğrenildiği, muhafaza edildiği yer akıldır. Bütün bunların yanında akıl İslam düşünürlerine göre kimi zaman doğrudan doğruya kimi zaman da dolaylı bilgi elde etme vasıtasıdır. Örneğin akıl kendi kendine yönelmesiyle bütünün parçasından büyük olduğu bilgisine ulaşabilir. Bu durumda akıl doğrudan doğruya bilgi kaynağıdır. Duyulardan ve haberden gelen bilgileri idrak eden akıldır. Yine sahip olduğu bilgileri kullanarak onlar aracılığıyla başka bilgilere de akıl sayesinde ulaşabilmekteyiz.

İslam düşünce geleneğinin hemen tüm disiplinlerinde akıl ve aklın fonksiyonları olan akıl yürütme, nazar ve istidlal ile ilgili meselelerde ciddi tartışmalar vaki olmuştur. Bu bağlamda Müslüman âlimlerin kendi aralarındaki tartışmaların daha ziyade aklın

¹ Taftazanî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 110.

gündemi hususuna odaklandığını görmekteyiz. Bu hususta ehli rey ve ehli hadis gibi bazı ekoller teşekkül etmiş ve her okul da kendine azımsanmayacak sayıda taraftar bulabilmiştir.

İslam ilimleri disiplinlerinde aklın iki temel alanda faaliyet gösterdiğini söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi; İslam'ın temel kaynakları olarak kabul edilen Kur'an ve Sünnet'in lafzı ile manası arasındaki ilişkinin belirlenmesi alanındadır. Lafzın hangi manaya geldiği hususunda aklın hangi ilkelere tabi olacağı, dil ve gramer incelemeleri, zahir ve batını anlam vs. hususlarda bir hayli literatür oluşmuştur.

Aklın fonksiyonu ile ilgili dikkati çeken bir tartışma konusu da müteşabih ayetlerin yorumu hakkındadır. Kur'an'da anlamı net olarak bilinemeyen, anlamı açık olmadığı için müteşabih olarak adlandırılan ayetlerin ve bazı mücmel hadislerin yorumu ile ilgili Selef ulemasının tutumunu Gazali şöyle ifade etmektedir.

“Malum olsun ki basiret ehli olanlara göre kesinlikle hak olan mezhep selevin mezhebidir. Biz ki Ehl-i Sünnet ve'l- cemaatiz bize göre sırf hak olan selev mezhebinin hakikati şudur. Müteşabih haber ve hadislerden her hangi birini duyan avam üzerine şu yedi şey vacip olur.”¹

1. Takdis: Allah Teâlâ'yı cismiyyetten ve cisimlerde bulunan özelliklerden tenzih etmek.
2. Tasdik: Hz. Peygamber'in buyurduklarının hak ve kendisinin de o sözde sadık olduğuna, o şeyin tamamen O'nun haber verdiği gibi olduğuna kesin olarak inanmak.² Müteşabih lafızların her biri ile Allahın azamet ve celaline layık bir mana kastadıldığını, Hz. Peygamber'in Allah'ı o mana ile vasfetmekte sadık olduğunu kesinlikle bilip öylece iman etmek.³
3. Aczini İtiraf: Müteşabih lafızların manalarının künhüne ve hakikatine vakıf olamayan ve onlarla kast edilen mananın ne olduğunu bilemeyen ve onları te'vil edemeyen kimsenin aczini itiraf etmesi vaciptir. Aczini itiraf etme yerine onları anladığını iddia ederse yalan söylemiş olur. İmam Malik'in “keyfiyeti meçhuldür” sözünün manası da budur. Yani onlardan muradın ne olduğu tafsilatıyla bilinemez. Hatta derin ilim sahibi veliler ve arifler, ilim ve

¹ Gazali, *Dalaletten Hidayete*, s. 11.

² Gazali, *Dalaletten Hidayete*, s. 11.

³ Gazali, *Dalaletten Hidayete*, s. 21.

marifet yolunda avamı geçip irfan meydanında dolaşarak millerce mesafe kat etseler, önlerinde ulaşamadıkları mesafe daha çoktur.¹

4. Sukut: Müteşabih haberlerin manasını sormamak ve o konulara dalmamak. Avam, bunların manasını sormanın bid'at olduğunu, o konulara dalmanın dini için büyük tehlikeler doğuracağını ve farkına varmadan, belki de kafir olma ihtimalinin bulunacağını bilmelidir.²
5. İmsak: Müteşabih lafızlar üzerinde katiyen bir tasarrufta bulunmamak. Yani tasrif, başka bir lügate çevirme, eksiltme ve ziyadeleştirme, dağınık olanları bir araya getirme ve bir arada bulunanları dağıtma gibi değişiklikler yapmamak, nasıl varit olmuşlarsa aynen o şekilde ve lafızla konuşmak.³
6. Keff: Kalbini müteşabih lafızların lafız ve manalarından bahsetmekten men etmek ve bunlar üzerine düşünmemektir.⁴
7. Teslim: Teslim avamın ilim ehline teslim olması demektir. Avamın müteşabih lafızların zahiri manalarından ve sırlarından kendisine gizli olan şeylerin Rasulullah'a, sahabenin büyüklerine, velilere ve derin âlimlere gizli olmadığına inanması gerekir.⁵

Gazali'nin ifadelerinden anlaşılacağı üzere müteşabih lafızların toplum tarafından anlaşılma ihtimali bile yoktur. Yine sıradan insanlara kalben bile bu mevzularla meşgul olma cevazı verilmemiştir. Bu lafızların manasına bazı ilim adamlarıyla Allah'ın veli kullarının vakıf olabileceğini, bu vukufiyyetin yolunun ise irfani tecrübeden geçtiğini ifade etmektedir.

İslam ilimlerinde aklın faaliyet gösterdiği diğer bir alan ise, Kur'an ve Sünnet'te açık olarak ifade edilmeyen ancak ilim adamlarının güncel ya da muhtemel sorun olarak gördükleri meseleler hakkındadır. Bazı İslam uleması tarafından bu meseleler din dışı olarak vasıflanmış ve bu hususlarda aklın faaliyeti meşru görülmemiştir. Bu fikri savunanların görüşlerini Eşari, İstihsanu'l-Havz fi İlmi'l-Kelam adlı risalesinde şöyle özetlemektedir:

¹ Gazali, *Dalaletten Hidayete*, s. 25.

² Gazali, *Dalaletten Hidayete*, s. 12.

³ Gazali, *Dalaletten Hidayete*, s. 12.

⁴ Gazali, *Dalaletten Hidayete*, s. 12.

⁵ Gazali, *Dalaletten Hidayete*, s. 72.

“Bazı kimseler cehli kendilerine sermaye yaparak dinden bahsetmeyi ve din hakkında tefekkür ve mütalaayı ağır buldular. İşin taklit ve hafif tarafına meylettiler. Aynı zamanda din usulünden bahseden, onu tetkik ve teftiş eden kimseyi kötüleyip delaletle nispet ettiler. Hareket, sukun, cisim, araz, elvan, ekvan, cüz ve Allah Teâlâ bunlar hakkında kelam, hidayet ve irşad edici olsa idi peygamber ve ashabı ve Hulefa-i Raşidin, bu meseleler hakkında konuşurlardı. Hâlbuki peygamber, ihtiyaç hissedilen her meselede konuşmuş, Allah’a yaklaştıran, Allah’ın gazabından uzaklaştıran her şeyi tam ve mükemmel olarak beyan etmiş ve kendisinden sonrakilere dini meselelerde ihtiyaç duyulup da söylenecek hiçbir söz bırakmamıştır.”¹

“Mademki zikrettiğimiz bu meseleler hakkında Hz. Peygamber’den bir söz rivayet etmemişlerdir, o halde bu mevzuda konuşmak bid’at ve onlardan bahsetmek dalalettir. Eğer bunda bir hayır olsa idi peygamber ve ashabı bunları geçmez ve lüzumlu gördükleri izahatı verirlerdi.” Ve yine dediler ki:²

“Onların bu mevzularda konuşmamaları ise iki yönden mütalaa edilebilir:”³

“a. Ya bunları biliyorlardı fakat sustular.”

“b. Yahut bilmiyorlardı cahildiler.”

“Bildikleri halde konuşmadılarsa biz de konuşmayalım ve onlar gibi sukutu tercih edelim. Nasıl ki onlar için kelama dalmak caiz olmadı ise bizim için de olmasın. Halbuki bu hususlarda kelam dinden olsa idi onlar için susmak müsait olmazdı”⁴

“Eğer bilmiyorlardı da cehaletlerinden dolayı susmayı ihtiyar ettilerse o meselelerdeki cehaletleri onlara müsait olduğu gibi bizim için de müsait olsun. Hâlbuki bu hususlarda kelam dinden olsa idi Peygamber ve ashabı bunlara asla cahil olmazlardı. Binaenaleyh her iki yönden, zikrolunan hususlarda kelam bid’at ve kelama dalmak dalalettir.”⁵

¹ Talat Koçyiğit, “Ebu’l- Hasan Eş’ari ve Bir Risalesi”, *A.Ü.İ.F.D.*, C. VIII, Yıl 1960, Ankara 1961, s. 166.

² Talat Koçyiğit, *a.g.m.* s.166.

³ Talat Koçyiğit, *a.g.m.*, s. 166.

⁴ Talat Koçyiğit, *a.g.m.*, s. 166.

⁵ Talat Koçyiğit, *a.g.m.*, s. 167.

İşte din usulü hakkında tefekkür ve mütalaayı terk etmenin lüzumuna dair ileri sürülen deliller bunlardan ibarettir.¹

Bu itham ve iddiaların yersiz ve mesnetsiz olduğu hakkındaki görüşlerini Eş'ari üç başlık altında serdetmiş ve bu iddialara yanıt vermiştir.

1. Hz. Peygamber hareket, sükûn ve emsalinden bahsetmemiştir, bunlardan bahseden ve bunlar hakkında konuşan kimseleri bid'at ve dalaletle itham ediniz diye bir şey de söylememiştir. O halde bid'at ve dalalette sizlerin olmanız lazım gelir. Çünkü peygamberin söylemediği bir şeyi söylüyor ve O'nun dalalet isnat etmediği kimseye siz dalalet isnat ediyorsunuz.²
2. Sizin zikretmiş olduğunuz cisim, araz, hareket, sükûn, cüz hakkındaki kelama, peygamber cahil değildi. Gerçi bunlar hakkında muayyen olarak konuşmamış, keza ashaptan ulema ve fukaha da bu meselelerden bahsetmemişlerse de bunların asılları, Kur'an ve Sünnette mücmel ve gayrı mufassal olarak mevcuttur.³
3. Bu meseleler Peygamber'in zamanında muayyen olarak zuhur etmemiştir. Şeriat cihetinden dine tealluk eden fakat peygamber zamanında zuhur etmeyen meseleler hakkında mütekellimin konuşmuş, onlardan bahsetmiş münazara ve münakaşada bulunmuştur.

Meselelerin tayini hususunda bir akıl sahibi Müslüman için asıl olan o meselelere ait hükümleri, akıl, his ve bedahet ile müttetik olan asıllarla mukayese etmesidir. Çünkü yolu sem'i olan şer'i meselelerin hükümlerini, yine yolu sem'i olan şer'i usulle reddetmek iktiza eder. Akliyat ve sem'iyat meselelerinde de hüküm böyle olup her meseleyi kendi babına red lazım gelir. Akliyat sem'iyatla sem'iyat da akliyat ile karışmaz.⁴

Ehl-i Sünnet kalamcıları aklın fonksiyonel alanı ile ilgili fikirlerinde bazı nüanslar olmasına karşın ilkesel olarak akli hep savunagelmışlerdir. Örneğin, Maturidi Kitabü't- Tevhid'de, nakil ile aklın dinin tanınması için esas teşkil etmesi, başlığı

¹ Talat Koçyiğit, *a.g.m.*, s. 167.

² Talat Koçyiğit, *a.g.m.*, s. 167.

³ Talat Koçyiğit, *a.g.m.*, s. 167.

⁴ Talat Koçyiğit, *a.g.m.*, s. 172.

altında aklın insan için vazgeçilmez derecede önemli olduğunu iki noktadan hareketle savunmaktadır:

- a. Evrenin sadece fena bulmak için vücut bulması hikmete uygun değildir. Aklı yerinde olan herkesin davranışlarıyla hikmet yolundan ayrılması da insana yakışmayacak bir husustur. Şu halde aklın da bir parçasını oluşturduğu evrenin hikmet dışı bir temel üzerine kurulmuş ve ya isabetsiz ve yararsız yaratılmış olma ihtimali söz konusu olamaz. Bu çerçevede yaratılış hikmetine uygun bir şekilde faaliyet göstermesi aklın öncelikli ödevidir.¹
- b. İnsanlar çeşitli arzulara ve farklı tabiatlara sahip kılınmıştır. İnsanın beşeri yapısına öyle nefsanî istekler yerleştirilmiştir ki, bu yaratılışlarıyla baş başa bırakılsalar menfaatlerin paylaşılmasında muhtelif üstünlük, şeref, hükümlanlık ve iktidarın ele geçirilmesinde mutlaka biri birleriyle çekişir ve çatışırlar. İşte çatışma ve çekişmeyi önleyecek, insanları biri birilerine düşmekten alıkoyacak kısacası insana hakkı ve hakikati öğretecek bir asıla (din) bu saydığımız nedenlerden ötürü ihtiyaç hasıl olmaktadır. Bu çerçevede Maturidi'ye göre bu aslı idraklerinin elverdiği nihai noktaya kadar aramak ve idrak etmek aklın temel vazifesidir.²

Aklın bilgi elde etme araçlarından biri olduğunu düşünen ve yaşadığı çağa kadar geçen dönemde akılla ilgili hemen tüm birikim ve tartışmaları nakleden Ehl-i Sünnet kelimcilerinden biri de Ebu'l-Muin en-Nesefi'dir. O eserinde akıl tartışması ile ilgili uzun mütalaalarda bulunmaktadır.

Nesefi aklın bilgi kaynağı olduğunu cedeli yöntemle ispat etmeye çalışmaktadır. O bu konuda şöyle demektedir: “Akıl konusundaki tartışmaya gelince o bilgi kaynaklarından biridir. Aklın bilgi kaynağı olduğunu kabul etmeyenler bu iddialarını aklın ortaya koyduğu hükümlerin biri birine zıt olduğu görüşüne dayandırmaktadırlar. Bu durumda aklın bilgi kaynağı olması, istidlal ve nazarın bilgiye götürmesi ya akılla ya da aklın dışında başka bir kaynakla bilinir. Aklın bilgi kaynağı olamayacağına aklı kullanarak ulaşmış olursunuz. Bu durumda ise aklın bilgiye götürdüğünü kabul etmeniz gerekir. Şayet aklın dışında başka bir delille bu sonuca ulaştığınızı söylerseniz, bu

¹ Maturidi, *Kitabü't- Tevhid*, s. 4.

² Maturidi, *Kitabü't- Tevhid*, s. 5.

delilin ne olduğunu sorarız. Buna cevaben şayet ‘haberle’ derseniz, bunu kimin haberiyle bildiniz? Haber verenin doğru söylediğini hangi yolla bildiniz? diye sorarız. Zira haberin doğruluğunun da akıl tarafından test edilmesi gerekmektedir. Eğer aklın bilgi kaynağı olmadığı görüşüne duyularla ulaştığınızı söylerseniz, hangi duyu ile ulaştığınızı sorarız. Bütün duyuları birer birer inceleriz. Sonuçta bunun duyuyla olamayacağı ortaya çıkar. Zira biz de aynı sağlam duyu organlarına sahibiz. Bu durumda bizim de sizinle aynı kanaate ulaşmamız gerekir. Hâlbuki aynı kanaatte değiliz. Bu da sizin iddianızın yanlışlığını göstermektedir.”¹

Nesefi, insanın, aklın apaçıklığıyla bildiği bilgilerin zaruri bilgi olduğunu ifade etmektedir. Örneğin bir şeyin parçasının bütününden küçük olduğunu, bütünü ise parçasından büyük olduğunu insan aklın bedaheti ile bilebilmektedir. Yine aynı yıl doğan iki insandan birinin 20 yaşında olduğunu öğrendiğimizde diğerrinin de 20 yaşında olduğunu zorunlu olarak akıl bilmektedir. Bu bağlamda aklın bilgi kaynağını inkâr eden kimse bu bahsettiğimiz zaruri bilgileri de inkâr etmektedir. Bu ise muhaldir.²

Nesefi son olarak aklın bilgi kaynağı olduğunu beşeri tecrübeden hareketle kanıtlamaya çalışmaktadır. Ona göre insan yaşamı süresince neyin faydalı neyin zararlı olduğu, hangi şey menfaatine uygun olup hangisinin faydasız olduğu gibi konularda birçok tecrübeye sahiptir. İşte bu tecrübeler de akıl sayesinde meydana gelmekte ve beşeri bir birikim olarak insan zihninde varlığını sürdürmektedir.³

Nureddin Sabuni’nin ifadesine göre, Sofestaiyye diye anılan bir gurup (sofistler) tüm bilgi vasıtalarını reddetmişlerdir. Sofistlerin bir kısmı varlıkların bir gerçekliğinin olamayacağını, bir kısmı ise eşyanın hakikatinin bulunup bulunmadığının bilinemeyeceğini kabul etmişlerdir. Ona göre bu şüpheli gurupla ilmi bir tartışma yapmak imkânsızdır. Bu durumda O, onların dövülerek canlarının acıtılması halinde eşyanın bir hakikatinin olduğunu bizzat tecrübe ederek anlayacaklarını ve kabul edeceklerini iddia etmektedir.⁴

Sabuni’nin kaydettiğine göre Bâtıniler, Rafızîler ve Müşebbihe aklın bilgi vasıtalarından sayılmasını kabul etmemişler ve şöyle demişlerdir: “Çünkü akılların verdiği hükümler bir birlerini nakzedicidir. Bunun delili de akıl sahibi kimselerin görüş

¹ Nesefi, *Tabsıra*, C. I, s. 27.

² Nesefi, *Tabsıra*, C. I, s. 27-28.

³ Nesefi, *Tabsıra*, C. I, s. 28.

⁴ Nureddin es- Sabuni, *el- bidaye Fi Usulü’-d- Din (Maturidiye Akaidi)*, Ter. Bekir Topaloğlu, D.İ.B. Yay.,8. baskı, Ankara 2005, s. 56.

ayrılığına düşmesidir.” O bu düşünceye katılmamakta ve aklın bilgi vasıtası olduğunu farklı açılardan savunmaktadır.¹

Mutezileden Ebu'l- Huzeyl el- Allaf'a (ölm. 235/849) göre akıl, ilim kazanmak ve insanın kendisini eşyadan, eşyayı da birbirinden ayırma yeteneğidir. Ebu Ali el- Cubbai'ye göre ise akıl, ilimdir.²

Amidî, Haricilerin akıllı, Allahın emir ve yasaklarının kendisiyle akıl edindiği şey diye tanımladıklarını ifade eder. Amidî, bu tanımlı çeşitli açılardan eleştirmekte ve yetersiz bulmaktadır. Şöyle ki, O akıl kelimesinin akıl etme ile tanımlanamayacağını, zira, akıl etmenin, akıl kelimesinden daha kapalı olduğunu bu yüzden de bu tanımın eksik olduğunu söyler. Öte yandan O, dinin daveti kendisine ulaşmamış olan kimselerin de akıl sahibi olabileceğini bu tanımın ise bu kimseleri kapsamadığını bu nedenle de eksik olduğunu iddia etmektedir.³

Amidî, “bizim ashabımız” diye naklettiği ifadelerinden Ehl-i Sünnet kelamcıları olduğunu anladığımız ilim çevrelerinin akıl ile ilgili tanım ve anlayışlarını nakletmektedir. Bunlardan birincisi İsferrainidir. O, şöyle demektedir. Bizim ashabımızdan bazıları akıl ilimdir demişlerdir.⁴ Buna göre, bir şeyi bilen onu akıl eden bir şeyi akıl eden ise onu bilendir. İsferraini'nin de benimsediği bu tanımlı Amidî eleştirmektedir. O, bu tanıma göre akletme ile bilginin aynı şey olduğunu, bu anlayışa göre ise akıl ile ilmin bir birinden ayrılmamaları gerektiğini, hâlbuki akıl ile ilmin ayrı şeyler olduğunu bu yüzden de bu tanımın eksik olduğunu vurgulamaktadır.⁵

Amidî, bazı Eş'arilerin akıllı, kendisiyle bilgiye ulaşılan içgüdüdür (garize) diye tanımladıklarını kaydetmektedir. O bu tanımlı da şöyle eleştirmektedir. Eğer içgüdü ile kastedilen ilim ise bu takdirde bu tanım, daha önce İsferraini'nin tanımına yöneltilen eleştirilere muhataptır. Şayet ilimden başka bir şey kastediliyorsa, bu durumda ilmin ötesinde kendisiyle bilgiye ulaşılacak başka bir şeyin varlığı kabul edilemez.⁶ Bu nedenle bu tanım da eksiktir.

Amidî Bakıllani'den şöyle bir tanım nakletmektedir. Akıl, bazı zaruri bilgilerdir. Buna, iki zıddın aynı anda bir arada bulunmasının imkânsız olduğunu, malum olanın ya

¹ Nureddin es- Sabuni, *el- bidaye Fi Usulü'd- Din*, s. 56.

² İbrahim Agah Çubukçu, “Mu'tezile ve Akıl Meselesi”, *A.Ü.İ.F.D*, A.Ü.Basımevi, C. XII, Ankara 1964, s. 58.

³ Amidî, *Ebkarü'l-Efkar*, C. I, s. 67.

⁴ Bu zikrettiğimiz tanım daha önce bahsettiğimiz Ebu Ali el-Cubbai'ye atfedilen akıl tanımının aynısıdır.

⁵ Amidî, *Ebkarü'l-Efkar*, C. I, s. 67.

⁶ Amidî, *Ebkarü'l-Efkar*, C. I, s.67-68.

var ya da yok olduğunu, var olanın ya kadim ya da hadis olduğunu dağların sabit yerinde olduğunu ve denizlerin ise daha aşağı seviyede olduğunu bilmek vs. örnek olarak gösterilebilir.¹

Bu tanımdan İmamü'l-Haremeyn el-Cüveyni 'bazı' kelimesini atarak savunmuştur. O'na göre akıl, zaruri bilgilerdir. Cüveyni bu tanımın efradını cami ağyarına mani olduğunu iddia eder ve şunları söyler. Akıl mevcuttur. Çünkü eğer o sırf yokluk olsaydı, tabi ki ona zat olmadan zat tahsis edilemezdi. Eğer akıl varsa o zaman o ya kadim ya da hadis olacaktır. Aklın kadim olması imkânsızdır. Çünkü Allah ve O'nun sıfatlarından başka kadim hiçbir şey yoktur. Yaratılmış olan şeylerin herhangi birinde Allah ve sıfatlarına mahsus olan hiçbir varlık yoktur.²

Amidî, Bakıllani ve Cüveyni'nin ortaya attığı bu tanımın doğru olmadığını ifade etmektedir. Örneğin, Bakıllani'nin tanımındaki 'bazı' kelimesinin sınırının belirtilmediğini bu yüzden bu tanımın doğru olamayacağını kaydeder. Yine tanımdaki 'bazı' kelimesi kaldırılarak söylenecek ve kabul edilecek olursa, bu durumda, herkesin zorunlu bilgilerden uzak kalmaması, bu tür bilgiler açısından akıl sahipleri arasında herhangi bir farklılığın bulunmaması ve insanlar arasında zekâ bakımından herhangi bir ayrılığın bulunmaması gerekir diye bu tanımlara karşı itirazlarını dile getirmektedir.³

Amidî nihai olarak kendi tercih ettiği akıl tanımını zikretmektedir. O'na göre akıl, idrak vasıtalarının tam olmasından sonra, insan nefsinin onlardan hali olmadığı zorunlu bilgilerden ibarettir. Hayvanlardan hiç biri o zorunlu bilgilerde insana ortak olamaz. O bu tanımın tam olduğunu ileri sürmektedir.⁴

Taftazanî akıl tartışmasına önce aklın tanımını yaparak katılmaktadır. Onun naklettiği iki akıl tanımı vardır. Bunlardan birincisi, akıl insana (nefsi natıkaya) mahsus bir kuvvet olup, kişi o sayede ilim öğrenme ve idrak etme kabiliyetine sahip olur. O bu tarifile aynı anlama gelen başka bir tanım daha nakletmektedir. Buna göre, akıl, bir gariza, yani insanda doğuştan var olan bir sıfattır ki, duyu organlarının sağlıklı olması halinde, zaruri bilgiler ona tabi olur.⁵ Yani zaruri bilgiler bu garizayı takip eder, gariza bulununca onun ardından zaruri bilgiler de mevcut olur.⁶

¹ Amidî, *Ebkarü'l-Efkâr*, C. I, s.68.

² Amidî, *Ebkarü'l-Efkâr*, C. I, s.68; Ayrıca Cüveyninin yaklaşımları için bakınız. Cüveyni, *İrşad*, s. 12.

³ Amidî, *Ebkarü'l-Efkâr*, C. I, s.68-70.

⁴ Amidî, *Ebkarü'l-Efkâr*, C. I, s.72.

⁵ Bu tanım daha önce Amidî'nin bazı Eş'arî kelimelere atfettiği tanıma yakın anlamdadır. Bilgi için bakınız. Amidî, *Ebkarü'l-Efkâr*, C. I, s.67.

⁶ Taftazanî, *Şerhu'l Akâid*, s.115-116.

Taftazanî'nin aktardığı diğer bir tarife göre 'akıl, gayb ve meçhul olan şeyleri vasıtalı, duyu organları ile bilinir cinsten olan hususları doğrudan müşahade ile idrak eden bir cevherdir.'¹ Onun yapmış olduğu bu tanımları incelediğimizde O'na göre akıl insanın doğuştan sahip olduğu bir özellik olup duyular, haber ve aklın kendine yönelmesi neticesinde meydana gelen zorunlu bilgilerle, nazar ya da istidlal gibi akıl yürütme faaliyeti sonucunda elde edilen iktisabî bilgilerin üretildiği ve muhafaza edildiği bir yerdir.

Taftazanî aklın tariflerini zikrettikten sonra aklın bilgi elde etme vasıtası olduğunu ispata koyulmaktadır.²

Tarihi süreç içerisinde İslam düşünce geleneğinde akıl meselesi ile ilgili mütalaalara ve yapılan tartışmalara baktığımızda, Eş'arî'nin İstihşani'l-Havz fi İlmi'l-Kelam adlı makalesinden de anlaşılacağı üzere ilk dönemde Kelam İlminin tüm birikimine kimi ilim adamları tarafından karşı çıkılmış ve tümüyle Kelam din dışı kabul edilmiştir. Bu itirazın nedeni ise bu ilim adamlarına göre aklın, dini meseleler olarak Nass'ın gündeminin dışına çıkıp faaliyet gösterme salahiyetinin olmayışındır. Özet olarak Kur'an ve Sünnette açıkça yer bulmayan meseleler hakkında aklın mesai harcaması şiddetle eleştirilmiştir. Zikrettiğimiz bu eleştirilerin daha ziyade muhatabı ise kelam bilginleri olmuştur.

Müteahhirun dönemi kelam geleneğinde ise bu bahsettiğimiz ilk dönem sıcak tartışmaların artık sonuçlandığını ve bu hususta akıl ve kelamın bu tür eleştirilerden uzak olduğunu söyleyebiliriz. Bu dönemde akılla ilgili mütalaalara baktığımızda kelam bilginleri daha çok Sofistler, Rafızîler, Berahime, Sümeniyye, Bâtıniler, Müşebbihe gibi İslam dışı kabul edilen bazı ekollere cevaben akıl meselesini ele almışlardır. Bu hususta Ehl-i Sünnet kelamcılarının arasında ciddi fikir ayrılıkları bulunmamaktadır. Aklın bilgi vasıtası olduğu hususunda Ehl-i Sünnet kelam geleneğinde kabaca bir uzlaşmanın oluştuğunu ifade edebiliriz.

Ehl-i Sünnet kelam geleneğine göre kısaca, akıl bilgi merkezidir. Bütün bilgilerin toplandığı, yorumlandığı, bu bilgiler ışığında başka bilgilerin üretildiği bir beşeri melekedir. Akıl bütün bu işlemleri yaparken bir takım kendine özgü doğal yöntemler kullanmaktadır. İdrak, tasavvur, tasdik, tümevarım, tümdengelim, analogi, nazar, istidlal vs. kavramlar aklın bilgi edinme ve üretme yöntemlerini ifade etmektedir.

¹ Taftazanî, *Şerhu'l Akâid*, s. 116.

² Taftazanî, *Şerhu'l Akâid*, s. 116-118.

1.6. Bilginin Sınıflandırılması

Mu'tezile dışındaki tüm İslam kelimcileri, bilginin tanımını yapmadan önce onu ikiye ayırırlar. Bunlar kadîm bilgi ve hâdis bilgidir. Bunun sebebi ise daha önce zikrettiğimiz gibi hem ilahi bilgiyi hem de beşeri bilgiyi içine alacak bir tanımın imkânsız olduğu düşüncesinden kaynaklanır. Ehl-i Sünnet kelimcileri bilgiyi Allah'ın bir sıfatı olarak kabul etmektedir.¹ Bu bakımdan bilgi hem insana hem de Allah'a atfedilen bir sıfattır.

Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki farklılığın temelinde esasen sıfat tartışması vardır. Mu'tezile'ye göre Allah bir ve kadîmdir. "Allah'ın Bir olması ve O'nun Kadim bulunması Allah'a mahsus en özel bir sıfattır. Eğer Allah'ın kıdemi haricinde O'na çeşitli sıfatlar isnat edilirse, birçok kadim varlıkların mevcudiyeti kabul edilmiş olur ki bu da Allah'ın birliği gerçeğine aykırı olur."²

Mu'tezile sıfatları kabul etmeden kaynaklanan üç problemten dolayı, bu problemlerden kaçmak için sıfatları reddetmişlerdir. Bunlar:

- a. Sıfatları kabul ettiğimiz takdirde, eğer bunlar Zat'ın aynı değilse Zat'dan gayri birer varlık olmaları gerekir. Bu durumda kadîm sıfatlar olarak İlahî Zat'ın dışında ezelde başka varlıkların kabul edilmesi tevhide zıttır. Onların beş temel prensiplerinden biri de tevhittir. Bu yaklaşımları nedeniyle Mu'tezile kendisini Ehl-i Tevhit olarak isimlendirmiştir.³
- b. Eğer sıfatlar kabul edilecek olursa bu sıfatlar hem ezeli hem de kadimdir. Şu halde kadim sıfatlar kabul edildiğinde Kadim olan Allah'ın dışında da bir takım kadimlerin varlığını kabul etmiş olacağız. (Teaddüd-ü Kudema) birden çok kadimin varlığı ise tevhide aykırıdır.⁴
- c. Sıfatların varlığına inananlara göre bir sıfat başka bir sıfatla kaim olamaz. Ancak bir zat ile kaim olabilir. Eğer sıfatlar var ise, zarurî olarak bakî olmaları gerekmektedir. Yukarıdaki kaidelere göre, sıfatlar kendileri ile kaim olan bir sıfatla baki olamazlar. Bu durumda bu sıfatlar bizatihi bakidirler.

¹ İrfan Abdu'l-Hamid, *İslam'da İtikâdi Mezhepler ve Akâid Esasları*, Ter. Saim Yeprem, Marifet Yay., 3. Baskı, İstanbul 1994, s. 263.

² Kemal Işık, *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, A.Ü.İ.F Yay. Ankara 1967, s. 67.

³ Nesefi, *Tabsiratü'l-Edille*, C. I, s. 262 eş-Şehrîstânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdü'l-Kerim, *Nihayetü'l-İkdam fi İlmi'l-Kelam*, Dârü'l- Kütübü'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 2004, s. 329-330; Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah- Âlem İlişkisi*, Beyan Yay. İstanbul 1996, s. 222

⁴ Nesefi, *Tabsiratü'l-Edille*, C. I, s. 262

Ancak gaib hakkında zatından dolayı baki oluş, sıfata inananlara göre, şahidde baki ancak beka sıfatı ile olacağı kaidelerine ters düşerek, onların bu hususta bütün inançlarını ve kaidelerini yok etmektedir. Bu durumda Allah Teâlâ da bekasız bakî, ilimsiz âlim olabilir ki bu ise sıfata inananların söylediklerine zıttır.¹

Bu onları atıl bir Allah inancına götürmüştür.² Bu nedenle Mu'tezile'ye Muattıla da denmiştir. Bu sorunun üstesinden gelebilmek için, Mu'tezile'den, Ebu Hâşim haller nazariyesini ortaya atmıştır. Haller nazariyesini Eş'arî kelamcılardan Bakıllanî³ ile Cüveynî⁴ savunmuştur. Hal nazariyesine göre, Allah, Kâdir dediğimizde ona özel bir hal nispet etmiş oluyoruz ki; bu kudrettir. İşte bu hal zatın ötesindedir. Yani bu haller başlı başına bir zat değildirler. Ebu Hâşim'e göre bu haller ne vardılar ne de yokturlar.⁵

Nihayet Mu'tezile mezkûr gerekçelerden ötürü ilahî ilmi inkâr etmiştir.⁶ Şu halde Mu'tezile bilgiyi kadim ve hadis bilgi diye sınıflandırmamaktadır. Bu sınıflandırma Ehl-i Sünnet kelamcılarına aittir.

1.6.1. Kadim Bilgi

Ehl-i Sünnet kelamcıları bilgiyi kadim ve hadis bilgi diye ikiye ayırmaktadırlar. Bu ayırım, ilahî bilgi ile beşerî bilginin ortak bir tanımının zor olması nedeniyledir. Kadim bilgi, ilâhî bilgiyi ifade ettiğinden beşerî bilgiyle karakter olarak farklıdır. İbn Hazm, ilahi bilginin tarif edilemeyeceğini, insan bilgisiyle aynı anlam çatısı altında toplanamayacağını iddia etmiştir. O bu konuda Eş'arî kelamcıları, Allah'ın bilgisini de içine alacak bir tarife girişmeleri nedeniyle tenkit etmektedir.⁷

Ehl-i Sünnet kelamcılarına göre, Allah'ın bilgisi ezeli ve ebedî bir sıfattır.⁸ O'nun bilgisi bütün mahlûkatı kuşatır.¹ Zerre miktarı bir şey bile onun bilgisi dışında

¹ Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, s. 224.

² Şehristanî, *Nihayetü'l-İkdam*, s. 74.

³ Şehristanî, *Nihayetü'l-İkdam*, s. 79.

⁴ Cüveynî, *Kitabu'l-İrşad*, s. 37; İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *el-Keşf an Menahici'l-Edille*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 2002, s. 67;

⁵ İrfan Abdulhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler*, s. 254.

⁶ Ebu'l- Hasan el-Eş'arî, *Dinin İnanç İlkeleri, el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, (Çev: Mustafa Çevik), Avrasya Yayınları, 1. Baskı Ankara 2005, s. 16.

⁷ Ebu Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *Kitâbü'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ahvâ' ve'n-Nihal*, Matbaatü'l-Edebiyye, 1. Baskı, Mısır 1318, C. V, s. 109.

⁸ Bkz. Abdulkahir İbn Tahir Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Mektebet-ü Darü't-Türas, Kahire trs., s. 357.

değildir. O'nun bilgisi İlahî Zat'da bir değişikliğe neden olmaz. Gazalî, ilahî bilgiyi anlatırken, O zifiri karanlık bir gecede çöldeki kara karıncanın adımlarını bilir, diye ifade etmektedir.² Bu bakış açısıyla Gazalî özellikle Allah'ın bütün teferruatı bildiğini vurgulamaktadır.

Kadim bilgiyle ilgili önemli tartışmalardan biri, Gazalî'nin İslam filozoflarına özellikle de İbn Sinâ'ya atfettiği "Allah'ın cüz'ıyyâtı bilmediği" meselesi hakkındadır.

İbn Sinâ'ya göre Allah öncelikle kendi zatını bilir. Yine Allah'ın zatı kendisi tarafından bilinendir.³ Allah'ın kendi zatını bildiği konusunda problem yoktur. Asıl mesele Allah'ın kendi zatı dışındakileri nasıl bildiği hakkındadır. Gazâlî, İbn Sinâ'nın Allah'ın zatı dışındakileri küllî olarak bildiğini, cüzîleri de ancak küllî olarak bildiğini iddia ettiğini söylemektedir. Yine Gazâlî'nin söylediğine göre, İbn Sinâ mazi, müstakbel ve şimdiki zaman gibi zamanlarla birlikte cüzîler de değişime uğramaktadırlar, bu değişmekte olan bilgiler Allah'ın bilgisi sınırları içinde değildir, demektedir.⁴ Aynı bilgileri Semerkandî de aktarmaktadır.⁵ Gazalî bu yaklaşımından dolayı İbn Sinâ ve böyle düşünen filozofları tekfir etmektedir.⁶ Kanaatimizce İbn Sinâ Allah'ın bilgisinde bir istisnayı kabul etmemektedir. Cüz'iyat değişmekte olduğundan dolayı cüz'iyata dair bilgiler de değişmektedirler. Allah cüz'iyatı cüz'î olarak bilirse bu durumda Allah'ın bilgisinde de değişme olacaktır. Bu ise İlahî Zat'ta değişikliği gerektireceğinden imkânsızdır. Bu yaklaşım İslam düşüncesindeki tenzih doktrininden kaynaklanmaktadır. Allah bütün eksikliklerden münezzehtir. Değişiklik bir eksikliktir. O halde O bütün değişikliklerden münezzehtir. Bilgi konusundaki problemi İbn Sinâ Allah cüz'iyatı küllî bir biçimde bilir, diyerek halletmeye çalışmıştır.

İslam düşüncesinde genel yaklaşım Allah'ın her şeyi bildiği, O'nun bilgisinin insan bilgisine benzemediği, bilgisinin hem kendi zatına hem de bütün mahlûkata müteallık olduğu şeklindedir. Yine Allah'ın bilgisinde istisnanın olmadığı İslam düşünce geleneğine bağlı mütefekkirlerce kabul edilmektedir.

¹ Ebu Hamid, Huccetü'l-İslam el-Gazalî, *Kavâidü'l-Akaid*, 2. Baskı, Beyrut 1985, s. 178.

² el-Gazâlî, *Erbaîn fî Usûli'd-Dîn*, Beyrut 1994, s. 14.

³ Fahrettin Olguner, *Üç Türk-İslam Mütefekkirî İbn Sina-Fahrettin Râzi-Nasîreddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş*, Ötüken Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2001, s. 119.

⁴ el-Gazâlî, *Tehâütü'l-Felâsife*, Dârü'l-Meşrik, 4. Baskı, Beyrut 1990., s. 164; *Delaletten Hidayete*, (Terc: Ahmed Suphi Fuat), Şamil Yay., İstanbul trz., s. 54.

⁵ Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlahiyye*, Mektebetü'l-Felah, 1. Baskı, Kuveyt 1985, s. 330.

⁶ el-Gazâlî, *Delaletten Hidayete*, s. 54.

1.6.2. Hâdis Bilgi

“Bilgi aslında şuur ile yakından ilgili bir kavram olduğuna göre, yalnızca şuur sahibi varlıkların bilgisi olabilir.”¹ İslam düşüncesinde hadis bilgi denildiğinde genelde insanın bilgisi kastedilmektedir. Hadis bilgiyi meydana geliş ve elde ediliş şekillerine göre, İslam düşünürleri ikiye ayırmaktadır. Birincisi zorunlu bilgi, ikincisi ise iktisabî bilgidir.

1.6.2.1. Zorunlu Bilgi

“Fazla düşünmeden, delile başvurmada kendiliğinden ve kaçınılmaz bir şekilde (zorunlu olarak) meydana gelen bilgiye”² zorunlu bilgi denmektedir. Zorunlu bilginin oluşumunda bir akıl yürütmenin payı yoktur. Aksine zihinde bir gayret olmaksızın tabii ve zorunlu olarak meydana gelmektedir. Zorunlu bilgiyi Bekir Topaloğlu altı kısma ayırmaktadır.

1.6.2.1.1. Bedihiyyat

Aklın kendi kendine yönelmesiyle hemen meydana gelen, ilk bakışta hemen hâsıl olan bilgilerdir. Bir ikinin yarısıdır. Kül cüzden büyüktür gibi. Bu tür bilgilere evveliyat da denir.

Evveliyatı İbn Sina “başkaca hiçbir etken olmaksızın, insanın akli melekeleri aracılığıyla insan zihninde oluşan bilgileri ifade eden önermeler (kazyeler) ya da öncüllerdir (mukaddimeler)”³ diye tanımlamaktadır.

1.6.2.1.2. Fıtriyât

Aklın basit bir kıyasla vardığı hükümdür. Örneğin “dört sayısı çifttir” gibi. Burada akıl basit bir kıyasla dört ve çift mefhumlarını bir arada düşünerek bu hükme varabilir.

¹ Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, Beyan Yay., İstanbul 1997, s. 111.

² Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, s. 70.

³ İbn Sina, *en-Necat*, s. 64.

1.6.2.1.3. Müşahedeler

İç ve dış duyuların verdiği bilgilerdir. Dış duyulardan gelen bilgiler, ateş yakıcıdır, gibi. İç duyuların verdiği bilgiler açlık, susuzluk, öfke gibi. İç duyulardan gelen bilgilere vicdaniyat da denir.¹

1.6.2.1.4. Tecrübeler

Dış duyular vasıtasıyla yapılan mükerrer duyuların doğurduğu bilgidir. Sert bir cisimle dövmek ağrı vericidir gibi ifadeler buna örnek gösterilebilir.²

İbn Sina bunu mücerrebat olarak nitelendirmekte ve şöyle tanımlamaktadır. Mücerrebat, bir hususla ilgili olarak bir şeyin çok defa tekrarlanmasından duyular ve akıl yürütmenin ortaklaşa ulaştığı sonuçlardır.³

1.6.2.1.5. Mütevâtürât

Defalarca işittiğimiz haberlerdir. Görmediğimiz bir şehrin varlığını mükerrer işitmek suretiyle kabul edişimiz gibi.

İbn Sina mütevatirâtı şöyle tanımlamaktadır: Değişik bir maksatla yalan üzere anlaşmaları mümkün olmayan topluluğun rivayetidir. Buna bazı şehirlerin ya da ülkelerin varlığını görmememize karşın bilmemiz ve bunu tasdik etmemizi örnek gösterebiliriz.”⁴

1.6.2.1.6. Hadsler

Basit bir müşahade ile hemen neticeye varma yolu, mukaddimelerden neticelere süratle intikal veya mukaddimelerle neticelerin aynı zamanda zihne gelişi demektir. Ayın aydınlığı güneştedir, bulutun çıkması yağmurun yağacağını gösterir, kâinatta müşahade edilen nizam yaratıcısının engin ilmini gösterir, gibi önermeler buna örnek olarak zikredilebilir.⁵

Bu sınıflandırmalardaki zorunlu bilgilerin kaynakları, akıl, haber ve hislerdir. Bu bilgiler aklın, doğru olduğu konusunda hiç şüphe etmediği bilgilerdir. Yine akıl bu

¹ Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, s. 70-71.

² Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, s. 70-71.

³ İbn Sina, *en-Necat*, s. 61.

⁴ İbn Sina, *en-Necat*, s. 61.

⁵ Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, s. 70-71.

bilgileri elde etmek için istidlale başvurmamaktır. Yani insan tarafından talep ya da bir çaba gerekmeden doğrudan meydana gelmektedirler.¹

Îcî zarûrî bilgiyi üçe ayırmaktadır. Bunlar, Vicdaniyyat, hissiyat ve bedihiyyat. O vicdaniyyat ile açlık, korku, sevinç gibi duyuları; hissiyat ile havas-ı selime dediğimiz beş duyuyu; bedihiyyat ile de insanın bütünü parçasından büyük olduğunu dolaysız olarak bilmesi gibi aklî apaçıklığı kastetmektedir. Zarûrî bilgi hususunda dört farklı tutumun olduğundan bahseden Îcî bunları şöyle sıralamaktadır: Birincisi, Zarurî bilgi türlerinin tamamını kabul edenler. İkincisi, zarurî bilgi türlerinde yalnızca hissiyatı reddedenler. Buna örnek olarak Eflatun’u göstermektedir. Zira Eflatun duyuların verilerinin yanıltıcı olduğunu, doğru bilgiye ancak akılla ulaşılabileceğini iddia etmektedir. Üçüncüsü bedihiyatı reddedenler. Bunlar bedihiyyatın, hissiyatın bir alt bölümü olabileceği ancak hissiyattan daha zayıf olduğunu iddia etmişlerdir. Dördüncüsü ise bütün zarûrî bilgilerin tamamını inkâr edenlerdir. Bunlara örnek olarak sofistleri göstermektedir. Esasen sofistler bilgiyi inkâr etmektedirler.²

İbn Hazm bazılarının yalnızca zarûrî bilgiyi kabul ettiklerini, bazılarının yalnızca iktisabî bilgiyi kabul ettiklerini, bazılarının her ikisini de kabul ettiğini zikretmektedir. Ona göre insan doğduğunda hiçbir şey hakkında bilgi sahibi değildir. Buna delil olarak “Allah sizi annelerinizin karnından hiçbir şey bilmiyor halde çıkarttı”³ ayetini göstermektedir. İbn Hazm’a göre bütün bilgiler kesbe dayanmaktadır. İnsan doğumundan itibaren öğrenmeye başlar. Bu bilgilerin tamamı iktisabî bilgi olmaktan çıkıp zarûrî bilgi haline dönüşür. Çünkü insan kesin bilgiyi nefsinden söküp atamaz.⁴ İbn Hazm’ın sözlerinden anlaşıldığına göre Onun zaruri bilgidен kastı insanın varlığından ve doğruluğundan hiç mi hiç şüphe etmediği bilgilerdir. Bu bilgiler insan zihnine kazanmış ve insanın zihninde zorunlu olarak bulunan bilgilerdir. Ancak O, doğuştancı bilgi teorisini de reddetmektedir.

Taftazanî, zarurî bilginin iki özelliğine dikkat çekmektedir. Birincisi “Kulun iradesinin ve çalışmasının tesiri olmaksızın bizzat Allah Teâlâ’nın insan nefsinde icad ettiği”⁵ bir bilgi oluşudur. Bu özelliğiyle zaruri bilgi insanın gayreti olmaksızın ilahî bir vehb ile insan zihninde varlık kazanmaktadır. Taftazanî’nin sözlerinde, bu özelliğiyle zaruri bilginin, Allah tarafından insan nefsinde doğum öncesi mi, yoksa doğuştan sonra

¹ Halife Keskin, *Bilgi Teorisi*, s. 121.

² Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 14-21.

³ Nahl, 16/78.

⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, C. V, s. 108-109.

⁵ Taftazanî, *Şerhü’l-Akâid*, s. 120.

mı icad edildiği hususunda net bir tutum bulunmamaktadır. Zaruri bilginin ikinci özelliği ise iktisabî ya da nazarî bilginin zıddı olarak kullanılan, “düşünmeye ihtiyaç göstermeden ilk nazarda hâsıl olan bilgi”¹ oluşudur.

Razî ise bütün bilgilerin zorunlu olduğunu iddia etmektedir. Onun zorunluluk terimiyle kastı bilginin kesinlik ve doğruluk değeri ile ilgilidir. Ona göre bilgi ya başlangıçta zorunludur. (Evveliyat veya bedihiyyat dediği bilgiler ilk başta insan zihninde apaçık olarak bulunan bu tür zorunlu bilgilerdir) ya da bu başlangıçta zorunlu olan bilgilerin gerekleridir.² Kısacası bir yargı kesinlik ve doğruluk kazanmışsa o bilgidir. Eğer bir şey bilgi ise doğrudur. Öyleyse bilgi olan her şey zorunludur.

Sırrı Giridî de zorunlu bilgiyi “ hislerin katkısı olmaksızın sırf akıl ile ve apaçıklık ile meydana gelen bilgi”³ olarak tanımlamıştır. O bu tanımıyla zorunlu bilgide hisleri devre dışı bırakmaktadır.

1.6.2.2. Kesbi Bilgi (İktisabi Bilgi)

Bu tür bilgi insan iradesi ile meydana gelen bilgidir. Bazı Ehl-i Sünnet kelimcilerinin hâdis bilgiyi zaruri ve iktisabi bilgi diye ikiye ayırmalarının nedeni ef’al-i ibad konusundaki tutumlarından kaynaklanmaktadır. Beşeri bir eylem olan bilme eylemi nasıl meydana gelmektedir? Başka bir ifadeyle insan zihninde bilgi nasıl meydana gelmektedir? Bu soruları şöyle cevaplamışlardır: “İnsan iki şekilde bilir. Birincisi, insanın herhangi bir talebi, gayreti ve iradesi olmaksızın insan zihninde Allah’ın icad ettiği bilgi ki buna zaruri ve ıztırari bilgi denir. İkincisi ise kulun kazanması vasıtasıyla Allah Teâlâ’nın insanda icad ettiği bilgidir.”⁴ Yani kulun kesbi Allah’ın icadı ile meydana gelen bilgiye iktisabi bilgi denir.

Bilme fiili, insana ya zorunlu olarak nispet edilmekte (hiçbir irade ve çaba olmaksızın Allah’ın yaratması şeklinde) ya da kesb yoluyla nispet edilmektedir. İlimde kesbden maksat, insanın bilgi elde etme vasıtalarına doğrudan başvurusudur.⁵ Cürcânî de iktisabi bilgiyi, bilgi elde etme vasıtalarına başvurarak elde edilen bilgi olarak tanımlamaktadır.⁶

¹ Taftazanî, *Şerhü’l-Akâid*, s. 121.

² Razî, *Muhassal*, s. 98.

³ Sırrı Giridî, *İlm-i Kelâm’ın Özü*, s. 43.

⁴ Taftazanî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 120.

⁵ Taftazanî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 120.

⁶ Ali b. Muhammed el-Şerif el-Cürcânî, *Kitabü’t-Ta’rîfat*, Dar’un-Nefes, 1. Baskı, Beyrut 2003, s. 234.

İktisabi bilgiyi elde etme vasıtaları üçtür. Sağlam duyu organları, doğru haber, nazari ve istidlali akıl.¹ Duyu organları ve haberin kaynaklık ettiği bilgiler hem zaruri hem de kesbi bilgi olabilmektedir. Bunun nedeni ise bilginin elde ediliş şekliyle alakalıdır. Örneğin bir yemeğin ekşi olduğunu yeme esnasında herhangi bir çaba göstermeksizin tatma duygusu aracılığıyla zorunlu olarak öğrenebiliriz. Bu yolla öğrendiğimiz bilgi zaruridir. Zira burada bizim çabamız ve irademiz söz konusu değildir. Ancak doğada yetişen bir bitkiyi araştırırken onun rengini, kokusunu, tadını araştırıp zehirli ya da zehirsiz olduğunu öğrenmemiz kesbi bilgidir. Çünkü bu bilgileri edinmek için irademizi kullanarak çaba harcamış bulunuyoruz. Böylece ortaya koyduğumuz bilgi de kesbi bilgi olmaktadır.

Aynı durum haber kaynaklı bilgiler için de söz konusudur. Örneğin Sidney adında bir kentin varlığını herhangi bir güvendiğimiz kaynaktan, hiç sorgulamaksızın öğrenebiliriz. Bu yolla öğrendiğimiz bilgi zaruri bilgi olmaktadır. Çünkü bu bilgiyi herhangi bir irade, talep ve gayret olmaksızın öğrenmiş bulunmaktayız. Ancak Avustralya'yı araştırırken Sydney kentini öğrenmemiz, yine Sydney ile ilgili bilgileri araştırarak elde ettiğimiz bilgi kesbi bilgi olmaktadır.

Bazı kelimacılar kesbi bilgi yerine istidlali ve nazari bilgi kavramını kullanmışlardır.² Ancak Taftazani'nin işaret ettiğine göre iktisabi bilgi kavramı, istidlali bilgi kavramından daha kapsamlıdır. Zira sadece delile başvurma sonucu hâsıl olan bilgiye istidlâlî bilgi denmektedir. Bu duruma göre istidlali olan her bilgi aynı zamanda iktisâbîdir. Ancak iktisabi olan her bilgi istidlali bilgi değildir. Mesela, irade ve ihtiyar ile bakmak ve bir şeyi görmek sonucu hâsıl olan bilgi iktisabi bilgi olmakla birlikte istidlali bilgi değildir.³

Bazı kelimacılarca istidlali bilgi ile nazari bilgi aynı anlamda kullanılmıştır.⁴ Cürcânî nazari, inanç, zan ya da bilgiye ulaştıran düşünce olarak tanımlamıştır.⁵ İzmirli İsmail Hakkı ise neticeye varmak için varılmak istenen sonuçla ilgili bir takım işleri tertip etmektir⁶ diye tanımlamaktadır. İstidlal ise medlulü (ispat edilmek isteneni) ispat etmek için bir takım deliller oluşturmaktır.⁷ Bakıllani nazari ve istidlali bilgiyi şöyle

¹ Taftazani, *Şerhu'l-Akâid*, s. 120-121.

² Bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, C. I, s. 58.

³ Taftazani, *Şerhu'l-Akâid*, s. 120.

⁴ Bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, C. I, s. 58.

⁵ Cürcânî, *Ta'rifat*, s. 333.

⁶ Bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, C. I, s. 58.

⁷ Cürcânî, *Ta'rifat*, s. 75.

açıklamaktadır: “O, araştırılan konuyu düşünerek ya da tezekkür ederek, istidlal sonucu meydana gelen bilgidir.”¹

İstidlali bilgi üç şekilde meydana gelmektedir. Birincisi, külliden cüziye intikal yoluyladır. Buna ta’lil veya kıyas (tümdengelim) denir. İkincisi, cüziden külliye intikal yoluyladır. Buna istikra (tümevarım) denir. Üçüncüsü ise (tikelden tikele) cüziden cüziye intikal yoluyladır. Buna ise temsil (analoji) denir.² Bu üç metoda klasik mantıkta induksiyon, dedüksiyon ve analoji adı verilmektedir.³

Nazari ve istidlali bilgi bir tür akıl yürütmeye dayanmaktadır. Akıl yürütme dediğimiz zihni faaliyet kapsamında kelimcilerce birçok yöntem uygulanmıştır. Esasen kelam ilminin amacı özetle bir takım akıl yürütmeler neticesinde İslam’ın temel iddialarını ispat etmektir. Bu zaviyeden bakıldığında mütekellimînin başvurduğu ana yöntem istidlal ve nazardır. Ayrıca kelam disiplini çerçevesinde üretilen bilgi birikiminin tamamına yakını nazari ve istidlali bilgidir. Kelam ilmi bu karakteristik özelliği nedeniyle, İlmü’n-Nazar ve’l-İstidlal diye de adlandırılmış, ayrıca kelimciler da Ehl-i Nazar ve İstidlal olarak nitelendirilmiştir.⁴

Delil ve istidlal kavramlarını çalışmamız gereği detaylıca incelediğimizden

şimdilik bu kadarıyla yetineceğiz. Ancak nihai olarak belirtmemiz gerekir ki

epistemolojide iktisabi ya da nazari ve istidlali bilgi öncelikli olarak önem arz

etmektedir. Çalışmamız olan delil konusu esasen bu bilginin temellendirilmesi

meselesidir.

¹ Bakıllani, *Temhid*, s. 27.

² İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, C. I, .58.; ayrıca bkz. Sırrı Girîdî, *İlm-i Kelamın Özü*, s. 45.

³ Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 104.

⁴ Metin Yurdagür, “Ehl-i Nazar”, *DİA*, İstanbul, 1994, C. X, s. 519.

İKİNCİ BÖLÜM

DELİL VE DELİLLE İLGİLİ KAVRAMLARIN ANALİZİ

Delil, “yol göstermek, istikamet belirtmek, irşad etmek” anlamlarına gelen delalet kökünden türemiş¹ ve mübalağa ifade eden bir sıfat olup yol gösteren, doğru yola ve sonuca götüren, irşad eden mürşid anlamlarına gelmektedir.² Delil kelimesi kendisiyle aynı kökten olan dâl anlamında belirti, işaret, kanıt, emare, alamet, rehber anlamlarına da gelmektedir.³

Delil ile aynı kökten gelen medlul, istidlal, dâl, delalet gibi kavramların kavramsal çerçevesini belirlemek için bu kavramların da analiz edilmesi gerekmektedir. Ayrıca delil kavramıyla yakın ilişkili olan ancak kökenleri itibarıyla başka köklerden türeyen hüccet, burhan gibi kavramların analizleri de araştırmamız açısından önemlidir. Biz bu bölümde bu kavramların analizlerini yapmayı hedeflemekteyiz.

Delil kavramı özellikle kelim, fıkıh usulü, beyan ilmi ve mantık bilimlerinde merkezi bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Esasen bu kavram sosyal bilimlerden fen bilimlerine kadar geniş bir yelpazede bir metodoloji kavramı olarak kullanılmaktadır.

Kelamda, delil kavramı, başta Allah’ın varlığı, birliği olmak üzere İslam dininin temel iddialarını ispatlamak için ortaya konan kanıtları, doğru bilgiye ulaşmak için kullanılan argümanları düzenlemek gibi konularda kullanılmaktadır.

2.1. İlk Dönem Ehl-i Sünnet Kelamcılarında Delil

Kelam tarihinde delilden metodolojik bağlamda bahseden ilk eser, Maturidiye mezhebinin kurucusu olarak da bilinen Ebu Mansur el-Maturidî’nin Kitabı’t-Tevhid’idir. Maturidî bu eserde “dini delile dayanarak bilmenin gerekliliği” adı altında başlık açmış ve bu konuda şunları zikretmiştir:

“İnsanların mezheplere ve dinlere bağlanma hususunda farklı tutumlar sergilediklerini, din benimsemekte ayrılığa düştükleri halde, herkesin kendisinin tuttuğu

¹ Ebü'l-Beka Eyyub bin Musa el-Hüseyni el-Kefevi, *el-Külliyat Mu'cem fi'l-Mustalehat ve'l-Furuku'l-Lugaviyye*, Müesseretü'r-Risale, 2. baskı, Beyrut 1993, s. 439; Ragıb el-İshfani, *el-Müfretad fi Garibi'l-Kur'an*, Darü'l-Ma'rife, 4. baskı, Beyrut 2005, s. 177.

² Cürcani, *Ta'rifat*, s. 1.

³ Ebu'l-Fadl İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut 1956, D. L. L. Maddesi.

yolun hak, diğerlerinin ise batıl olduğu noktasında ittifak ettiğini görmekteyiz. Ayrıca onların tamamı yollarından yürünmesi gereken geçmiş büyüklerin bulunduğunu da ittifakla kabul ederler. Bu realite karşısında körü körüne başkasına inanmanın (taklit), sahibinin mazur görülemeyecek hareketlerinden biri olduğunu kanıtlamaktadır. Çünkü kendisi gibi bir diğeri de tam aksi kanaati benimseyebilmektedir. Burada göze çarpmak farklılık sadece benimseyen grupların sayısının fazla olabilmesidir. Şu var ki inanç ve telakkinin kaynağını oluşturan kişi, iddiasının doğruluğunu kanıtlayan ve akla hitap eden karşı durulmaz bir delile sahip bulunuyorsa durum değişir. Bu sebeple, irdelenmesi gerekli dini hususlarda kimin mercii bu zat (peygamber) ise o hak yoldadır. Aslında herkes bu zatın benimsediği din çerçevesinde hakkı arayıp tanımak mecburiyetindedir. Bir bakıma doğruluğunu kanıtlayan delillerin mevcudiyeti ve hakkın kendi lehine şahadet etmesi sebebiyle bu zatın benimsediği din diğer bütün din saliklerini inhisarına almış durumdadır.”¹

Maturidi, eserinin bu ilk bahsinde, delil kavramını tanımlamaya kalkışmamış öncelikli olarak bu kavramın anlamının malum olduğunu farz ederek yalnızca delilin fonksiyonalitesine değinmiştir. O, ilmi tartışmalardan toplumda dini sahadaki fikir ve tutum ayrılıklarına kadar olan geniş bir alanda bilginin ve tutumun doğruluğunun tespitinde ölçü ve hakemliğin yalnızca kesin delil diye adlandırdığı kavramın ifade etmiş olduğu gerçekliğe ait olduğunu iddia etmektedir. Maturidi’nin bu yaklaşımı kendinden sonraki İslam ilimleri çalışmalarına da metodolojik açıdan ışık tutmuştur. Özellikle kelam ilminde (ki kelam İslam’ın temel iddialarının ispatını gaye edinmiştir) bu bahsettiğimiz yöntem ve ilmi kaygının kritik ve göz ardı edilemez bir önemi vardır.

Maturidi eserinde delilin olması gereken iki temel özelliğinden söz etmektedir. Bunların birincisi delilin akla hitap etmesidir. Bu konuda karşımıza bilginin doğrulanmasında delilin akılsal fonksiyonalitesi sorunu çıkmaktadır. Maturidi’ye göre delil ile medlul arasındaki delalet bağı kuracak olan ve bu delalet bağ neticesinde bilgi üretecek ya da bilgiyi yanlışlayacak olan akıldır. Bilgi oluşumunun tüm aşamalarında akıl bilfiil merkezi rol oynamaktadır. Ayrıca akıl istidlal sürecinin tamamının işleyişini kontrol edip yönetmektedir.

Ona göre delilin sahip olması gereken diğer bir özellik ise; karşı konulamayacak derecede güçlü ve kesin olmasıdır. Bu açıdan bilginin doğru kabul edilebilmesi için

¹ Ebu Mansur el-Maturidi, *Kitabü’t-Tevhid Tercümesi*, (Ter. Bekir Topaloğlu), İsam Yay., 3. baskı, Ankara 2005, s. 3.

dayandığı delilin karşı konulamayacak derecede güçlü ve kesin olması, onun gerçeklikle olan uyumunu ifade etmektedir.¹

Bakillani Kitabü't-Temhid'de delili şöyle tanımlamaktadır. “Delil duyulara gizli olanın ve zorunlu olarak bilinmeyenin bilgisine ulaştırıcı yol göstericidir. Emârelerden kurulan duygular ve zorunlu olarak bilinmeyen şeylerin bilgisine ulaşmaya imkân veren imâ ve işaretlerden elde edilen şeydir. Bundan dolayı bir kavmin lideri, onların yerini bilmeye imkân sağladığı için Araplar tarafından hırsızların izleri; yollara dikili nişan ve alametler, yol gösterici yıldızlar, bilgisini araştırdıkları şeyin bilinmesine imkân sağladıkları için delil olarak isimlendirilmişlerdir. Bilinmeyenin bilgisine ulaşmaya imkân sağlayan emare ve işaretleri diken kimse de mecazî olarak, delil diye adlandırılmıştır. Gerçek anlamda delil ise, keşfedilmiş istinbat edilmiş şeylerin bilgisine ulaşmaya imkân sağlayan durum alamet ve işaretlerden hareketle, duyu ve zorunlu bilgilerle bilinmeyenin bilgisine ulaşmayı sağlayan sebeplerdir. İşte durumunu açıkladığımız bu (gaybın bilgisine ulaşmaya imkân sağlayan sebepler) diye açıkladığımız delil, delalettir. Kendisiyle delil getirilen (müstedel bih) şeydir. Ve o ayrıca kanıttır.”²

Bakillani, Kitabü'l-İnsaf'da delili “Zaruri olarak bilinmeyenlerin bilgisi hususunda bize doğru bir bakış açısı sağlayan şeydir” diye tanımlamıştır.³ O, bu tanımlarda delil kavramının fonksiyonunun alanını zaruri bilgi alanının dışında tutmaktadır. Nitekim zikrettiğimiz ilk tanıma göre delil, insanın duyularıyla ya da zorunlu olarak elde ettiği bilgi sahası içerisinde görülmemektedir. Bakillani yaptığı bu tanımlarda delil kavramına genel bir çerçeve çizmektedir. Ona göre delil kavramının ilk özelliği bilgiye götürme, ulaştırma ya da irşad edici vasfıdır. Burada hedef bilinmeyenin bilgisine ulaşmaktır. Bu yüzden Bakillani'ye göre delil iktisabi bilgi alanının bir kavramıdır.

Bakillani'nin yaptığı bu iki tanımda delilin gayesini, Temhid'de “Zorunlu bilgi dışındaki bilgilere ulaştırmak”; İnsaf'ta ise insana “Zaruri bilgi dışındaki bilgiler hususunda sahih bir nazar sağlamak” olarak açıklanmıştır. Bu ifadeler anlam itibarıyla yakın olmakla birlikte aralarında bazı nüanslar vardır. Onun ilk tanımında zikrettiği bilinmeyenin bilgisine ulaşma ya da ulaştırma gayesi, sonuçsal bir kaygıyı ifade

¹ Maturidi, *Kitabü't-Tevhid*, s. 3.

² Bakillani, *Temhid*, s. 33-34.

³ Bakillani, *İnsaf*, s. 15.

etmektedir. Bu, bilgi edinme sürecinin sonunda elde edilecek olan ürüne, sonuca ya da bilgiye yapılan bir vurgudur.

Onun diğer tanımında ise delilde gaye olarak “sahih nazar” kavramı zikredilmektedir. Bu tanımda ise delilde gaye açısından süreçsel bir kaygı söz konusudur. O nazar kavramını; nazari bilgiyi açıklarken şöyle tanımlamaktadır. “Nazari bilgi, meydana gelmesinde fikir ve akıl yürütmeye ihtiyaç duyulan bilgidir. Onun yolu ve yöntemi ise nazar ve delildir.”¹ Bu açıklamadan da anlaşılacağı üzere doğru bilgiye ulaşabilmek için akıl yürütme sürecinin doğru yönetilmesi gerekmektedir. Sahih nazar kavramı ise tam burada doğru yönetilmiş bir istidlal, istinbat süreci sonucu ulaşılan doğru bilgiyi ifade etmektedir. Dolayısıyla sahii nazar kavramında ağırlıklı olarak sürece vurgu yapılmaktadır.

Bakillani’nin tanımlarında delilin strüktürel analizinin de yapıldığını görmekteyiz. O yapısal açıdan bu kavramı geniş bir çerçevede ele almaktadır. Delili oluşturan unsurların neler olduğu konusunda, imâlar, işaretler, emarelerden tutun da mantıksal çıkarımlara kadar geniş alanda bir varlık sahasından söz etmektedir. Buna göre delil lafızlar, işaretler, imalar bizi bilgiye götürecek her şeydir. Ayrıca bütün bunların yanında ima, işaret ve emarelerden oluşan delillerin kombinasyon ve formülasyonu sonucu ortaya konan deliller sisteminin tümünü de delil olarak görmektedir.

Bakillani’nin tanımında delil başka bir açıdan sebep olarak değerlendirilmektedir. Burada ise karşımızda delilin, bilginin doğruluk ölçüsünün, onun yaslandığı sebebin (delil) gücü ve doğruluğu karşımıza çıkmaktadır. Bu bize olayların ya da tüm devinimlerin sebeplilik ilkesi çerçevesinde var olageldiğini ifade etmektedir. Konuyla ilgili başka bir gerçek ise sebeplerin her zaman sonuçlardan önce var olmasıdır. Yaşadığımız evrende sebepler zamansal olarak daima sonuçlardan önce gelmektedir. Kanaatimizce, Bakillani evrende epistemolojik anlamda bir sebeplilik yasasının varlığını hatırlatmaktadır.

Onun, yapmış olduğu ilk tanımdaki “hırsızların yerini bilmeye imkân sağladığı için Araplarca, hırsızların izleri delil olarak isimlendirilmiştir” şeklindeki ifadesinde ontolojik olarak hırsızla, onun izi arasında bir sebeplik bağının varlığı zikredilmektedir. Esasen burada hırsız sebep, ona ait olan iz ise sonuçtur. Yani hırsız bulunduğu ortamı yürüyerek terk etmesi sonucu arkasında izler bırakmıştır. Böylece hırsızla ona ait iz

¹ Bakillani, *İnsaf*, s. 14.

arasındaki ontolojik bağ gerçekleşmiş olur. Epistemolojik anlamda delil bilgi bağı yani istidlal süreci ile ontolojik sahadaki sebep sonuç ilişkisi arasında bir paralellik mevcuttur. Kısacası izleri takip ederek onun sahibine ulaşabiliriz. Bu da bizi bilgiye ulaştıracak olan yoldur.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi varlık dünyasında olaylar, hep sebepten sonuca doğru akıp giden bir süreç şeklinde gerçekleşmektedir. Aynı zamanda sebep daima sonucundan önce gelmektedir. Ancak Bakıllani'ye göre istidlal süreci bunun tam aksine işlemektedir. İstidlal sürecinde sonuçtan hareketle sebebe doğru işleyen bir süreç söz konusudur. Örneğin; ontolojik evrende hırsızın izi sonuçtur, hırsız ise sebeptir. Epistemolojik olarak istidlal sürecinde daha önce sonuç olarak zikrettiğimiz izler delil olma vasfı nedeniyle sebeptir. İzlerden hareketle hırsıza ulaşmak ise bir istidlal sürecidir. Kendisine ulaşılan hırsız ise sonuçtur. Gördüğümüz gibi Bakıllani'nin sisteminde varlık dünyasındaki süreç ile delalet süreci arasında ters-paralellik söz konusudur.

Bu tanımlarda onun mecazi delil kavramı da dikkati çekmektedir. Tanımda “Bilinmeyen bilgisine ulaşmayı sağlayan emare ve işaretleri diken kimse de mecazi delil diye adlandırılmıştır.”¹ diye yer alan ifadede esasen kişilerin de mecazen delil olabileceğine temas edilmektedir. Bu yaklaşımı benzer olarak daha önce Maturidi'de de görmüştük. O peygamberleri delil olarak nitelendirmekte ve onlara tabi olmayı ahlaki ve mantıki bir gereklilik olarak görmekteydi.

Son olarak Bakıllani delil kavramının delalet, kendisiyle delil getiren (müstedel) ve hüccet ile aynı anlamda olduğunu iddia etmektedir.

Cüveyni ise delili “Zaruri bilgi sahasının dışındaki bir alanda bilinmeyenler hakkında sahih bir nazarla kendisiyle bilgiye ulaşılan şeydir.”² diye tanımlamaktadır. Cüveyni de bu tanımda delil kavramına geniş bir çerçeve çizmiştir. Onun tanımının iki temel boyutu vardır. Bu iki boyut da Bakıllani'nin tanımında kendine yer bulmuştur. Bunlardan birincisi, kendisiyle bir bilgiye ulaşmak üzere yola çıkılan bir delalet sürecidir. Burada delil kavramının bir nazar ya da istidlal süreci içinde kullanılabileceği vurgulanmaktadır. İkincisi ise bu sürecin yani istidlalin zorunlu bilgi alanının dışında görülmesidir.

¹ Bakıllani, *Temhid*, s. 34.

² Cüveyni, *İrşad*, s. 9.

2.2. Gazali ve Sonrası Kelamcılarda Delil

İslam düşüncesinde kelam geleneğinin önemli isimlerinden biri olan Gazali, özellikle kelamın yöntembilimsel açıdan çerçevesini genişletmeye çalışmıştır. Onun bu çaba çerçevesinde bilhassa İslam filozoflarından etkilendiğini düşünmekteyiz. Gazali'nin düşüncesinde özellikle İslam filozoflarından İbn Sina'nın önemli etkisinin olduğunu görmekteyiz. Örneğin epistemoloji ile ilgili Gazali ve İbn Sina hakkında yapılmış bazı çalışmalar gösteriyor ki Gazali'nin bilgi meselesini ele alış tarzı, kullandığı kavramlar ve yaklaşım tarzı İbn Sina ile paraleldir.¹

Gazali'nin ilmi yaşamından da anlaşılacağı üzere o İslam felsefesi üzerine geniş tetkikler yapmış ve bu konudaki görüş ve eleştirisini, Mekasidu'l-Felasife, Tehafütü'l-Felasife ve el-Munkiz min'ed-Dalal adlı eserlerde dile getirmiştir. Ayrıca İslam düşüncesine ilk olarak İslam filozoflarının dâhil ettiği klasik mantık konularına yer verdiği Mi'yarü'l-İlm adlı eserini de telif etmiştir. Gazali'nin mantık bilgi ilişkisi hakkındaki fikirlerini incelediğimizde de İbn Sina ile paralellikler görmekteyiz. Esasen Gazali İslam düşünce tarihinde, İslam filozoflarına olan eleştirisiyle bilinmektedir. O Tehafütü'l-Felasife, Makasidü'l-Felasife² ve el-Münkız mine'd-Dalal³ adlı eserlerinde felsefecilere yönelik eleştirilerini yöntemsel açıdan değil, ulaştıkları sonuçlar açısından dile getirmektedir.

Gazali İslam filozoflarını yirmi konuda şiddetle eleştirmiş hatta bunlardan üçünde onları tekfir etmiştir. Bunlar, haşrın cismani oluşu meselesi, Allah'ın yalnızca küllileri bileceği cüz'ıyyatı bilemeyeceği sorunu ve Âlemin ezeli olduğu iddialarıdır. O bu konuda, İslam filozoflarını⁴ “mantıkta şart koştukları burhanlara sadık kalmadıkları” hususunda itham etmektedir. Okumalarımızdan çıkardığımız kadarıyla Gazali bilhassa Farabi ve İbn Sina'yı yöntemsel açıdan eleştirmemiştir. Aksine metodolojik açıdan onları takip ettiğini söyleyebiliriz.

Delil kavramı Gazali'nin yöntem ve sisteminde merkezi yer teşkil etmektedir. O bu kavramı mantık-kelam intibakında da kullanmıştır. Bu bakımdan Gazali klasik mantığın kelama dâhil olma sürecini başlatan bir düşünür olarak görülmektedir.

¹ Bilgi için bkz. İ. H. Aydın, *İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi*, s. 144-165.

² Ebu Hamid el-Gazali, *el-Kıstasü'l-Müstakim*, Darü'l-Meşrik, 3. baskı, Beyrut 1982, s.23-25.

³ Ebu Hamid el-Gazali, *el Munkiz Min'ed-Dalal*, Darü'l-Cebel, 1. baskı, Beyrut 2003, s. 64-79

⁴ Gazali, *Dalaletten Hidayete*, s. 54-55.

Delil mefhumu ile ilgili Gazali, hüccet, burhan, delil ve dalalet kelimelerini kullanmaktadır. O sisteminde bu kelimelere farklı anlamlar yüklemektedir. Biz bu kavramları ayrı ayrı inceleyeceğiz.

2.2.1. Hüccet

Sözlükte delilin eş anlamlısı¹ “apaçık delalet,² iddia edilenin doğruluğuna kanıt³” anlamlarına gelmektedir. Hüccet kelimesi Arapça hacc kökünden türemiştir. Hacc kelimesi ise ziyaret kastıyla yönelmek⁴ anlamına gelmektedir.

Hüccet kelimesi Kur’an’da yedi yerde isim anlamıyla kullanılmaktadır. Kur’an’da hüccet kelimesi delil getirme⁵, muarızın delilini reddedip onunla tartışmaya girişmek (ihticac)⁶, hüccetü’l-baliga hedefe ulaşan asıl delil anlamlarına gelmektedir. Yine Kur’an’da Allah’ın insanlara gönderdiği peygamberler Allah’ın hüccetleri olarak tanımlanmıştır. Ayrıca inkârcıların öne sürdükleri iddialarını kanıtlayıcı nitelikte sayılmamış, hakkında hiçbir bilginin bulunmadığı konularda istidlalde bulunmak isabetli ve kesin bilgiye dayanmayan hüccetlere değer atfedilmemiştir.⁷ Kur’an’da hüccet kelimesi, ikna edici olsun olmasın, kesin ya da kesin olmayan bütün kanıtlara verilen genel bir addır. İşte bu bağlamda peygamberlere de hüccet denilmektedir.

İslam yaşam ve bilim geleneğinde hüccet kavramı birçok alanda kullanılmıştır. Örneğin İslam hukuk literatüründe hüccet “bir davanın sıhhatine delalet eden şey”⁸ demektir. Osmanlı hukuk sisteminde bu kavrama iki farklı anlam yüklenmiştir. Birincisi, şahitlik, ikrar, yemin ve yeminden nükûl gibi bir davayı ispata yarayan hukuki delillerdir. Mecelle’de “beyyine hüccet-i kaviye demektir”⁹ ifadesi bu anlamdadır. İkincisi kadı huzurunda taraflardan birinin ikrarını, diğerinin bu ikrarı tasdikini içeren ve bir hüküm ihtiva eden hususlara dair düzenlenmiş belgelere verilen addır. Bu tür belgelerin üst tarafında “kadı”nın imzası ve mührü bulunur. Hüccet asıl bu belgeler için terim olarak kullanılmıştır. Genellikle her iki anlamı ifade eden belgelere de

¹ et-Tehanevi Muhammed Ali b. Ali, *Keşşafü Istılahatı'l-Funun*, Kahraman Yay., İstanbul 1984, C. II, s. 285.

² Ragıb el-İsfehâni, *Müfredat*, s. 115.

³ Cürçânî, *Ta'rifat*, s. 145.

⁴ Ragıb el-İsfehâni, *Müfredat*, s. 115.

⁵ Nisa, 4/165.

⁶ Şura, 42/115.

⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Hüccet”, *DİA*, C. XVIII, s. 445.

⁸ Cürçânî, *Ta'rifat*, s. 145.

⁹ *Mecelle*, madde 1676.

gerektiğinde bir hakkı ispat edici delil olarak kullanabilmeleri dolayısıyla hüccet¹ denilmiştir.

Hadis literatüründe ise hüccet bir ravinin delil sayılacak derecede güvenilir olması demektir. Hüccet olan bir ravî, dini ve ilmi yönden güvenilir olduğu için gerek rivayet ettiği hadisler gerekse raviler hakkında yaptığı değerlendirmeler, başka bir destekleyici rivayete gerek duyulmadan delil olma özelliği taşır. Hüccet sayılan ravilerin rivayetleri birinci derece sahih hadislerdir.²

Rasul-i Ekrem'in vefatından sonra Hz. Ali'nin halife olması gerektiği düşüncesi etrafında birleşen siyasi gruplar bu düşüncelerini dini açıdan temellendirmeye çalıştıkları II. yüzyılın ortalarından itibaren hüccet kelimesini, sözlük anlamının dışında da daha çok imam ya da mehdi manasında kullanmaya başlamışlardır.³ Bu dönemden itibaren Şia geleneğinde hüccet kelimesi bazen on iki imam bazen de Şii hadis ravileri için kullanılmıştır.

Ehl-i Sünnet geleneğinde ise İslam düşüncesine önemli katkılar sağlayan bazı ilim adamlarına hüccet adı verilmiştir. Örneğin İmam Gazali'ye "Huccetu'l-İslam" denmiştir. Maturidi, hüccet kelimesini Peygamberlerin vasfı olarak kullanmıştır.⁴ Müttekaddimun dönemi kelamcılarında Bakillani ise hüccet kavramını daha önce zikrettiğimiz gibi delil kavramıyla eş anlamlı olarak kabul etmektedir.⁵

Gazali hüccet kavramını bir mantık terimi olarak kullanmaktadır. O kıyas terimini tanımlarken hüccet çeşitlerinden olarak ifade etmektedir. Ardından hücceti "Tasdiki bilgilerden ispata ihtiyaç olanları ispat eden şeydir"⁶ yani kanıttır diye tanımlamıştır. Esasen Gazali hüccet kavramını bir itibarî akıl yürütme olarak görmektedir. Akıl yürütme ise zihnî bilinenlerden hareket ederek bilinmeyenlere ulaşma faaliyetidir. Kelam geleneğinde istidlal biş-Şahid ale'l-Gaib diye adlandırılan, bilinenlerden hareketle bilinmeyeni kanıtlama süreci de çokça başvurulan bir akıl yürütme şeklidir.

Gazali akıl yürütmeyi mantık ilkeleri çerçevesiyle sınırlandırmaktadır. O bu nedenle hüccetin üç farklı çeşidinden bahseder. Bunlardan birincisi, dedüksiyon / kıyas /

¹ Mustafa Oğuz-Ahmet Akgündüz, "Hüccet", *DİA*, C. XVIII, s. 446.

² Mücteba Uğur, "Hüccet", *DİA*, C. XVIII, s. 450.

³ İlyas Üzümlü, "Hüccet", *DİA*, C. XVIII, s. 451.

⁴ Maturidi, *Tevhid*, s. 3.

⁵ Bakillani, *Temhid*, s. 34.

⁶ Ebu Hamid el-Gazali, *Mi'yarü'l-İlm*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. baskı, Beyrut 1990, s. 111.

ta'lil / tümdengelim; ikincisi, endüksiyon / tümevarım / istikra ve cs, analogi/temsildir.

Gazali'ye göre bilgi tasavvur ve tasdikten ibarettir. Tasavvura tanımlarla, tasdiklere ise delillerle ulaşılmaktadır.¹ Bu nedenle onun sisteminde hcet, bilginin temellendirilmesi açısından önemlidir. Zira tasdiki bilgi diye adlandırdığı, önermelerle ifade edilen ve yargı bildiren bütün iddialara hcetle varılabilir. Bu bakımdan kelamın ispata gayret ettiğı İslam'ın temel iddiaları, rneğın "Allah vardır", "Allah birdir", "Allah yaratıcıdır" gibi önermeler tasdiki bilgi alanına girmektedir. O nedenle bütün bu İslam'ın inanç ilkeleri akıl yürütme (i'tibar, hcet) sonucu ispata muhtaçtır. Gazali mantık bölümleri içerisinde en çok kıyasa önem vermiştirt.²

2.2.2. Burhan

Burhan Arapça b.r.h. kökünden gelen fu'ln kalıbından türemiş bir kelimedir. Hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak kadar kesin delil, hcet, delalet anlamlarına gelmektedir.³ Kur'an'da sekiz yerde burhan kelimesi kullanılmaktadır. Kur'an'da doğru (hak) ile yanlışı (batıl) birbirinden ayıran kesin delil anlamında kullanılmıştır. Nisa 174. ayette "Ey insanlar size Rabbinizden apaçık bir delil geldi ve size apaçık bir nur indirdik" buyrulmaktadır. Bu ayette burhandan kasıt, ya içinde apaçık delillerin zikredilmesi açısından Kur'an'dır ya da insanlığa hakkı, hakikati açıklayan ve hak ile batılı birbirinden ayıran birisi olması nedeniyle Hz. Peygamberdir. Yine Kur'an'da Hz. Musa'nın Asa ve Yed-i Beyza (elinin bembeyaz parlayıp ışık saçması) gibi mucizeleri burhan olarak nitelendirilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamberle tartışan Yahudilerden ve Allah'la birlikte başka ilahlara da tapan müşrik ve putperestlerden bu konudaki iddialarını ispatlayacak burhanlar istendiğı bildirilmektedir. Bu itibarla "burhanın bütün şüpheleri ortadan kaldıracak açıklıkta ve itirazlara yer bırakmayacak kesinlikte bir delil olduğuna işaret edilmiş, dolayısıyla bir iddianın kabul veya reddedilmesi bu şekilde bir ispata bağlanmıştır."⁴

İslam düşünce geleneğine bu kavramı, Aristo'nun Organon adlı sekiz kitaptan oluşan mantık kitabının dördüncü kitabı olan II. Analitiklerin Arapçaya evrilmesi ile İslam filozofları kazandırmıştır. İbn Sina burhanı şöyle tanımlamaktadır: Düşünceyle

¹ İbrahim apak, *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, Elis Yay., 1. basım, Ankara 2005, s. 133.

² İbrahim apak, *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, s. 134.

³ İsfehani, *Müfredat*, s. 55.; Kefevi, *Kllyat*, s. 248-249, Tehanevi, *Keşşaf*, C. I, s. 324.

⁴ Yusuf şevki Yavuz, "Burhan", *DİA*, C. VI, s. 429.

kazanılan bilgi ile düşünsel bir çaba olmaksızın meydana gelen bilgi birincisi tasdik ikincisi tasavvur olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Düşünceyle kazanılan tasdik bir kıyasla meydana gelirken, düşünceyle kazanılan tasavvur bir tanımla meydana gelmektedir. Tasdikın bir kısım mertebeleri vardır: Bir kısım tasdikler kesin (yakînî) olup onunla birlikte ya bilfiil ya da fiile yakın bil kuvveyle yakîn inanca ulaşılır. İkinci inanç ise şudur. Tasdik edilen şey hakkındaki inancın ortadan kalkması mümkün olmadığında tasdik edilen şeyin bulunduğu durumda olmaması imkansızdır. Bir kısım tasdikler ise kesine benzer. Bu tasdikte ya tek bir inanca inanılır ve zikrettiğimiz ikinci inanca gerek bilfiil gerekse de fiile yakın bulkuvveyle inanılmayıp aksine ikinci inanca dikkat çekilecek olsa birinci tasdikın sağlamlığı ortadan kalkar; ya da ikinci inanca inanılsa bile bu inanç ortadan kalkabilir, fakat birinci inanç yerleşiktir ve onunla birlikte bilfiil onun çelişğinin mümkün olduğuna inanılmaz. Bunlardan başka bir kısım tasdikler ise iknaî ve zannîdir. Bu tasdik birinci inanca inanılması ve onunla birlikte ya bilfiil ya da fiile yakın bil kuvveyle birinci inancın çelişğinin mümkün olduğu şekilde ikinci bir inanca inanılmasıdır. Eğer bu ikinci inanca inanılmıyorsa bunun nedeni zihnin ona değinmemesidir. Oysa gerçekte o şey zannidir.

Kıyasların da (tasdiklerde olduğu gibi) mertebeleri vardır: Bir kısım kıyaslar kesin sonuç verir. Bunlar burhani (apodeitik) kıyaslardır. Bir kısım kıyaslar kesine benzer sonuç verir. Bunlar ya cedeli (diyalektik) kıyaslamalardır ya da sofistik ve mugalâtalı kıyaslardır. Bir kısım kıyaslar ise ikna edene galib zan oluşturur. Bunlar hatabî (retorik) kıyaslardır.¹

Görüldüğü üzere İbn Sina burhanı bir mantık kavramı olarak kullanmaktadır. Bu bağlamda ona göre kesin sonuca götüren kıyas burhanidir.

Cabirî İslam düşünce geleneğinde üç farklı bilgi sisteminin var olduğunu iddia etmektedir. Bunlar, burhan, irfan ve beyanî sistemlerdir. O bu üç geleneğin yöntemlerinin birbirinden farklı olduğunu ileri sürmektedir. Burhani bilgi geleneğinin İslam düşüncesindeki temsilcileri ona göre İslam filozoflarıdır. Ancak bu Aristo mantığının İslam geleneğine adaptasyonu ile gerçekleşebilmiştir. O burhan kavramını ve bu kavramla ifade ettiği burhani bilgi sistemini şöyle açıklamaktadır:²

Mantık, terminolojisi açısından “burhan” kelimesinin dar anlamıyla herhangi bir önermenin doğruluğunu, mantıki çıkarım yoluyla, yani aksiyomatik (bedihi) veya

¹ İbn Sina, *Kitabu's-Sifa*, s. 1-2.

² Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Kitabevi, 3. baskı, İstanbul 2001, s. 483-484.

doğruluğu daha önce ispatlanmış önermelerle zorunlu bir şekilde ilişkilendirmek suretiyle doğrulamak için yapılan zihni faaliyete verilen addır.

Açıktır ki biz burada kelimeyi ne mantıktaki terim anlamıyla ne de genel anlamıyla kullanıyoruz. Bilakis kelimeyi özel bir düşünce metodu olan ve aleme belli bir bakış açısıyla yaklaşan bir bilgi sistemine işaret etmek üzere kullanıyoruz. Kendi metodu dışında başka bir bilgi otoritesi kabul etmeyen ve ortaçağ boyunca Arap-İslam kültüründe beyani ve irfanî sistemin yanında kendine has tavırlar göstermiş olan bu bilgi sistemi, tamamen olmasa bile temelde Aristoteles'i kaynak olarak kabul etmiştir.¹

Cabirî, beyani, irfani ve burhani bilgi sistemini karşılaştırmalı olarak şöyle tanımlamaktadır: “Beyani sistem, İslam inancına veya daha doğrusu bu akidenin belli bir şekilde anlaşılan şekline hizmet eden bir âlem tasavvuru oluşturmak için nass, icma ve ictihadı temel kaynak otoriteler kabul ederken, irfan velayeti genel anlamda “keşf”i irfani bilginin birinci yolu olarak kabul edip Allah ile bir çeşit birliğe gitmeyi –ki bilginin konusu mutasavvıflara göre aslında budur – hedefler. Burhan ise sadece duyular, deney ve akli muhakeme gibi insan aklının tabii bilgi kaynaklarına dayanarak, kâinatın bütünü ve parçalarının bilgisini elde etmeye çalışır. Bu güçleri ayrıca, farklı fenomenlere bir birlik ve nizam getirmek ve yakini bilgiye ulaşmak için ısrarla gayret eden aklın arzularını tatmin edecek bir insicam ve tutarlılığı temin eden bir dünya inşa etmek için kullanılır.”²

Cabirî, beyani ekolü İslam kelam ve hukukçularının; irfani ekolü, mutasavvıfların; burhani ekolü ise İslam filozoflarının temsil ettiğini ifade etmektedir. Cabirî'nin yaklaşımına göre burhan kavramı, akli önceleyen bir tutumu gelenekleştiren, hayatı ve evreni bu yaklaşım çerçevesinde algılayan, anlayan ve anlamlandıran bir ekolu tanımlamaktadır.³

Gazali burhan kavramını kendi dönemine kadar oluşturulmuş felsefe ve mantık geleneği çerçevesinde açıklanmıştır. Ona göre burhan, mantıkta kıyas türlerinden biridir.⁴ Buna göre kıyas kavramı umumi, burhan ise hususi anlam ifade etmektedir.

Gazali'nin mantık bölümleri içinde en çok önem verdiği konu kıyastır. Bunun sebebi mantığın asıl konusunu kıyasın oluşturması diğer konuların ise kıyasa yardımcı konumda bulunmasıdır. Gazali diğer akıl yürütme biçimlerinden istikra ve temsilden

¹ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 483-484.

² Cabiri, *Arap-İslam Kültürü*, s. 484.

³ Cabiri, *Arap-İslam Kültürü*, s. 484.

⁴ Gazali, *Mi'yarü'l-İlm*, s. 41.

daha ziyade kıyasa önem vermiştir. O burhan olarak isimlendirdiği kıyas türünün Kur'an kaynaklı olduğunu ifade etmektedir.¹

İslam mantıkçıları, mantık kitaplarını tasdik türleri ve beş sanatla tamamlarlar. Tasdik türleri, bir hüküm vermeyi ve verilen hükmü, sabitlik, eminlik ve doğruluk bakımından incelemeyi konu edinir.² Beş sanat ise kurulan delilleri içerik ve doğruluk derecesine göre inceler. Mantıkçıların içerik ve doğruluk derecesine göre sınıflandırdığı beş sanat, burhan, cedel, hitabet, şiir ve safsatadır. Beş sanat şeyi bildirme, bir gerçeği gösterme daha doğrusu bilgi vasıtasıdır. Klasik mantıkçılar bu beş sanatın hepsinde zihni kıyası kullanır. Beş sanatın beşinde de kıyas kullandığına göre bunlar arasındaki fark kıyası meydana getiren öncüllerin tasdik türlerine göre farklı oluşlarındanır.³ Gazali de burhan kavramını, öncüllerinin hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak ölçüde kesin olmasını ve bu doğrultuda kıyasın sonucunun da aynı ölçüde kesinlik ifade etmesi şeklinde tanımlamıştır.⁴ Gazali bu şekilde tanımladığı burhanı mantık geleneğine uygun bir şekilde ikiye ayırır:

2.2.2.1. Burhan-ı Limmi (Burhan-ı İllet)

Gazali, Mekasidu'l-Felasife⁵ ve Mi'yarü'l-İlm adlı eserlerinde, bilgi elde etmek için dört temel sorunun olduğunu, bu dört sorunun cevabının ise bilgi olduğunu ifade etmektedir. Bunlar Arapça "hel", "ma", "eyyü" ve "lime"dir.

Arapça "hel" sorusu, cümlelerin sonuna ekleyerek sorduğumuz "-mıdır?, -midir?" soru anlamındadır. O "hel" sorusunun sorduğu bilgiyi iki bölümde incelemektedir. Birincisi; "Allah irade sahibi midir?" ve "Âlem hadis midir?" sorularında olduğu gibi, bir şeyin durumu konusunda sorulan sorudur. İkincisi, "Allah var mıdır?", "Boşluk var mıdır?" sorularında olduğu gibi bir şeyin var olup olmadığına yönelik sorudur.

Arapça "ma" sorusu Türkçe "nedir?" sorusuyla eş anlamlıdır. Bu soru ile edinilecek bilgi türünün iki şekilde olduğunu ifade etmektedir. Birincisi; örneğin birisi konuşması esnasında "akkar" diye bir sözcük telaffuz eder ve onu açıklamazsa, ona "akkar nedir?" sorusu sorulur. O da "Akkar içkidir" diye cevap verir. Bu örnekte olduğu gibi bir nesnenin ya da lafzın ne olduğunun cevabına ma'tuf sorudur. İkincisi, bir

¹ İbrahim Çapak, *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, s. 134.

² İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 203.

³ Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 183.

⁴ Ebu Hamid el-Gazali, *Makasidü'l-Felasife*, Matbaatü'l-Cebel, 1. baskı, Şam 2000, s. 59; *Mi'yarü'l-İlm*, s. 41.

⁵ Ebu Hamid el-Gazali, *Makasidü'l-Felasife*, s. 55; *Mi'yarü'l-İlm*, s. 232.

nesnenin özüne hakikatine ma'tuf sorulan “nedir?” sorusudur. Örneğin, “Akkar nedir?” sorusuna “Akkar, üzümünden imal edilen, sarhoşluk verici bir içkidir” diye cevap verilir. Bu “nedir” sorusu bir nesnenin özüne ve mahiyetine yöneliktir.

“Eyyü” sorusu Türkçe “hangi” sorusuyla anlamdaştır. Bu soru ise klasik mantıkta beş tümelden fasıl ve hassaya yönelik sorudur. Beş tümelden mantıkta ilk kez Porphyrios İsağoji adlı eserinde bahsetmiştir.¹ Kavramların en geneli olan bu beş tümel şunlardır.

- a. Cins: Müşterek vasıflara sahip olan kavramların bu özellikleri dolayısıyla kısaca altında türlerin sıralandığı terime cins denir.
- b. Tür: Cinsin kapsamına dahil olan terimler onun türlerini teşkil ederler. Tür cinsin altında bulunan, öz bakımından bağlı bulunduğu cinse kısmen özdeş olan genel kavramdır.
- c. Ayrım(fasıl): Cinsleri ve türleri birbirinden ayıran ana karakterlere ayırım denir.
- d. Hassa: Bir türe ait olup aynı cinsten diğer bir tür ve şahısta bulunmayan sıfattır. Hassa türün tali derecede vasıflarıdır.
- e. İlinti: Fertlerde geçici olarak bulunmakla birlikte varlığı ferdin varlığına bağlı olmayan diğer fertlerin de paylaştığı özelliklere ilinti, müşterek arazi vasıf denir.²

Bu beş tümeli kısaca açıklayacak olursak, canlı, insan, konuşmak ve olgunluk kavramalarını ele aldığımızda; canlı, bütün canlı türlerini, cansız kavramı da bütün cansız varlık türlerini içine alan bir cinstir. Örneğimizdeki insan kavramı ise canlı cinsinin alt kategorisi olarak türdür. Konuşmak insanı diğer canlı türlerinden ayıran fasıldır ve yalnız insana özgüdür. Hassa ise yalnız bir insana mahsus özelliktir. Örneğin bir insanın saçının ağarması, olgun bir insan olması gibi. İlinti tümeline hastalık kavramını örnek gösterebiliriz. Bir insanın fiziksel bir hastalığı iyileşinceye kadar arızı bir durumdur. Ona has bir özellik değildir. Bu nedenle hastalık ilintidir.

Gazali, “eyyü” sorusunun fasıl ve hassanın bilgisine ma'tuf olduğunu ifade etmektedir. O, bir türü aynı cinste bulunduğu diğer türlerden ayıran vasfı ve yalnızca tür içinde bir ferde ait olan niteliği öğrenmeye yönelik bir soru olarak değerlendirmektedir.

¹ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 70.

² İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 70-74.

Gazali'nin bilgiye atfen zikrettiği son soru "lime" sorusudur. Türkçe "niçin?" sorusunun karşılığıdır. O bu soruyu iki boyutta değerlendirmektedir. Birincisi; "Bu elbise niçin yandı?" sorusunda olduğu gibi bir şeyin varlığının ya da oluşunun illetine yönelik sorudur. Daha önce zikredilen soruya şöyle cevap verilebilir. "Elbise yandı, çünkü ateşe düştü." Bu cevap illete ma'tuf sorulan sorunun cevabıdır. İkincisi, bir iddianın illetine yönelik sorulan "niçin?" sorusudur. Örneğin "niçin elbise ateşe düştü dedin?" sorusuna şöyle cevap veririz. "Çünkü ben elbiseyi yanmış halde gördüm ve buldum" Bu cevapta ise iddianın eserden müessire doğru doğrulanması süreci söz konusudur.

Gazali "nedir" ve "hangi" sorularının tasavvurlar için söz konusu olduğunu ifade etmektedir. O daha önce ifade ettiğimiz gibi, bilgiyi tasavvur ve tasdik diye iki kısma ayırmıştı. Ona göre tasavvurlara tanımlar ve bölme aracılığıyla, tasdike ise akıl yürütme (bilhassa kıyas) yoluyla ulaşabilir. İşte burada Gazali tasavvurî bilgiye ma'tuf olan soruların "nedir" ve "hangi" olduğunu ifade etmektedir.¹

Gazali bir şeyin varlığına ve mahiyetine yönelik sorulan "-mıdır?, midir?" sorusuyla, bir şeyin varlığının illeti ile bir iddianın doğrulunun sebebine atfen sorulan "niçin?" sorusunun, tasdiki bilgi sahası için söz konusu olduğunu ileri sürmektedir.² Gazali'ye göre yeni bilgilerin üretilebileceği alan tasdiki bilgi alanıdır. Zira tasavvur sahasındaki bilgiler tanım ve bölme şeklinde gerçekleşmektedir. Tasavvuri bilgi sahasında bilinen bir şey, bilinen başka bir şeyle tanımlanmakta ve böylece yeni bilgi üretiminden çok tanım yapılmaktadır. Örneğin "bilgi nedir?" sorusuna şöyle cevap verelim: "Bilgi obje ile süje arasındaki ilişkiden doğan üründür." İşte burada bilginin ne olduğu sorusuna verdiğimiz cevap tamamen bildiğimiz yani bize malum olan kavramlardan müteşekkildir. Aksi halde yaptığımız bilgi tanımında bilinmeyen kavramlar olsa, o zaman zikrettiğimiz bu tanım, bir tanımda bulunması gereken özellikleri taşımaz ve tanım olarak kabul edilemezdi. Şu halde görülüyor ki tasavvuri bilgi alanı yeni bilgi üretme ve ortaya koyma sahası değil, daha çok tanımların ve bölmelerin yapıldığı bilgi sahasıdır.³

Gazali'nin tasdiki bilgi dediği, İslam düşünce geleneğinde "kesbi bilgi", "nazari bilgi", "iktisabi bilgi" ya da "istidlali bilgi" diye adlandırılan bilgi sahasına tekabül etmektedir. Bu alan eldeki veriler ve bilgiler ışığında yeni bilgilerin üretilebildiği bir

¹ Gazali, *Makasidü'l-Felasife*, s. 56

² Gazali, *Makasidü'l-Felasife*, s. 56.

³ Gazali, *Makasidü'l-Felasife*, s. 56

alandır. Bu durumda mütefekkirin bilinmeyen olarak tanımlayabileceğimiz gayba açılan kapısı kıyastır ya da istidlaldır. İşte bilhassa kelam tarihine şamil olan “İstidlal bi’ş-Şahid ale’l-Gaib” yöntemi, eldeki verilerden hareketle bilinmeyene ulaşmayı ifade etmektedir.¹

Gazali’ye göre burhan-ı limmi, illetten hareketle ma’lulu ispatı hedefleyen bir kıyas türüdür. Başka bir deyişle müessirden esere, illetten ma’lule, sebepten sonuca istidlal suretiyle tanzim edilen burhandır. Burhan-ı limmi denmesinin sebebi daha önce zikrettiğimiz “niçin?” manasına gelen “lime” sorununa nispet etmesi dolayısıyladır.²

Gazali bu kavramı kıyas tekniği açısından şöyle tanımlamaktadır: Öncelikle bir kıyasta üç terim bulunmaktadır. Bunlar; büyük, orta ve küçük terimdir. Yine kıyasın yapılabilmesi için en az iki önermeden oluşan öncüllerin olması gerekir.

Nihayet kıyasta bir de sonuç cümlesi vardır. Şayet bir kıyasta orta terim büyük terimin illeti olursa buna burhan-ı limmi denir. O, mantıkçıların burhan-ı limmi diye adlandırdığı kıyas çeşidini fıkıhçıların kıyas-ı illet diye adlandırdıklarını kaydetmektedir.³

Burhan-ı limmi ile ilgili şu örnekleri vermektedir.

Her çok yemek yiyen doymuş haldedir.

Zeyd çok yemek yemiştir.

O halde Zeyd doymuş haldedir.⁴

Bu örnekteki “doymuş halde olmak” orta terim, “çok yemek yiyen” büyük terim, “Zeyd” ise küçük terimdir. Örnekte görüldüğü üzere orta terim olan “doymuş halde olmak”, büyük terim olan “çok yemek yiyen”in illetidir. Yani doymuş olmak çok yemek yiyenin vasfıdır. Nihayetinde orta terim küçük terime hamledilerek sonuç önermesi oluşturulur. O da “O halde Zeyd doymuş haldedir.” dir.

Gazali’nin verdiği diğer bir örnek de şöyledir:

Bütün canlıların cismi vardır.

¹ Gazali, *Makasidü’l-Felasife*, s. 56

² Gazali, *Mi’yarü’l-İlm*, s. 232.

³ Gazali, *Mi’yarü’l-İlm*, s. 232.

⁴ Gazali, *Mi’yarü’l-İlm*, s. 232.

İnsan bir canlıdır.

O halde insanın da cismi vardır.¹

Bu kıyasta “bütün canlılar” büyük, “cisim” orta, “insan” küçük terimdir. Orta terim olan cisim, büyük terim olan “bütün canlılar”ın illetidir.

Gazali fukahanın kıyas-ı illet olarak adlandırdığı, burhan-ı limmiye fıkhi bir örnek olarak şunu zikretmektedir:

Necis olan şeyle namaz sahih olmaz.

Bu şey bizzat necistir.

O halde bu şeyle namaz sahih olmaz.²

Örnekte “necis olan şey” büyük terim, “namaz sahih olmaz” orta terim, “bu şey” ise küçük terimdir. Orta terim “namaz sahih olmaz” büyük terim “necis olan şey”in illetidir. Kıyasın sonunda ise orta terim küçük terimin “o halde bu şeyle namaz sahih olmaz” yüklemi olarak belirlenmiştir.

2.2.2.2. Burhan-ı İnnî (Kıyas-ı Delalet)

Burhan-ı limminin aksine her şeyi eseriyle ispat eden kıyastır. Başka bir ifadeyle eserden müessire, ma’lulden illete, yani sonuçtan sebebe istidlal suretiyle düzenlenen burhandır. Buna hükmün hariçte sübutunu gösterdiği için “tahkik” manasına gelen “inne”ye nisbetle bu ad verilmiştir.³ Gazali’ye göre burhan-ı inni iki öncülde tekrarlanan şeyin malum ve müsebbeb olmasıdır. İlet ve ma’lul aralarında sebep sonuç ilişkisi vardır.⁴

Gazali inni burhana şu örneği zikretmektedir:

Bu adam toktur.

Tok olan yemek yemiştir.

¹ Gazali, *Makasidu’l-Felasife*, s. 56; *Mi’yarul-İlm*, s. 233.

² Gazali, *Mi’yarul-İlm*, s. 233.

³ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 212-213.

⁴ İbrahim Çapak, *Gazali’nin Mantık Anlayışı*, s. 241.

O halde bu adam yemek yemiştir.

Bu örnekte olduğu gibi tok olmasından hareketle onun yemek yemiş olduğuna yani sonuçtan sebebe doğru bir istidlal süreci söz konusudur.¹

Şurada duman vardır.

Her dumanın olduğu yerde ateş vardır.

Öyleyse şurada ateş vardır.²

Bu örnekte ise duman sonuç, ateş ise sebeptir. Dumanın varlığından hareketle ateşin varlığına hükmedilmiştir.

O burhan-ı inniye İslam hukukunda kıyas-ı delalet dendiğini ifade etmektedir. Onun kıyas-ı delalete İslam hukukunda örneği şöyledir:

Bu şey bizzat namazın kendisiyle sahih olmadığı şeydir.

Namazın kendisiyle sahih olmadığı şey necistir.

O halde bu şey necistir.³

Bu örnekte de sonuç “namazın sahih olmaması”dır. Sebep ise “necaset”tir. Yine buradaki istidlal de sonuçtan sebebe doğrudur.

2.2.3. Delalet

Sözlükte yol göstermek, kılavuzluk etmek,⁴ kendisiyle başka bir şeyin bilgisine ulaşılan şey⁵, bir şeyin bir yerde bir bilgiyi ifade etmesi⁶, bir şeyin bilinmesinin başka bir şeyin bilgisini gerektirdiği şey anlamlarına gelmektedir.

İslami ilimlerde delalet, dil, edebiyat, mantık, kelam ve fıkıh usulü gibi alanlarda kullanılmıştır. Bu kavram söz konusu davranış durum gibi herhangi bir şeyin belli bilgi,

¹ Gazali, *Mi'yarü'l-İlm*, s. 233.

² Gazali, *Makasidu'l-Felasife*, s. 56.

³ Gazali, *Mi'yarü'l-İlm*, s. 233.

⁴ Ragıb el-İsfehani, *Müfredat*, s. 177.

⁵ Hüseyin el-Kefevi, *Külliyat*, s. 439.

⁶ Cürcânî, *Ta'rifat*, s. 172.

anlam ve hükümle bağlantısını ifade etmek üzere zikrettiğimiz disiplinlerde müştereken kullanılan bir kavramdır.¹

Delalet meselesi, İslam mütefekkirlerince daha ziyade dilin mantığı ve lafız-mana ilişkisi çerçevesinde ele alınmıştır. İslam düşünce tarihi boyunca, İslam bilimlerinin ve düşüncesinin oluşumunda iki temel faktör rol oynamıştır. Bunlar, akıl ve nakildir. Anlama ve yorumlama geleneğimizde aklın ve akıl yürütmenin yöntem ve kurallarıyla daha çok İslam filozofları, mantıkçılar ve kelamcılar meşgul olmuşlardır. Ancak vahyin ve sünnetin anlaşılması ve yorumlanması meselesinde hemen bütün İslam âlimleri çaba sarf etmiştir.

Hz. Muhammed'in elçiliğiyle insanlığa nazil olan vahyin nasıl anlaşılacağı problemi İslam'ın ilk günlerinden beri var olmuş, özellikle Peygamberin vefatından sonra bu konuda farklı anlayışlar gelişmiş ve bu görüş ayrılıklarına dayalı olarak da sosyal ayrışmalar ve çatışmalar baş göstermiştir. Bu durumda farklı yelpazelerden birçok İslam mütefekkiri Kur'an'ın lafzıyla, anlamı arasındaki bağın kurallarını tespit için eserler telif etmiş, çalışmalar yapmışlardır. Bu bağlamda çoğu İslam düşünürü bir anlam teorisi oluşturmanın gayreti içine girmiştir.

Cabiri, beyani bilgi sistemi diye adlandırdığı, merkezinde lafız mana ikilisinin kurallarını belirleme gayreti olan, İslam ilim geleneğinin ana damarlarından biri olarak kabul edilen bir ekolün oluşmasında delalet probleminin katkısının olduğunu zikretmektedir. Ona göre, nahivciler düşünce ve araştırmalarında dilin mantığı ve düşüncenin mantığı arasında bir bağ kurarken, bu noktada onları, lafız ve mana arasındaki ilişki probleminde onların lafız ve manayı birbirinden ayrı ve bağımsız iki olgu olarak görmeleri yönlendirmiştir.² Başka bir ifadeyle, düşüncenin mantığı ile dil mantığı arasındaki bağ oluşturma hususunda Nahivcileri lafız ve manayı birbirinden ayrı olarak görmeleri yönlendirmiştir. Yine usul-i fıkıh bilginleri de usul konuları arasında delalet ve istidlal yani lafzın manaya delalet yolları ile aklın mana üzerinde etkisi arasında karşılaştırma yapacak bu baği sağlamlaştırma yolunda çalışmışlar ve bu şekilde dili yorumlama kuralları ve analiz etme teknikleri aklın kuralları ve işleyiş mekanizmalarını birbiriyle bağdaştırmışlardır. Buna göre usul bilginlerince düşüncenin işlevi dini metinlerden hüküm elde etmektir. Bu da ictihad olarak isimlendirilir.³ Esasen bu başka bir açıdan te'vil nazariyesidir.

¹ M. Naci Bolay, "delalet", *DİA*, C. IX, s. 119.

² Cabiri, *Arap-İslam Kültürü*, s. 69.

³ Cabiri, *Arap-İslam Kültürü*, s. 69.

Mantık geleneğinde ise delalet, “öyle bir şeydir ki onu anlamaktan başka bir şeyi anlamak lazım gelir.”¹ diye tanımlanmıştır. Terimin, kavramın bir ifadesi vardır. Biz bu kavramları bazı işaretlerle ifade ederiz. Bu işaretlerse sözlü ya da sözsüz olabilir. Ancak bütün ifade şekilleri mantığı ilgilendirmez. İslam mantıkçıları kavramın hangi şeklinin mantığı ilgilendirdiğini belirlemek açısından delalet meselesiyle ilgilenmişlerdir.

Mantıkçılara göre sözlü ve sözsüz olmak üzere iki çeşit delalet söz konusudur.

Sözsüz delalet üçe ayrılır:

- a. Sözsüz tabii delalet; hasmını gören birinin yüz ifadesinin değişmesi gibi,
- b. Sözsüz akli delalet; dumanın ateşe delaleti gibi,
- c. Sözsüz vazi delalet; çizgilerin, işaretlerin delaleti gibi.

Sözlü delalet de üçe ayrılmaktadır:

- a. Sözlü tabii delalet; oh! of! Nidalarının ağrıya delaleti gibi,
- b. Sözlü akli delalet; işitilen bir sözün onu söyleyen adama delaleti gibi,
- c. Sözlü vazî delalet; insan teriminin konuşan canlıya delaleti gibi.²

Zikrettiğimiz bu delalet biçimlerinden mantığı, yalnızca sözlü vazi delalet ilgilendirmektedir. Zira mantıkta önermeler ancak kavram ve terimlerin sözlü vazi delaletleri ile kurulabilmektedir. Bu nedenle İslam mantıkçıları sözlü vazi delalet meselesini öncelikle incelemişlerdir.

Gazali de lafzın manaya delaleti konusunda sözlü vazi delaleti incelemiştir. Bu bağlamda lafzın manaya üç şekilde delaleti söz konusudur.

- a. Mutabakat yoluyla delalet: Bu bir ismin bir şeye karşılık olarak belirlenmesidir. Örneğin “duvar” teriminin, bildiğimiz reel yaşamdaki duvara karşılık gelmesi gibi. Yine “ev” teriminin “ev” e karşılık gelmesi buna örnek olarak verilebilir.³

¹ Cürçânî, *Ta’rifat*, s. 172.

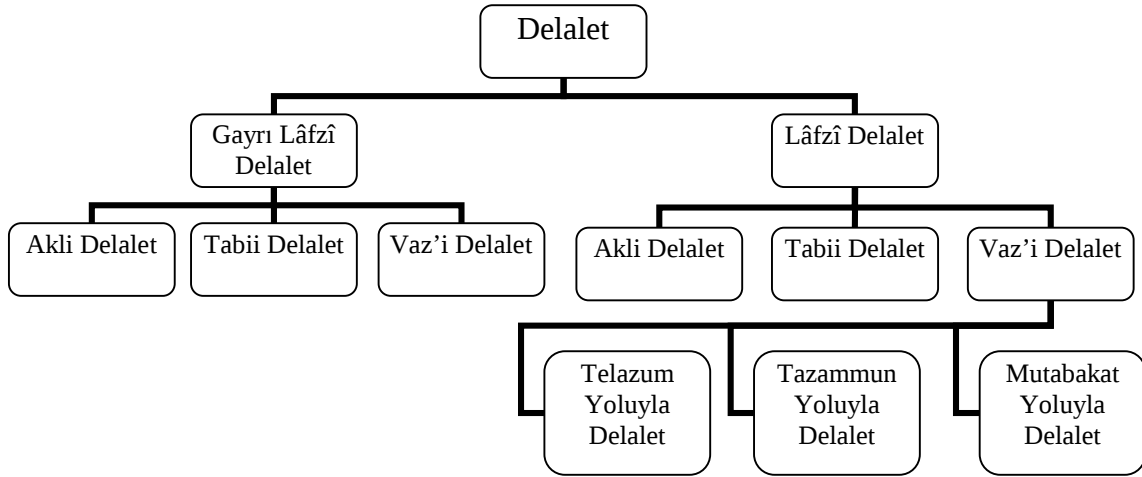
² Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 16.

³ Gazali, *Mi’yarü’l-İlm*, s. 43; *Mekasidu’l-Felasife*, s. 15.

- b. Tazammun yoluyla delalet: Bir kavramın kaplamalarından birine delalet etmesidir. Tazammun, bir şeyin başka şeyi veya şeyleri içermesidir. “Ev” sözcüğünün evin tavanına delaleti tazammundur. Çünkü ev tavan, duvar vs gibi unsurlardan oluşmaktadır. Yani tavan evin kaplamı içindedir. Bu nedenle bir kavram kaplamı içindekilere de delalet eder. Gazali buna tazammun yoluyla delalet demektedir.¹
- c. İltizam yoluyla delalet: İltizam zihnen bir terimin diğer bir terimi zorunlu olarak gerektirmesidir. Örneğin “tavan” sözcüğü iltizam yoluyla “duvar”a delalet eder. Tavan ve duvar evin birer parçaları olması nedeniyle bir yerde tavanın olması duvarın olduğunu da düşündürür. Anladığımız kadarıyla Gazali’nin iltizam yoluyla delaletten kastı, aynı cinsin kaplamındaki türlerin birbirine delalet etmesidir.²

Gazali’ye göre zikrettiğimiz bu üç delalet şeklinden, İslam ilimlerinde kullanılan ve kavramlarda kendisine dayanılarak karar verilen yalnızca, mutabakat ve tazammun metotlarıdır. İltizam yoluyla anlamak imkânsızdır.

Mantık geleneğine göre delaleti şöyle bir tabloda gösterebiliriz.



¹ Gazali, *Mi’yarü’l-İlm*, s. 43; *Mekasidu’l-Felasife*, s. 15.

² Gazali, *Mi’yarü’l-İlm*, s. 43.

İslam hukukunda da lafız mana ilişkisi bütün boyutlarıyla incelenmiştir. Bu bağlamda lafızlar, konulduğu kök anlamı bakımından, kullanıldığı anlam bakımından, manasının açıklığının derecesi bakımından ve kastedilen manaya delaletinin şekli bakımından tasnif edilmiştir. Buna ek olarak lafız mana ilişkisi bağlamındaki delaleti de kategorize etmişlerdir.

Hukuk usulcileri, konulduğu kök bakımından lafzı üçe ayırmışlardır. Bunlar:

- a. Has: Tek bir ferdi göstermek üzere vaz edilmiş lafızdır. İnsan, canlı, hayvan örneğinde olduğu gibi. Hasta tek bir lafız olup, tek bir manaya işaret eder.¹
- b. Âmm: Birden çok ferdi içine alan lafızdır. Kavim, millet, toplum gibi.² Âmm lafzı lügat olarak kapsamına giren bütün fertleri herhangi bir ayırım ve özel anlatım olmaksızın içine alır.
- c. Müşterek: Dilde kök olarak birden çok anlama gelecek şekilde konulan kelimelerdir. Örneğin Arapça “ayn” kelimesinin, göz, suyun çıkış yeri, güneş anlamlarına gelmesi gibi. Görüldüğü üzere birden çok anlamı bulunan kelimeye müşterek lafız denir. İki veya daha çok kelimenin aynı anlama gelmesine de müteradif denir.³

Belirli bir bağlamda kullanıldığı anlam bakımından lafız ikiye ayrılır:

- a. Hakikat: Lafız eğer dilde bilinen yaygın anlamda kullanılırsa bu onun hakikat anlamıdır.
- b. Mecaz: Eğer lafzın dilde bilinen yaygın anlamı dışında kullanıldığını gösteren bir karine varsa bu da onun mecaz anlamıdır. Mecaz ile hakikat bir delalet kategorisi olup lâfzî delaletin kapsamına dâhildir.⁴

Manasının açıklığının derecesi bakımından lafızlar ikiye ayrılırlar:

¹ Ferhat Koca, “Has”, *DİA*, C. XVI, s. 264.

² Ali Bardakoğlu, “Âmm”, *DİA*, C. II, s. 552.

³ İsmail Durmuş, “Müşterek”, *DİA*, C. XXXII, s. 171.

⁴ İsmail Durmuş, “Mecaz”, *DİA*, C. XXVIII, s. 218.

- a. Muhkem: Doğrudan belirli ve tek anlamı ifade eden, tefsir ya da tevile ihtiyaç olmayan lafızdır. Muhkem ise, manaya delaleti başka beyana ihtiyaç duyulmayacak ölçüde açık olan lafızdır.¹
- b- Müteşâbih: Delalet ettiği anlamın ve kastedileni bilme yollarının da kapalı olduğu lafızlardır. Bazı surelerin başındaki harfu mukatta' ve teşbih ifade eden ayetler Müteşâbihtir. Müteşâbihin başka bir tanımı da “mana yönünden birden fazla ihtimal taşıdığından anlaşılmasında güçlük bulunan lafız veya sözü ifade eder”.²

Usulcü ve dilciler lafzı muhkemden müteşâbihe doğru açıklık ve delaletine göre şöyle sınıflandırmışlardır. Sırasıyla, muhkem, müfesser, nass, zahir, hafi, müşkil, mücmel ve Müteşâbih.

Kastedilen manaya delaleti bakımından lafızları Hanefiler dörde ayırmışlardır:

- a. İbarenin delaleti: Lafzın söylenişindeki asıl maksat olan veya ona tabi olarak kastedilen manaya delalet etmesidir.³ Lafzın ibaresi onu meydana getiren harf kelime ve cümleler demektir. İbarenin delaletiyse nassın lafız ve sığasından ilk bakışta anlaşılan manaya delalet etmesi demektir.⁴
- b- İşaretin delaleti: Sözün söylenişinde doğrudan kastedilmeyen ancak bir süre düşünmekle anlaşılan anlamdır veya “Sözün lafzından anlaşılan hükme değil, bu hükümden hareketle dolaylı olarak anlaşılan hükme delalet eden işaretin delaleti” diye anılır.⁵
- c. Nassın delaleti: Nassın ibaresiyle delalet ettiği mananın özüne ve illetine inilerek benzeri veya daha elverişli bir başka olaya uygulanmasıdır.⁶
- d. İktizanın delaleti: Lafzın ibarede yer almaması ancak sözün sağlıklı anlaşılması kendine bağlı bir manaya delalet etmesidir.

¹ Tuncay Başoğlu, “Muhkem”, *DİA*, C. XXXI, s. 42.

² Yusuf Şevki Yavuz, “Müteşâbih”, *DİA*, C. XXXII, s. 204.

³ Cabiri, Arap-İslam Kültürü, s. 79.

⁴ Ali Bardakoğlu, “Delalet”, *DİA*, C. IX, s. 121.

⁵ Zekiyyüddin Şa’ban, İbrahim Kafi Dönmez, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, TDV Yay., 1. baskı, Ankara 1990, s. 335.

⁶ Ali Bardakoğlu, “Delalet”, *DİA*, C. IX, s. 121.

Hanefi geleneğinin dışındaki Şafii, Maliki ve diğer usulcülere göre ise delalet şöyle sınıflandırılır:

- a. Mantukun delaleti: Lafzın, sözde zikri geçen ve ifade edilen bir şeyin hükmüne delalet etmesidir. Bu Hanefilerdeki, ibarenin, işaretin ve iktizanın delaletini kapsamaktadır.¹
- b. Mefhumun delaleti: Lafzın sözde hükmü geçmeyen ve ifade edilmeyen bir şeyin hükmüne delalet etmesi demektir. Bu delalet tarzı, mefhum-ı muvafakat ve mefhum-ı muhalefet diye ikiye ayrılır.

Bu zamana dek bahsettiğimiz delalet nazariyesi İslam mütefekkirlerinin nassla insanın algı, anlayış ve anlaması arasında nassın öngördüğü ölçülerde ve düzeyde bir bağ kurma çabasından ibarettir. İslam düşünce haritasının temel belirleyici unsuru olan vahiy gerçekte insanı muhatap almaktadır. Onun her hitabı, kullandığı bütün kavram ve terimler bir anlama delalet etmektedir. Vahyi anlamada, onun bilgisine vakıf olmada insana yardımcı olacak, yol gösterecek ve ışık tutacak olan vahyin lafızlarıdır. O nedenle yol gösterici, hakikat ifade edici özelliğine sahip olması nedeniyle vahyin lafızları delil olarak kabul edilmektedir. Biz bu nedenle lafız-mana arasındaki delalet ilişkisini delil kavramı kapsamında irdelemeyi uygun bulduk.

Bütün ilmi disiplinlerin temel epistemolojik problemi, doğru bilginin temellendirilmesi meselesidir. Doğru diyebileceğimiz bilgiyi destekleyecek, temellendirecek kanıtlara ihtiyacımız vardır. Pozitif bilimlerde ve sosyal bilimlerde bir takım araştırma teknik ve yöntemleri sonucu ulaşılan bilgiler yöntemsel açıdan ve ifade ettiği sonuçlar açısından insanı ikna edebilir. Ancak din bilimlerinde durum böyle değildir. Zira dinin temel iddialarını pozitif ya da sosyal bilimlerin yöntemleriyle kanıtlamak ya da çürütmek imkânı yoktur. Bu nedenle din bilimlerinde bilginin temellendirilmesi sorunu daha karmaşık bir konudur. Dini bilginin temellendirilmesinde temel ölçüt vahiydir. İslam düşünce tarihi boyunca akıl, daha çok vahyi anlama çabası çerçevesinde yardımcı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dini bilginin temellendirilmesi meselesinde, ilim geleneğimizde edille-i şer'iyeye diye anılan Kitap, Sünnet, İcma ve Kıyas kavramları, dini bilginin delilleri ya da

¹ Zekiyyüddin Şa'ban, İbrahim Kafi Dönmez, *İslam Hukuku*, s. 344.

kanıtlarıdır. Bu bağlamda vahyin lafzı ile anlam arasındaki delaleti dini bilgi için delil olarak kabul edilmektedir.

2.2.4. Delil

Delil kavramının Gazali öncesi nasıl tanımlandığını daha önce ifade etmiştik. Biz bu bölümde Gazali'nin sisteminde delili inceleyeceğiz. Gazali mantıksal anlamda daha evvel ifade ettiğimiz gibi, hüccet, burhan, kıyas kavramlarını, lafız mana ilişkisi açısından da delalet kavramını kullanmaktadır. Yalnız bir kelim eseri olan *el-İktisad fi'l-İtikad*'da ise kelami disiplin çerçevesinde delil kavramını kullanmaktadır.

Gazali bu eserinde “delil” kavramını tanımlamadan, onu ilahiyat, nübüvvet ve imamet gibi konularda işlevsel olarak kullanmaktadır.¹

Örneğin, Allah'ın “işitme sıfatını ispat için şer'i nakli delil”² başlığı altında, “Allah'ın semi olduğunun kitap, sünnet ve icma-i ulema ulema-i ümmetle sabit” olduğunu zikretmektedir. Ardından Kur'an'dan konuyla ilgili ayetleri sıralamaktadır. “Onun eşi ve benzeri yoktur. O işitendir, bilendir.”³, “Ben siz ikinizle beraberim, işitiyorum ve görüyorum”⁴ gibi. Ardından Allah'ın işitme sıfatına sünnetten örnek vermektedir. Nihayet olarak da konuyla ilgili “akli delil” başlığı altında şu ifadeleri beyan etmektedir:

“İşitmek bir kemal sıfatıdır. Zira işiten işitmeyenden daha mükemmeldir. Şayet Allah Teâlâ işitme sıfatıyla muttasıf olmamış olsaydı, onun için noksanlığın söz konusu olması gerekirdi. Hâlbuki Allah Teâlâ için noksanlık söz konusu değildir. Bu durumda Allah'ın işitme sıfatıyla muttasıf olması gerekir.”⁵ Anlaşılmaktadır ki Gazali, bir takım delilleri düzenleyerek oluşturduğu istidlali delil diye adlandırmaktadır.

Gazali ile aynı dönemde yaşamış olan Ebu'l-Mu'in en-Nesefi, *Tabsiratü'l-Edille* adlı eserinde delil kavramını tanımlamamıştır, ancak ispat, delil, istidlal gibi kavramı, eserindeki kimi tartışmalarda kullanmaktadır. Onun tartışmalarından anlaşılacağı üzere, ispat ve delil kavramını, klasik mantığın bir kavramı olarak değil de, cedel esnasındaki kanıt anlamında kullanmaktadır. Ancak ispatı daha çok bir akıl yürütme sonucu

¹ Ebu Hamid el-Gazali, *el-İktisad fi'l-İtikad*, 1. baskı, Beyrut 2003, s. 27.

² Gazali, *el-İktisad*, s. 27.

³ Şura, 11.

⁴ Taha, 46.

⁵ Gazali, *el-İktisad*, s. 28.

kanıtlama olarak, delili ise tekil ve daha az kompleks olarak kabul ettiğini ifade edebiliriz.¹

Şehristânî, delili şöyle tanımlamaktadır. ‘Kendisini bilmenin, bilgiyi gerektirdiği şeye delil denir.’² Bu tanımından O’nun, delil ile bilgi arasında doğrudan epistemolojik bir bağ kurduğunu görüyoruz. Zira bu tanıma göre delilin bilgiyi gerektirdiği ifadesi, delil ile delilin kanıtladığı bilgi arasında herhangi bir zan ya da şüphe olmaksızın delilden medlule doğru işleyen bir mantıki zorunluluk veya gereklilik sürecinin olduğu kabulünü göstermektedir. Nitekim Şehristânî, aynı eserde bilgi ile zannı birbirinden ayırmaktadır.

Şehristânî, kesin bilgiyi gerektiren veya bilgiye götüren kanıtın delil olduğunu söylerken emare kavramını delil kavramından ayırmaktadır. O, emare kavramını şöyle tanımlamaktadır. “Kendisini bilmenin, zannı gerektirdiği şeye emare denir.”³ Bu ifadelerle göre anlıyoruz ki, Şehristânî, delil kavramının anlam ve yapısında emare gibi şüphe, zan veya ihtimal gibi unsurları kabul etmemektedir. Buna göre delil bilgiye götürür, emareler ise zanna götürür.

Nureddin Sâbûnî, hüccet kavramı ile delilin aynı anlamlara geldiğini ifade etmekte ve şöyle tanımlamaktadır: “Delil kelime anlamı olarak, mürşit, rehber, kılavuzdur. Terim olarak ise, bir şey hakkında müspet veya menfi bir hüküm vermeye götüren şeydir.”⁴

Bu tanımda delil müspet veya menfi hüküm vermeye götüren şey diye ifade edilirken esasen delilin bir bilgiye götürdüğü ve bu bilginin ise olumlu-olumsuz veya müspet- menfi hüküm ya da yargı içerdiği vurgulanmaktadır. Bu tanımdaki müspet veya menfi ifadelerini irdelediğimizde karşımıza değerler düzleminde olumlama veya olumsuzlama meselesi çıkmaktadır.

Olumlama ya da olumsuzlama birçok açıdan gerçekleşebilir. Sözelimi, epistemolojik, ontolojik, etik, estetik veya dini açılardan olumlama ya da olumsuzlama olabilir. Buna göre delilin ulaştırdığı bilgi, vardır, yoktur, doğrudur, yanlıştır, iyidir, kötüdür, güzeldir, çirkindir, haramdır veya helaldir gibi yargı ifade etmektedir. İşte bu tür yargı içeren bilgiler ise normatif bilgilerdir.

¹ Nesefi, *Tabsira*, C. I, s. 27.

² Şehristânî, *Nihayetü'l- İkdam*, s. 302.

³ Şehristânî, *Nihayetü'l- İkdam*, s. 302.

⁴ Sâbûnî, *Maturidi Akaidi*, s. 183,190

Klasik Mantık ve Felsefe geleneğinde bilgi tasavvur ve tasdik diye ikiye ayrılmaktadır. Tasavvur tanımla tasdik ise istidlal ya da nazar ile elde edilir. Sabuni'nin delil tanımındaki ifadesine göre kişiyi yargı bildiren normatif bilgiye ulaştırmaktadır. İşte buradaki normatif bilginin klasik Mantık ve Felsefe geleneğindeki karşılığı ise tasdiki bilgidir.

Fahreddin Razî de delil ve emare kavramlarını bir birinden ayırarak tanımlamaktadır. O'na göre delil, 'kendisinin bilinmesinden medlulün var olduğunun bilinmesi gereken nesnedir.'¹. O emareyi ise kendisinin bilinmesinden medlulün var olduğu zannedilen nesnedir diye tanımlamaktadır. Bu, Şehristânî'nin tanımına yakın bir tanımdır.² Razî delil meselesinde delil ile medlul arasında delilden medlule doğru yürüyen bir gereklilik bağının olduğunu ifade etmekte ve bu hususta bu gerekliliği irdelemektedir. Biz bu konuyu delil medlul ilişkisi başlığı altında ele alacağımızdan şimdilik bu konuda Razî'nin görüşleri noktasında bu kadarıyla yetinmeyi uygun görmekteyiz.

Seyfüddîn Amidî, delil kavramının lügat olarak iki anlamının olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan birincisi, 'dâl' anlamındadır. Bu bakımdan dâl delili kuran, inşa eden ve delili zikreden, ifade eden anlamındadır. Delilin diğer bir kelime anlamı ise bir konu hakkında delalet ve irşadın (rehberlik, kılavuzluk) olmasıdır. Amidî, kelimcilerin geleneğinde bu ikinci tanımın kabul gördüğünü kaydetmektedir.³

Amidî daha önce Bakıllani ve Cüveynî'den naklettiğimiz delil tanımına bazı eklentiler ve çıkarmalar yaparak aktarmaktadır. O'na göre delil, 'Kişiye sahih bir nazarla tasdiki bilgiye ulaşma imkânı sağlayan bir ibaredir.'⁴ Bu tanımın aynısını İcî ve Cürcânî tekrar etmektedir.⁵ Amidî, bu tanıma zikrettikten sonra tanımın içindeki öğeleri irdelemeye koyulmaktadır.

O bu hususta şunları kaydetmektedir: "Tanımda (yümkinü en yütevassale bihi) kendisiyle ulaşılmasına imkân sağlayan ifadesini özellikle kullandık. Örneğin, (hüve ellezi yütevassalü bihi) kendisiyle (sahih nazara) ulaşılır demedik zira tanımda tercih ettiğimiz (yümkinü) imkân sağlamak ifadesiyle, delilin bizzat kendisinin delil olduğunu vurguladık. Buna göre 'ulaşma imkânı' bizzat fiilen bilgi ya da nazara ulaşma eylemi

¹ Razi, *Muhassal*, s. 37.

² Bkz. Şehristani, *Nihayetü'l- İkdâm*, s. 302.

³ Amidî, *Ebkaru'l-Efkâr*, C. I, s. 120.

⁴ Amidî, *Ebkaru'l-Efkâr*, C. I, s. 120.

⁵ Bkz., Adududdin el-Îcî , *el-Mevakıf*, 22-23; Cürcânî, *Şerhü'l- Mevakıf*, C. II, s. 3

olmaksızın da mevcuttur.”¹ Amidî’nin, delili herhangi bir akıl yürütmede kullanılmasa dahi yine delil olarak kabul ettiğini bu ifadelerinden anlamaktayız.

Amidî yapmış olduğu tamında ‘sahih nazarla’ ifadesini kullanmasının nedenini ise şöyle açıklamaktadır: “Nazar (akıl yürütme) sonucunda bu eylemin fasit olmasına neden olan şey akıl yürütme sürecini işleten kimsenin bir takım eksiklikleri veya kusurlarıdır. Bu bakımdan sahîh olmayan bir akıl yürütme neticesinde varılmak istenene ulaşma imkânı yoktur. Bu yüzden nazar değil de sahîh nazar ifadesini yapmış olduğumuz tanımda kullandık.”² O’nun bu yaklaşımına göre delil, yalnızca doğru bir akıl yürütme sürecinde kullanılırsa tasdiki bilgi sahasında doğru bilgiye ulaşma imkânı sağlar.

Amidî bu tanımda “tasdiki bilgi alanındaki ulaşılmak istenen şey” ibaresini tanıma tasavvurî bilgi alanını dâhil etmemek için kullandığını, zira delilin yalnızca tasdike götürdüğünü ifade etmektedir.³

Sâd’üddin Taftazanî ve Seyyid Şerif Cürçânî kendi dönemlerine kadar yapılan tanımlamaları tekrar etmişlerdir. Buna göre delil sahîh bir nazarla bakıldığı zaman insanın bir matlub-i haberîye yani gaye olan neticeye ulaşmasını mümkün kılan şeydir.⁴ Bu tanımda Bakillani, Cüveynî ve Amidî’nin tanımlarında mevcut olmayan ‘matlub-i haberî’ ifadesi dikkati çekmektedir. Kanaatimizce burada ‘matlub’ ulaşılmak istenen sonucu ifade etmektedir. Ayrıca, ‘haberî’ sözcüğü ise matlubun sıfatı olarak ulaşılmak istenen sonucun haber bildirmesi ya da hüküm bildirmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu bakımdan, haber veya hüküm bildiren ifade ya da bilgi tasdiki bilgi alanına girmektedir. Son tahlilde Cürçânî ve Taftazanî’nin zikrettiği bu tanımın daha evvel Bakillani, Cüveynî ve Seyfüddîn Amidî’nin delil tanımlarından çok farklı bir yönü bulunmamaktadır.

Cürçânî ve Taftazanî’nin ifade ettiği diğer bir delil tanımı ise şöyledir: “Delil bir takım önermelerden meydana gelen bir sözdür ki, zâtı icabı diğer bir sözü gerektirir.”⁵ Yani delil olan sözün doğru olması durumunda zorunlu olarak sonucun da doğru olmasını gerektirir. Taftazânî, bu tanıma uygun başka bir tanım daha dile getirmektedir.

¹ Amidî, *Ebkaru’l-Efkâr*, C. I, s. 120.

² Amidî, *Ebkaru’l-Efkâr*, C. I, s. 120.

³ Amidî, *Ebkaru’l-Efkâr*, C. I, s. 120.

⁴ Taftazanî, *Şerhu’l-Akâid*, s.103; ayrıca aynı eser içindeki Arapça metne bkz. S. 9; Cürçânî, *Ta’rîfât*, s.182; *Şerhu’l-Mevakîf*, C. II, s.3.

⁵ Taftazanî, *Şerhu’l-Akâid*, s.103; ayrıca aynı eser içindeki Arapça metne bkz. S. 9; Cürçânî, *Ta’rîfât*, s.182.

Buna göre “delil, öyle bir şeydir ki onu bilmek diğer bir şeyi bilmeyi gerektirir.”¹ Bu ikinci tanım Razî’nin yapmış olduğu delil tanımının aynısıdır. Esasen bu tanım, mantıkta en az iki öncül ve bir sonuç önermesinden oluşan ve içeriğinde küçük, orta ve büyük terimleri ihtiva eden kıyas, istikra ve temsil diye üç bölüme ayrılan akıl yürütme yöntemlerinin ilk kısmı olan büyük, orta ve küçük terimi içeren ve en az iki önermeden müteşekkil olan öncülleri delil olarak ifade etmektedir. Özetle bu tanıma göre, tümevarım, tümdengelim ve analogi gibi akıl yürütme şekillerinin öncüllerinin bulunduğu kısma delil, sonuç önermesine ise medlul denmektedir.

Bu yaklaşım Gazalî, Şehristânî, Râzî, Amidî, Îcî, Cürcânî ve Taftazânî gibi müteahhirûn dönemi kimi kelimcilerin benimsediği bir tutumdur. Buna göre akıl yürütme önermeler halinde daha çok kıyas formunda icra edilmektedir. Taftazânî, bu tür delil ve akıl yürütmeye, âlemin, Allah’ın varlığına delil olduğunu, şöyle örnek vermektedir.

Âlem hadistir. (birinci öncül önerme)

Her hadisin bir sanî’i (var edici) vardır. (ikinci öncül)

Öyleyse âlemin de bir var edicisi vardır, O da Allah’tır. (sonuç önermesi, medlul veya matlub-i haberî)²

İbn Sina delil kavramını özel bir manada kullanmaktadır. Buna göre delil öncelikle bir kıyas çeşididir. Bu tür kıyasın sonuç önermesinde küçük terim zamir olarak ifade edilmekte ve orta terimin varlığı daima küçük terimin mevcudiyetine tabi bulunmaktadır.³

Bu zikrettiğimiz delil tanımını İbn Sina şu gösterdiği örnekle açığa kavuşturmaktadır:

Bu kadının göğsünde süt bulunmaktadır.

Bütün göğsünde süt bulunanlar mutlaka çocuk doğurmuştur.

Öyleyse o (bu kadın) çocuk doğurmuştur.⁴

¹ Taftazani, *Şerhu’l-Akaid*, s.103.

² Taftazani, *Şerhu’l-Akaid*, s.103.

³ İbn Sina, *en-Necat*, s. 59.

⁴ İbn Sina, *en-Necat*, s. 59.

Bu kıyasta “bu kadın” küçük terim, “göğsünde süt bulunması” orta terim ve “çocuk doğurmuş olmak” ise büyük terimdir. Bu kıyastaki sonuç cümlesinde küçük terim olan “bu kadın” zamir olarak zikredilmiştir. Yine orta terim olan “göğsünde süt olması” küçük terim olan “bu kadın”ın varlığına tabidir. İşte İbn Sina bu tür kıyasın delil olarak isimlendirildiğini ifade etmektedir.¹

Daha evvel delil kavramının mantık geleneğine tabi olan kelimacılarca kıyasın öncülleri olarak tanımlandığını ifade etmiştik. Ancak İbn Sina bu tanımların ötesinde delile daha spesifik bir anlam yüklemiştir. Kanaatimizce İbn Sina’nın ifade ettiği bu delil tanımı daha sonraki dönemlerde fazlaca rağbet görmemiştir.

Sonuç olarak, Gazali sonrası dönemde delil konusunda çok farklı tanım yapılmamıştır. Delil, ya bir mantık kavramı olarak tümevarım, tümdengelim ve analogi şeklinde icra edilen akıl yürütmelerin tamamı olarak ya da Bakıllani’nin tanımında olduğu gibi sahih bir nazarla, kendisiyle doğru bilgiye ulaşılan şey olarak tanımlanmıştır. Ancak Razi, Bakıllani’nin delil tanımındaki emare ve imaları delil olarak kabul etmemektedir.² Amidî ise delili zikreden de delil olduğunu ifade etmektedir.³ Taftazani eserinde bu iki tanımı birlikte zikretmektedir.⁴ Özet olarak Gazali sonrası bu tanımlar neredeyse cümlesi cümlesine tekrar edile gelmiştir.⁵

2.3. Delil Türleri

Ehl-i Sünnet kelim geleneğinde Bakıllani’den günümüze kadar delil farklı açılardan tasnif edile gelmiştir. Kimi zaman delil ile medlul arasındaki delalet ilişkisinin kesinliği bakımından, kimi zaman bizzat delilin kendisinin ifade ettiği bilginin kat’iyyeti açısından, kimi zaman ise delilin kaynağı bakımından delil kavramı sınıflandırılmıştır. Bildiğimiz kadarıyla delil kavramını Ehl-i Sünnet kelimacılarından ilk kategorize eden Bakıllani’dir. O el-İnsaf adlı eserinde delil ve istidlal kavramlarını açıkladıktan sonra delili akli, sem’î şer’î ve lugavi (dil bilimsel) diye üçe ayırmaktadır.⁶ Onun bu tasnifleri zamanla geliştirilmiş aynı zamanda farklı sınıflandırmalar da yapılmıştır. Biz bu bölümde bu sınıflandırmaları açıklayacağız.

¹ İbn Sina, *en-Necat*, s. 59.

² Razi, *Muhassal*, s. 37.

³ Amidî, *Ebkarü’l-Efkâr*, C. I, s. 120.

⁴ Taftazani, *Şerhu’l-Akaid*, s. 113.

⁵ Bkz. Şehristani, *Nihayetü’l İkdam*, s. 302; Razi, *Muhassal*, s. 37; Amidî, *Ebkarü’l-Efkâr*, C. I, s. 120; İci, *Mevakıf*, s. 34-35; Taftazani, *Şerhu’l-Akaid*, s.103; Cürçani, *Ta’rifat*, s. 171.

⁶ Bakıllani, *el-İnsaf*, s. 15.

2.3.1. Akli Delil

Bakıllani, “delilin medlul ile akli bir münasebeti varsa buna akli delil denir” diye tanımlamaktadır. Cüveyni de buna benzer bir tanım yapmaktadır. O “delil ile medlul arasındaki ilişkinin varlığına ancak aklın hükmedeceği nitelikteki delilleri akli delil”¹ olarak nitelendirmektedir.

Daha sonraki dönemlerde ise akli delil, klasik mantık formu çerçevesinde “bütün öncülleri akla dayanan delil”² olarak tanımlanmıştır. Özellikle Gazali, Şehristânî, Razî, Amidî, İcî, Cürcânî çizgisindeki kelimciler, akli delille daha ziyade mantıkta akıl yürütme sürecinde kullanılan öncüllerin akla uygun olmasını kastetmişlerdir. Mantıktaki bu akıl yürütme şekilleri ise, kıyas, istikra ve temsildir. İslam kelimcileri mantıktaki akıl yürütme şekillerinden daha çok kıyası (tümdengelim) kullanmışlardır. Kıyasta öncüllerin ifade ettiği bilgilerin kesinlikleri açısından beş sınıfa ayırmışlardır. Bu beş sınıflık tasnife mantıkçılar beş sanat da demektedirler.

2.3.1.1. Burhan

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi öncülleri kat’î olan böylelikle hükmü de kat’î olan kıyastır. Bu kıyasın öncülleri yakîniyyâtan oluşturulur. Yakiniyyat kelimesi, Arapça yakîn kelimesinden türemiş bir isim olup kelime anlamı vakiya mutabık, hakkında hiçbir şüphenin bulunmadığı bilgi demektir.³

İsfehani yakîn kelimesini, marifet, dirayet vs. kavramların üzerinde ilim kavramının bir vasfı olarak nitelendirmekte ve şöyle tanımlamaktadır: “Yakîn, bir konuyla ilgili hükmün kesin ve sabit olması ile beraber insan idrakinin tatmin olması sukun bulması demektir”⁴ Tasdiki kesin bilgi ifade eden önermelere mantık geleneğinde yakîniyat denmektedir.

İslam mantıkçıları yakiniyatı bedihi ve nazari diye ikiye ayırmışlardır. “Bedihiye, aklın düşünmekle yani önermeleri tertip edip hüküm çıkarmaya ihtiyaç duymadan hüküm verip tasdik ettiği önermelerdir. Örneğin, bir ikinin yarısıdır, bütün

¹ Cüveyni, *İrşad*, s. 9.

² Yusuf Şevki Yavuz, “Delil”, *DİA*, C. IX, s. 157.

³ Cürcânî, *Ta’rîfât*, s. 323; Tehânevî, *Keşşaf*, C. II, s. 1547.

⁴ İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 553.

parçasından büyüktür gibi. Nazariye ise delil vasıtasıyla tasdik ettiği önermelerdir ki şayat öncülleri yakînî ise yakînî önermeler olurlar.”¹

İslam kelim ve mantıkçıları yakîniyatın bir bölümü olan bedihiyyatı altı grupta mütalaa etmişlerdir. Bunlar, evveliyat, fitriyat, müşahadat, hadsiyat, mücerrebat ve mütevatirattır.

Matematik ve geometrik önermeler ifade ettikleri bilgilerin kesin doğru olarak kabul edilmesinden ötürü burhan olarak kabul edilir. Ayrıca matematik önermelerden kurulu akıl yürütmeler de burhandır. Bu hususta elbette matematik işleminin matematik kurallara uygun doğru bir şekilde yürütülüp sonuca bu surette ulaşılması şarttır. Mantık açısından en doğru önerme matematik önermedir.

Daha evvel burhan meselesini tüm boyutlarıyla birlikte zikrettiğimiz için bu konuda daha fazla malumat sunmaya ihtiyaç bulunmamaktadır. Burhanla ilgili olarak Ahmet Cevdet Paşa şu örneği zikretmektedir.

Âlem değişkendir.

Her değişken sonradan olmadır.

O halde âlem sonradan olmadır.²

2.3.1.2. Cedel

Cedel kelimesinin lügat anlamı, ipi sağlamca bükmek, binayı sağlam ve korunaklı yapmak, şiddetli bir şekilde husumet etmek veya tartışmak, birini sert bir yere düşürmek, birine cephe almak, karşıt düşüncede olan birinin sözlerinin aleyhinde bir takım deliller ve şüpheler öne sürerek fikirlerini çürütmek, birinin kendi fikirlerinin doğruluğunu savunması gibi anlamlara gelmektedir.³ Cedel kelimesi Latince dialectika kelimesinin karşılığıdır.⁴

Cedel, kelim ve mantık gibi ilimlerde kullanılan bir kavramdır. Mantıkta öncülleri meşhurat ve müselleमतtan olan önermelerden kurulu kıyasa cedel denir.⁵

¹ Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yar-ı Sedat*, s. 143.

² Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yar-ı Sedat*, s. 168.

³ Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 137; İsfahânî, *el-Müfredât*, s.97; Tehânevî, *Keşşaf*, C. I, s. 241.

⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “cedel”, *DİA*, C. VII, s. 208.

⁵ Hüseyin bin Ali İbn Sina, *Kitâbü's-Şifa Topikler Cedel*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 12; Tehânevî, *Keşşaf*, C. I, s. 242, Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yar-ı Sedat*, s. 169.

Meşhurat, mantık geleneğinde insanların doğruluğunu kabul ettiği önermelerdir.¹ İnsanlardan kasıt bütün insanlar değildir. Bu bir dönemde bir meslekte, bir bölgede yaşayan insanlar olabilir.² Meşhurat kesin bilgi ifade etmeyen ve içerisinde zannın bulunduğu önermelerden müteşekkildir.³ Yine bütün meşhurat doğru olmayabilir hatta meşhur önermelerin doğruluğu rastlantısaldır. Doğru meşhur olabildiği gibi yanlış olan bir şey de meşhur olabilir.⁴ Meşhurata “adalet iyidir”, “yalan kötüdür”, “hırsızlık kötüdür” gibi örnekler verilmektedir.⁵

İbn Sînâ meşhuratla ilgili şu bilgileri zikretmektedir: “Burhanların orta terimi bulunmayan ilk öncüllerinin tamamı meşhurdur. Ancak bu ifadenin aksi doğru değildir yani meşhur olan bütün öncüller orta terimsiz ilk öncül değildir. Yine her meşhura inanılır ancak bunun aksi de doğru değildir. Yani bütün inanılanlar meşhur değildir.”⁶

Müsellemat da kesin bilgi değil, zan ifade eden öncüllerden bir kısım ya da bölümdür. Tartışma esnasında ileri sürülen ve tartışmanın karşı tarafındaki karşıt düşüncede olan kişi tarafından da doğruluğu kabul edilen bir defa hükme delil sayılmakla geçerlilik ve yaygınlık kazanmış önermelerdir.⁷ Fıkıh usulünde ise ahad haberlerle varılan hükümler müsellemattır.⁸

Mirac’a inanmayan bir Hristiyan’a Hz. İsa’nın göğe yükseltilmesinin örnek olarak verilmesi ve bu şekilde onun ikna edilmesi müsellemattan olan önermelerden yapılmış bir cedeli kıyastır.

Cedelî kıyasın öncüllerinin müsellemat ve meşhurat olduğunu ifade ettikten sonra cedelde bir münakaşa söz konusudur ve burada amaç hasmı ikna etmektir.⁹ Bu amaç doğrultusunda öne sürülen öncüller her zaman doğru olmayabilir. Dolayısıyla cedelî kıyas işlemi süreç ve sonuç açısından her zaman doğru olmak zorundadır diye bir kayıt yoktur.

¹ İbn Sina, *Cedel*, s.12; Tehânevî, *Keşşaf*, C. I, s. 748.

² Tehânevî, *Keşşaf*, C. I, s. 748.

³ Tehânevî, *Keşşaf*, C. I, s. 748.

⁴ İbn Sina, *Cedel*, s. 23.

⁵ M Naci Bolay, “Beş Sanat””, *DİA*, C. V, s. 546.

⁶ İbn Sina, *Cedel*, s. 4.

⁷ Tehânevî, *Keşşaf*, C. I, s. 696; M Naci Bolay, “Beş Sanat”, *DİA*, C. V, s. 546.

⁸ Tehânevî, *Keşşaf*, C. I, s. 696; M Naci Bolay, “Beş Sanat”, *DİA*, C. V, s. 546.

⁹ Cürçânî, *Ta’rîfât*, s. 13.

2.3.1.3. Hitabet

Hitabet, kelama veya söze müracaat etmek, hutbe okumak, öğüt vermek, vaaz ve nasihat etmek, güzel söz söylemek gibi anlamlara gelmektedir.¹ Hitabet kelimesi terim olarak, bir topluluğa bir maksadı anlatmak, bir fikri açıklamak, öğüt vermek, bir görüşü benimsetmek, bir eyleme teşvik etmek gibi amaçlarla yapılan güçlü ve etkileyici konuşma veya güzel konuşma sanatı anlamlarında kullanılmaktadır.²

Hitabet kavramının kullanıldığı alanlardan biri de mantık ilmidir. Mantıkta hitabet, makbulat ve zanniyat türünden önermelerle yapılan kıyastır.³

Makbulat terim olarak mantıkta, yalan söylemeyeceğine dair hakkında hüsnü zan beslenen bir kişiden alınan bilgileri ya da sözleri ifade eden önermelerdir. Bu kimseler ilim adamları, felsefeciler gibi alanlarında yetkin olan kimselerdir.⁴ Peygamberlerin sözleri makbulattan sayılmamaktadır. Zira peygamberlerin yalan söylemeyeceği İslam düşüncesine göre kesindir. Bu nedenle onların sözlerinin ifade ettiği bilgiler tartışma götürmeyecek derecede kesindir.⁵ Bu bağlamda “ Farabi şu meselede şöyle diyor” ya da “Gazali şöyle dedi” gibi ifadelerden sonra dile getirilen düşünceler makbulat olarak kabul edilmektedir.

Zanniyyat Arapça zan kelimesinden türemiş iyelik bildiren çoğul bir isimdir. Zanniyyatın biri genel biri özel olmak üzere iki anlamı vardır. Genel anlamda zanniyyat yakiniyyat kelimesinin zıt anlamlısı olarak, kesin ve kat’î bilgi ifade eden önermelerin dışındaki tüm önermeleri kapsamaktadır.⁶

Bu çerçevede zanniyyat emarelerden oluşmaktadır.⁷ Râzî emareyi şöyle tanımlamaktadır: “Emare, kendisinin bilinmesinden medlulün var olduğu zannedilen nesnedir.”⁸ Bu tanımlı tersine çevirerek zanniyyatı genel anlamıyla emarelerden müteşekkil kesin bilgi ifade etmeyip içeriğinde ihtimal ve zan taşıyan önermelerdir diye tanımlayabiliriz.

Klasik mantık geleneğinde beş sanattan üçüncüsü olarak kabul edilen hitâbî kıyası oluşturan zanniyyat, genel anlamıyla değil özel anlamında kullanılmaktadır. Buna

¹ İsfehani, *Müfredat*, s. 157; Mahmut Kaya, “hitabet”, *DİA*, C. XVIII, s. 158.

² Mahmut Kaya, “hitabet”, *DİA*, C. XVIII, s. 158.

³ Cürcânî, *Ta’rifât*, s. 163; Tehânevî, *Keşşaf*, C. I, s. 405; Ahmet Cevdet Paşa, *Mi’yar-ı Sedat*, s. 170.

⁴ Cürcânî, *Ta’rifât*, s. 163; Tehânevî, *Keşşaf*, C. II, s. 1204.

⁵ Tehânevî, *Keşşaf*, C. II, s. 1204.

⁶ Tehânevî, *Keşşaf*, C. II, s. 940.

⁷ İsfehani, *Müfredat*, s. 320.

⁸ Râzî, *Muhassal*, s. 37.

göre hususî anlamıyla zanniyyat, aklın tercihen kabul ettiği ancak tersinin de doğru olma ihtimali bulunan önermelerdir.¹ Bu önermelerin aksi de doğru olabilir. Ancak hatip tercihen bu önermeleri kullanmıştır.

İşte hitabet sanatı mantıkta, sözüne itibar edilen ve yalan söylemeyeceği hususunda hüsnü zan beslenen kimselerin sözleri ile aklın tercihen kabul ettiği ancak tersinin de doğru olma ihtimali olan önermelerle icra edilen bir akıl yürütme biçimi olarak kabul edilmektedir.

2.3.1.4. Şiir

Şiir kelimesi hem edebiyat hem mantık alanında kullanılan bir kavramdır. Şiir kelimesi lügat ve ıstılahta, sezmek, seziyle bilmek², dakik ve detaylı bilgi anlamında bir isim,³ bir şeyi kastederek söylenmiş olan kafiyeli ve vezinli söz,⁴ dikkatli ve kıvrak bir zekâ ürünü olarak söylenen söz⁵ anlamlarına gelmektedir.

Mantık literatüründe şiir, beş sanattan biri olup muhayyelat türünden önermelerle gerçekleştirilen bir çeşit akıl yürütme veya kıyastır.⁶ Cürcani, bu tanımdan sonra şöyle bir açıklama yapmaktadır: “Şiirden maksat, nefsi bir şeye yönlendiren, rağbet etmesine teşvik eden veya bir şeyden nefret ederek infial halinde olmasına neden olan sözdür.”⁷

Muhayyelat kelimesi Arapça hayalden türemiş bir isimdir. Hayal, bir kimsenin uyanıkken ya da uykudayken kalbinde tasavvur ettiği bir takım şekiller, suretlerdir.⁸ Muhayyelat ise doğru ya da yanlış, kabul edilebilir kabul edilemez olsun, insanda sevinç ve huzura yahut nefret ve sıkıntıya yol açan önermelerdir.⁹ Bu önermeleri dile getirenin Müslüman ya da gayr-i müslim olması veya yalancı yahut sadık biri olması fark etmez.¹⁰ Muhayyelata “Şarap içmekten hoşlanan birinin onu içmekten duyduğu haz ve neşeyle şaraba akıcı bir yakut demesi ve yine balı sevmeyen ve ondan nefret

¹ Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 219; Tehânevî, *Keşşaf*, C. II, s. 940; M Naci Bolay, “Beş Sanat”, *DİA*, C. V, s. 546.

² Nihad M: Çetin, “şiir” *İA*, C. XI, s. 531.

³ İsfehani, *Müfredat*, s. 275.

⁴ Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 202; Tehânevî, *Keşşaf*, C. I, s. 744; İsfehani, *Müfredat*, s. 275.

⁵ İsfehani, *Müfredat*, s. 275.

⁶ Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 202; Tehânevî, *Keşşaf*, C. I, s. 744; ; M Naci Bolay, “Beş Sanat” , *DİA*, C. V, s. 546.

⁷ Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 202

⁸ İsfehani, *Müfredat*, s. 169.

⁹ Tehânevî, *Keşşaf*, C. I, s. 454; M Naci Bolay, “Beş Sanat”, *DİA*, C. V, s. 546.

¹⁰ Tehânevî, *Keşşaf*, C. I, s. 454.

eden birinin onu acı bir kusmuk olarak nitelendirmesi “¹ örnek olarak zikredilmektedir. Bu zikrettiğimiz, eşyanın hakikatine muvafık olmayan muhayyelata örnektir. Bunların aksine muhayyelat doğru da olabilir.

Şu halde mantık geleneğinde muhayyelat türü önermelerden kurulu bir kıyas olarak kabul edilen şiir muhayyelatın karakteri gereği yalnız başına doğru ve güvenilir bir delil değildir.

2.3.1.5. Safsata veya Mugalâta

Mugalâta, şekil, içerik ya da her ikisi bakımından fasit, bozuk kıyastır.² Şekil bakımından mugalâta, “bir kıyasın nicelik, nitelik gibi biçim kurallarına uyulmadan gerçekleştirilen bozuk kıyasa denmektedir.”³

İçerik bakımından mugalâta ise iki şekilde olmaktadır. Birincisi, sonuç veya bazı öncüllerin tek bir şey olup sonucun üzerinde sıkışmasıdır. Buna şu örnek verilmektedir:

Bütün insanlar beşerdir.

Bütün beşer olanlar şakacı nüktedandır.

O halde bütün insanlar nüktedandır.

İçerik bakımından mugalâtanın ikinci şekli ise, öncüllerinden bazıları gerçeğe benzeyen ancak doğru olmayan kıyastır. Bu da iki türlü olabilir

Birincisi, suret bakımından öncüllerinden bazıları gerçeğe benzer ancak gerçek olmayan kıyastır. Buna, bir kimsenin duvara bir at resminin nakşedildiğini gördüğünde şöyle bir kıyas yapması örnek gösterilmektedir.

Bu bir attır.

Bütün atlar kışner

O zaman bu duvardaki, kışneyen bir attır.⁴

¹ Cürçânî, *Ta'rîfât*, s. 202; Tehânevî, *Keşşaf*, C. I, s. 454.

² Cürçânî, *Ta'rîfât*, s. 309; Tehânevî, *Keşşaf*, C. II, s. 1095; Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yar-ı Sedat*, s. 170.

³ Cürçânî, *Ta'rîfât*, s. 309.

⁴ Cürçânî, *Ta'rîfât*, s. 309.

İkincisi anlam bakımından öncüllerinden kiminin gerçeğe benzeyip doğru olmayan ve bu açıdan bozuk olan kıyastır. Buna ise şu örnekler zikredilmektedir:

Bütün insan ve at olanlar insandır.

Bütün insan ve at olanlar attır.

O halde bazı insanlar attır.¹

Başka bir örnek ise şöyledir:

Bütün insanlar canlıdır

Bütün canlılar bir cinstir.

O halde bütün insanlar cinstir.²

Cürcani, öncülleri hakikate benzeyip de hak olmayan mugalâtalı kıyasa safsata; meşhurata benzeyip de meşhuratdan olmayan mugalâtalı kıyasa ise mişâgâbe dendiğini ifade etmektedir.³

2.3.2. Nakli Delil

Bu delil çeşidine sem'i şer'i delil⁴ veya lâfzî delil denmektedir.⁵

İslam düşünce geleneğimizde, inanç esaslarının tayini ve İslam düşüncesinin teşekkülünde temel kaynak olarak Kur'an ve sünnet kabul edilmiştir. Bu iki temel kaynak da nakil yoluyla sonraki dönemlere intikal etmeleri nedeniyle nakli delil olarak nitelendirilmiştir. Yine peygamberin, vahyi insanlara nakli nedeniyle de naklî delil denmiştir.

Razî, sırf aklî delilin bilgi ifade etmesinin muhal olduğunu ifade etmektedir. Ancak, başkasının haberinin doğru olduğu kanıtlandığı takdirde naklî delil bilgi ifade eder⁶. Söz konusu peygamberler, onların sünneti ve vahiy ise bu konuda peygamberin doğru olduğunu bilmek gerekir. Bu hususta Razî, İslam düşüncesinde naklî delillerin doğruluk ölçüsünün yalnızca peygamberin doğruluğuna dayandığını ifade etmekte, bu

¹ Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 309.

² Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 309.

³ Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 309.

⁴ Bâkılânî, *Kitabü'l- İnsaf*, s. 15; Cüveynî, *Kitabü'l- İrşâd*, s. 9; Amidî, *Ebkâru'l- Efkâr*, C. I, s. 120.

⁵ Bkz. Şehristânî *Nihâyetü'l-İkdâm*, s.302; Razî, *Muhassal*, s. 38.

⁶ Razî, *Muhassal*, s. 37.

bağlamda peygamberin doğruluğunun nakil ile değil de akıl ile bilinebileceğini kaydetmektedir.¹

Bütün Ehli Sünnet kelimcileri, naklî delili Kur'an ve Sünnet olarak kabul etmişlerdir. Kur'an ve Sünnetin lafızlarıyla karşı karşıya olmamız nedeniyle bunlara lâfzî delil de demişlerdir. Bu konuda lâfzî delilin kesinliğe ulaşması durumunda ifade ettiği bilginin kesinliğe ulaşabileceğini ifade etmektedirler.² Lâfzî ya da aklî delilin kesin olması için şu şartlar öne sürülmektedir:

1. Kur'an ve Sünnetin lâfızlarının her birinin ne olduğu belli ve kesin olması gerekmektedir. Kur'an ve Sünnete bizim zaviyemizden baktığımızda onlarla münasebeti ancak onların lafızları aracılığıyla kurabileceğimiz bir gerçektir. Bu yüzden onların lafızlarının hangi kelime olduğu ve ne anlama geldiği belirli olması gerekir ki ifade ettikleri bilgi kesin olsun.³ Kur'an'ı insanlığa ulaştıran ve tebliğ eden İslam'ın peygamberi olduğu için onun sözlerine tabii olma gerekliliği konusunda Ehli Sünnet içinde bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Ancak hadislerin önemli bir bölümünün İslam Peygamberinin ağzından çıkan lafızların aynıyla değil de mana rivayetleri şeklinde nakledildiği bilinmektedir.
2. Kur'an ve Sünnetin lafızlarının içinde bulunduğu cümle içindeki yerlerinin yani îrablarının belli olması gerekmektedir. Dilbiliminde buna îrab denmektedir. Bu çerçevede metnin ne anlama geldiğinin tespit edilebilmesi için tek tek lafızların cümle içindeki yerlerinin ve görevlerinin belli olması gerekmektedir. Ancak bu durumda lâfzî delilin ifade ettiği bilgi kesinlik hüviyetine kavuşacaktır.⁴
3. Lâfzî delil olarak kabul edilen metnin lâfızlarının çekimleri hususunda rivayet edenlerin yanlış yapmamaları gerekmektedir. Bu çerçevede yine bu lafızların çekimlerinin de kesin ve belli olması gerekmektedir. Buna dilbilimde sarf ilmi denmektedir.⁵

¹ Razî, *Muhassal*, s. 38.

² Bkz. Şehristânî, *Nihayetü'l-İkdâm*, s.302; Razî, *Muhassal*, s. 38.

³ Şehristânî, *Nihayetü'l-İkdâm*, s.302; Razî, *Muhassal*, s. 38.

⁴ Şehristânî, *Nihayetü'l-İkdâm*, s.302; Razî, *Muhassal*, s. 38.

⁵ Şehristânî, *Nihayetü'l-İkdâm*, s.302; Razî, *Muhassal*, s. 38.

4. Lâfzın müşterek olmaması gerekmektedir. Müşterek, bir kelimenin birden fazla manaya gelmesi demektir.¹ Müşterek konusunda bir lafzın hakîkî anlamının birden fazla olması gerekmektedir. Şayet bir lafzın bir anlamı hakîkî, diğer anlamları mecâzî olursa bu durumda bu lafız müşterek değildir.² Lâfzî delilin ifade ettiği bilginin kesin olması için metin içindeki lafızlar içinde birden çok hakiki anlamı olan kelimelerin mevcut olmaması gerekmektedir.³ Müşterek meselesine Arapça “ayn” kelimesini örnek gösterebiliriz. Bu kelime göz, göze, pınar, güneş, altın gibi hakiki anlamlara sahiptir. İşte ayn gibi müşterek lafızların bulunduğu cümlelerin anlamı kesin değil ihtimal ifade etmektedir.
5. Naklî delilin kesinlik ifade etmesi için, lafızlarının mecaz anlamlarının olmaması gerekmektedir.⁴ Mecaz sözlükte “cevaz” kökünden isim olup, ıstılâhî olarak, bir lafzın asıl manasının ilgili bulunduğu başka bir manaya nakledilmesi anlamına gelmektedir. Mecaz kelimesi hakikat kelimesinin tam zıddıdır. Bu bağlamda hakikat lafzın gerçek anlamı, mecaz ise lafzın gerçek anlamının dışında ilgili olduğu başka bir anlamdır. Buna “esed” kelimesini örnek olarak gösterebiliriz. Esedin Arapçada hakîkî anlamı arslan demektir. Ancak mecaz olarak Arapçada cesaret anlamında da kullanılmaktadır.⁵

Bu sebepten dolayı Ehli Sünnet kelimcileri lâfzî delilin kesinlik bildirilmesi için metnin lafızlarının hangi anlamda kullanıldığının belli kesin olmasının önemli olduğunu vurgulamışlardır.

6. Lâfzî delilin kesinlik ifade etmesi için metnin lafızlarında tahsis olmaması gerekmektedir.⁶ Tahsis kelimesi Arapça tef’îl bâbında mastar olup lügat anlamı, umûm kelimesinin zıt anlamlısı olarak, tek olmak⁷ tek kalmak⁸, temyiz etmek, üstün tutmak, ayırt etmek, ayrı tutmak⁹ anlamlarına

¹ Cürçânî, *Ta’rîfât*, s. 299; Tehânevî, *Keşşaf*, C. I, s. 776.

² İsmail Durmuş, “Müşterek”, *DİA.*, C. XXXIII, s. 171.

³ Şehristânî, *Nihayetü’l-İkdâm*, s.302; Razî, *Muhassal*, s. 38.

⁴ Şehristânî, *Nihayetü’l-İkdâm*, s.302; Razî, *Muhassal*, s. 38.

⁵ Cürçânî, *Ta’rîfât*, s. 283; Tehânevî, *Keşşaf*, C. I, s. 258.

⁶ Şehristânî, *Nihayetü’l-İkdâm*, s.302; Razî, *Muhassal*, s. 38.

⁷ Cürçânî, *Ta’rîfât*, s.158.

⁸ İsfahânî, *Müfredât*, s.155.

⁹ Tehânevî, *Keşşaf*, C. I, s. 427.

gelmektedir. Terim olarak ise, bir lafzın cümle içinde sahip olduğu anlamlar içinde yalnızca birinin ya da anlamları içinde sınırlı sayıda ferdin kastedilmesi manalarındadır.¹ İşte lâfzî delilde de metin içindeki lafızlarda tahsisin olmaması gerekmektedir.

7. Naklî ya da lâfzî delilin kesinlik ifade etmesi için delilin kaynağı olan metnin içinde zamirlerin olmaması gerekmektedir.² Bu ifadeden kastımız naklî delil olarak kabul edilen Kur'an ve Sünnetin metinleri içindeki zamirlerin kimin ya da neyin yerine kullanıldıkları kesin olarak bilinemeyeceğinden ifade ettikleri bilgi de kesin değil muhtemel olacaktır.
8. Naklî ya da aklî delilin kesin delil olabilmesi için metnin içinde takdim ve tehirin olmaması gerekmektedir.³ Takdim ve tehir anlam itibarıyla birbirlerine zıt olan kelimelerdir.⁴ Takdim ve tehir ile aynı manada takaddüm ve teahhür kelimeleri de kullanılmaktadır.⁵ Buna göre takdim ya da takaddümün, öncelemek, sırada öne almak, öne almak, ileri almak; tehir ya da teahhür ise ertelemek sonraya almak, sona almak gibi anlamları vardır.⁶ Takdim ve tehir birkaç bölümde mütalaa edilmektedir. Bunlar:

- a. **Fiili Tekaddüm:** Yaratıcının yarattıklarından önce olmasını örnek verebiliriz. Buradaki öncelik fiilî bir önceliktir.
- b. **Tabii Tekaddüm:** Bir sayısının iki sayısından daha önce olması örneğinde olduğu gibi bu takaddüm türünde doğal bir öncelik söz konusudur. Tabii tekaddümde mukaddime muahhar olanın var olmak için ihtiyacı vardır. Yine mukaddim için her hangi bir illete ihtiyaç yoktur.⁷
- c. **Şeref Bakımından Tekaddüm:** Hz Peygamberin sahabelerinden Hz. Ebu Bekir'in Hz Ömer'e şeref ve fazilet bakımından önce ve üstün olarak görülmesi buna örnek gösterilebilir.
- d. **Rütbe Bakımından Tekaddüm:** Birinci sınıfın ikinci sınıftan üstünlüğünde olduğu gibi bu tekaddüm türünde ölçü rütbedir.

¹ Cürçânî, *Ta'rîfât*, s.158; İsfahânî, *Müfredât*, s.155; Tehânevî, *Keşşaf*, C. I, s. 427.

² Şehristânî, *Nihayet'l İkdâm*, s.302; Razî, *Muhassal*, s. 38.

³ Şehristânî, *Nihayet'l İkdâm*, s.302; Razî, *Muhassal*, s. 38.

⁴ İsfahânî, *Müfredât*, s.23.

⁵ Bkz., Cürçânî, *Ta'rîfât*, s.128; Tehânevî, *Keşşaf*, C. I, s. 68; C. II, s. 1213-1215.

⁶ Cürçânî, *Ta'rîfât*, s.128; Tehânevî, *Keşşaf*, C. I, s. 68; C. II, s. 1213-1215; İsfahânî, *Müfredât*, s.23, 398.

⁷ Cürçânî, *Ta'rîfât*, s.128.

e. Zaman Bakımından Tekaddüm: Hz. Musa'nın zaman bakımından Hz. İsa'dan önce olması buna örnek gösterilebilir.

f. Bizzat Tekaddüm: Anahtarla kapıyı açan birinin elinin hareketinin anahtarın hareketinden önce olması buna örnek verilebilir.¹

Naklî veya lâfzî delilin kesin bilgi ifade etmesi için metin içinde yukarıda örneklerini zikrettiğimiz takdim ve tehir çeşitlerinin bulunmaması gerekmektedir. Aksi halde lâfzî delil kat'î değil zanni olacaktır.

9. Naklî ya da lâfzî delilin kesin bilgi ifade etmesi için metinde nesih olmaması gerekmektedir.² Nesih kelimesi sözlük olarak, izâle etmek, yok etmek, gidermek, ortadan kaldırmak, tebdil etmek, değiştirmek, tahvil etmek, dönüştürmek, başka bir şeye çevirmek, bir şeyi bir yerden bir yere nakletmek, taşımak anlamlarındadır.³ Terim olarak ise şer'î bir nassı daha sonra gelen bir nass ile ortadan kaldırmak, mukaddes bir metni ilgâ etmek anlamındadır.⁴ Bu Tefsir, Hadis, Fıkıh gibi ilimlerde bir ayet ya da hadisin hükmünün daha sonra nazil olan başka bir ayet veya varit olan hadisle ortadan kaldırılıp değiştirilmesi anlamında kullanılan bir kavramdır.⁵ Lâfzî delilin kesin delil olması için metnin mensuh olmaması gerekmektedir.

10. Naklî veya lâfzî delilin kat'î delil olması için son şart ise delile akli bir itirazın bulunmamasıdır. Ancak akli itirazın neye olduğu ve hangi konuda olduğu hakkında bir malumat bulunmamaktadır. Yalnızca Razi, naklin akla muhtaç olduğunu aklın yerilmesi halinde bunun aynı zamanda naklin de yerilmesi anlamına geleceğini ifade etmektedir.⁶ Buradan naklin kat'iyetinde aklın da tatmin edilme kaygısının önemsendiğini anlamaktayız.

¹ Tüm Tekaddüm çeşitleri için bkz. Cürcânî, *Ta'rîfât*, s.128; Tehânevî, *Keşşaf*, C. I, s. 68; C. II, s. 1213-1215; İsfahânî, *Müfredât*, s.23, 398

² Şehristânî, *Nihayet'l İkdâm*, s.302; Razî, *Muhassal*, s.38.

³ Celalüddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtgân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Dâru İbn Kesir, 5. Baskı, Beyrut 2002, C. II, s. 700; Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 330; İsfahânî, *Müfredât*, s.492; Tehânevî, *Keşşaf*, C. II, s. 1376.

⁴ es-Suyûtî, *el-İtgân*, C. II, s. 700; Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 330; İsfahânî, *Müfredât*, s.492; Tehânevî, *Keşşaf*, C. II, s. 1376, İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Elif Ofset, 3. baskı, Ankara 1979, s.122.

⁵ Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s.122; Abdurrahman Çetin, "Nesih", *DİA*, C. XXXII, s. 579- 581; Mehmet Efendioğlu, "Nesih", *DİA*, C. XXXII, s. 581- 582

⁶ Razî, *Muhassal*, s. 38.

Delil olarak kabul edilen Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i Şerifler işaret ettikleri meseleye delaleti ve sübutu açısından tasnif edilmiştir.

Naklî ya da lâfzî delil, lâfzın anlama delaleti açısından kat'î delalet ve zannî delalet diye ikiye ayrılmaktadır

2.3.2.1. Kat'î delalet

Hadis metninin ya da Kur'an ayetinin başka herhangi bir olasılık olmaksızın yalnızca bir noktaya (konuya) işaret etmesine delalet-i kat'î denir¹. Bu meselede naklî delilin lâfzının yalnızca bir anlama işaret etmesi gerekmektedir. Zira birden fazla anlama delalet eden bir lâfzın yalnızca bir anlamı hususundaki delil olma kesin olmayacak, aksine bu konudaki delaleti muhtemel sayılacaktır.

Burada Kur'an ya da hadis metninin anlamca açık ve net olarak yalnız bir hükme yahut hususa delalet etmesi gerekmektedir. Kur'an'daki muhkem ayetler örneğin namaz, oruç, abdest vs. delaleti kat'î olan lâfzî ya da nakli delile örnek olarak gösterilebilir.² Yine net olarak yalnızca bir anlama işaret eden ve başka bir anlama gelme ihtimali bulunmayan hadisler de delaleti kat'î olan naklî delil olarak kabul edilmektedir.

2.3.2.2. Zannî Delalet

Zannî delalet, nakli delil olarak kabul edilen Kur'an ve hadislerin metin ya da kelimelerinin birden fazla anlama gelmesidir.³ Bu durumda, lafzın veya ibarenin muhtemel her anlama delaleti zannî olacaktır.

2.3.2.3. Subut-ı Kat'î Delil

Kur'an'ın, Allah'ın kelamı olduğunun kesin olması yine bir hadisin peygamberden varit olduğuna dair hiçbir şüphe kalmaksızın kesin olması demektir. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim'in sübutu kat'îdir. Ancak yalnızca mütevâtir hadisler sübut-ı kat'î olarak kabul edilmektedir. Diğer hadisler ise sübut-ı kat'î olarak kabul edilmez. İslam kelimcileri, akâid kurallarının belirlenmesinde daha ziyade sübut-ı kat'î olan Kur'an ayetleri ve mütevâtir hadislerle itibar etmişlerdir.

¹ Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 172.

² Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 172.

³ Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 172.

2.3.2.4. Sübut-ı Zanni Delil

Hız. Peygamber'in îrad ettiğı hususunda şüphelerin vaki olduğı hadislerdir. Mütakellimin, İslam akaidinin ortaya konmasında bu rivayetlere itibar edilmemesi gerektiğini ifade etmişlerdir.

2.3.3. Kat'î Delil

Kanıtlamayı amaçladığı konuya ilişkin, karşı ihtimallerin bütünü ortadan kaldıran delildir. Buna yakini delil de denir.¹ Bu deliller hem akli hem de nakli olabilir. Nakli ya da lâfzî olup kat'î olan delil daha önce bahsettiğimiz hem manaya delaleti hem de sübutu kat'î delillerdir.

Manaya delaleti kesin olan Kur'an ayetleri ve mütevatir hadisler kat'î delillerdir.² Ancak mütevatir hadislerin kat'î delil sayılabilmesi için manaya delaletinin de kat'î olması gerekmektedir. Akli delillerden olup öncülleri yakiniyyattan olan ve adına burhan dedikleri kıyas türü de kat'î delil olarak kabul edilmektedir.

2.3.4. Zanni Delil

Zanniyat, "zanna dayanılarak verilen hükümleri kapsayan önermelerdir".³ Zanniyat kavramının daha önce ifade ettiğimiz gibi iki anlamı bulunmaktadır. Birincisi, geniş diğeri ise özel dar anlamıdır. Bizim burada zanniyattan kastımız yakiniyyatın karşıt anlamlısı olan geniş manadaki içeriğinde ihtimal taşıyan ya da kesin bilgi ifade etmeyip zan ihtimali bulunan önermelerdir. Mantıkta bu önermelerden kurulan kıyas formundaki delile zanni delil denir. Yine delaleti zanni Kur'an ayetleri ile delaleti ya da sübutu zanni olan hadisler zanni delil olarak kabul edilmektedir

¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Delil", *DİA*, C IX, s. 157.

² Şerafettin Gölçük-Süleyman Toprak, *Kelam*, Tekin Dağıtım, 5. baskı, Konya 2001, s. 87

³ Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'an-ı Kerimde Tefekkür ve Tartışma Metodu*, İlim ve Kültür Vakfı Yay., Bursa 1983, s. 35.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DELİL MEDLUL İLİŞKİSİ VE İSLAM DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE İSTİDLAL

3.1. Delil Medlul İlişkisi

Delil kavramının, tarihi süreç içerisinde nasıl tanımlandığını ortaya koyduktan sonra, bu süreç içerisinde delil ile medlul arasındaki bağın nasıl kurulduğu probleminin aydınlatılması gerekmektedir. Bu bölümde şu sorulara cevap arayacağız. Özellikle Ehl-i Sünnet kelamının mütekaddimun dönemi diye adlandırılan devirde delil ile medlul arasında metodolojik anlamda nasıl bir bağ kurulmaktaydı? Delil medlul ilişkisi ontolojik bir ilişki miydi yoksa aralarında yalnızca epistemolojik bir münasebet mi vardı? Teknik bir deyimle İn'ikas-ı Edille yani “delilin butlanı medlulün butlanını gerektirir” ilkesi iddia edildiği gibi ilk dönem Ehl-i Sünnet kalamcılarınca kabul görmekte miydi? Gazali ve sonrası problem nasıl değerlendirildi?

İslam düşünce tarihi boyunca çeşitli farklı gruplar ortaya çıkmıştır. Bu gruplaşma süreçlerinin birçok farklı nedenleri olmuştur. Kimi zaman bir takım fikir önderlerini takip etmek üzere bazı düşünce ekolleri oluşmuş, bazen söylem ortaklığı nedeniyle gruplar meydana gelmiş, bazen ise ilmi tutum ve yöntem farklılıkları sebebiyle farklı mezhepler oluşmuştur. Örneğin Ehl-i Sünnet geleneğinde, İmam Maturidî ya da Eş'ari'yi takip edenler olarak iki ayrı mezhep oluşmuştur. Bu iki mezhebin yöntem ve söylem bakımından ciddi farklılıklarının olduğunu iddia edemeyiz. Yine kelam tarihimizde yöntemleri takriben aynı olup söylemde farklılıkları olan Mu'tezile, Ehl-i Sünnet gibi mezhepleşmeler de söz konusudur. Son olarak hem yöntem hem de söylem bakımından bazı düşünce okullarından da bahsedebiliriz. Böyle bir ayrışmaya ise İslam felsefe okulu, kelam okulu, rey okulu, hadis okulu gibi örnekleri zikredebiliriz.

On dördüncü asırdan beri, Ehl-i Sünnet kelam geleneğinin, Gazali'den itibaren yöntem, konu, mantık ve felsefeyle ilişkisi bakımından kırılmaya uğradığı iddia edilegelmiştir. Buna göre Gazali öncesi Ehl-i Sünnet kelamı mütekaddimun, sonrası kelama ise müteahhirun adı verilmekteydi.

Bu problemi dile ilk getiren isim on dördüncü yüzyılda yaşamış olan ünlü Müslüman sosyolog İbn Haldun olmuştur. O mukaddime adlı eserinde önce ilk dönem Ehl-i Sünnet kelam tarihini şöyle anlatmaktadır. “Şeyh Ebu Hasan Eş'ari'nin etbai

çoğaldı. Talebesinden olan İbn Mücahid ve başkaları onun usulünü takip etti. Ebu Bekir Bakıllani bu ilmi Ebu Hasan'ın talebesinden öğrendi. Bakıllani bu ilmi ıslah ve tekamül ettirdi, delillerin dayanağı olan mukaddimeler vaz ve tertip edip, cevher-i ferdi, belayı ve arazın diğer bir arazla kaim olmadığını ve arazın iki zamanda baki kalmaması gibi konuları inceledi ve ispat etti, bu umdelere imanın vucubunu ispat edilmesi kanunlara tevakkuf ettiği için bu kanunları iman akideleri sırasında; onlara tabi olarak andı. Çünkü bu delillerin batıl olması bu delillerle ispat edilen davaların butlanını icap ettirir.”¹ İbn Haldun bu delillerin geliştirildiğini ifade ederek şöyle devam ediyor. “Fakat o çağda İslamlar arasında akli ilimler gelişmemiş ve deliller için bir ölçü teşkil eden mantık ilmi İslamlar arasında yayılmamış olduğundan bu delil ve kıyasların sureti, mantık ilmi gibi akli ilimlere uymazdı. Mantık gibi akli olan ilimler İslamlar arasında az çok yayılmaya başlamış ise de, başlangıçta bu ilimleri felsefe ilimlerinden sayarak, şer'i ilimlere tamamıyla aykırıdır diye mütekellimin öğrenmemişler ve önem vermeden bu ilimleri tamamıyla ihmal etmişlerdi.”² Müellif eserinde daha sonra Bakıllani ve eserlerini tanıtmaktadır. Bakıllani'nin ardından kelimcilerin mantıkla ve felsefeyle tanışmalarını şöyle ifade etmektedir: “Bundan (Bakıllani'den) sonra mantık ilmi İslamlar arasında yayıldı. İslamlar mantığa dair olan kitaplar okudular. Felsefede bir alet ve ölçü olduğu gibi, diğer ilimlerde de bir alet olur diye mantık ile felsefi ilimleri birbirinden ayırdılar. Bundan sonra kendilerinden önceki kelam ilmi ile meşgul olan bilginlerin vaz etmiş oldukları kanun ve usulleri gözden geçirdiler, vaz ettikleri delillere dayanarak onların delil ve usullerine muhalefet ettiler. Dayandıkları bu delilin bir çoğu filozofların tabiiyat ve ilahiyata dair eserlerinde anmış oldukları delildir. Kelam ilmi bilginleri mantığı bir ölçü ve alet olarak kabul edip, hasımlarını bu delile dayanarak reddetmeye başladılar, fakat Bakıllani gibi, delilin batıl olması delilin delalet ettiği maddenin butlaniyle lazım geldiği fikrine kail olmadılar. Bundan sonra bu metod eski kelam ilmi üstadlarının metoduna aykırı bir şekil aldı ve müteahhir bilginlerinin metodu diye anıldı. Filozofların iman akidelerine aykırı olan fikirlerini bu metoda göre reddetmek dahi, çok vakit, kelam ilminin konuları içine alındı. Bu suretle filozoflar iman akidelerinin hasımları sırasına alınmış oldu. Bu metod üzerine ilk önce kelam ilmine dair eser yazan İmam Gazali'dir. İmam Fahr Razi de Gazali'den sonra onun usulüne göre kelam ilmine dair olan eserini yazmıştır. Bundan sonra bilginlerden bir kitle bunların usulünü takip etti. Nihayet bunlardan sonra gelen bilginler felsefi ilimlere o derece önem verdiler ki,

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Zakif Kadiri Ugan, MEB Yay., İstanbul 1991, C II, s. 536.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, C II, s. 536.

kelam ilmiyle felsefi ilimlerin konuları birbirinden ayırt edilemeyecek bir hale geldi, nihayet bu iki ilmin konusu bir diye sandılar. Gerçekte ise bu iki ilmin konusu birbirinden başkadır.”¹

İbn Haldun’un açıklamalarından, onun mütakaddimun ve müteahhirun tanımlamasını daha çok Eş’ari geleneği için ifade ettiği anlaşılmaktadır. O mütakaddimunun mantık ve felsefeden uzak durduğunu ve in’ikası edilleyi kabul ettiklerini kısaca özetlemektedir. Onun bu mütakaddimun tahlilini daha ziyade Bakıllani üzerinden yaptığını görmekteyiz. Buna bağlı olarak, onun ifadelerinden anlaşıldığına göre müteahhirun kelamı Bakıllani’den sonraki döneme denk gelmektedir. Kısacası İbn Haldun, müteahhirunun binli yılların başından itibaren başladığını iddia etmektedir.

İbn Haldun’un bu iddialarını destekleyebilecek nitelikte ifadeleri Taftazani’de de görmekteyiz. Taftazani kelam ilmine neden bu ismin verildiği konusunda sekiz husus saymaktadır. Ardından ifade ettiği bu hususlardaki yaklaşım ve anlayışları kastederek “kudema denilen eski kelamcıların anladığı kelam budur”² ifadesini kullanmaktadır.

Taftazani, felsefenin kelama girişi başlığı altında müteahhirun kelamı hakkında şunları söylemektedir. “Felsefe Arapçaya nakledilip Müslümanlar ona dalınca; alimler şeriata muhalif olan konularda filozofları reddetmeye koyuldular. Bunun neticesinde, maksatlarını iyice kavrayıp iptal etmek için bir çok meseleyi kelama karıştırdılar. Bu durum onları felsefenin tabiiyyat ve ilahiyyat (fizik ve metafizik) kısımlarının büyük bir bölümünü kelam ilmine ithal etmeye sürükledi. Daha sonra riyazi (matematik) ilimlerine de daldılar. Öyle ki kelam “sem’iyyat” bahsini ihtiva etmezse, hemen hemen felsefeden ayırt edilemez ve seçilemez hale geldi. İşte bu da müteahhirun kelamıdır.”³

Taftazani’nin bu ifadelerinden, onun mütakaddimun, müteahhirun ayrımını kelamcıların felsefeye ilgisi açısından yaptığını anlıyoruz. O bu noktada delil medlul ilişkisi konusunda bir farklılıktan bahsetmemektedir.

Kelam tarihinde, mütakaddimun müteahhirun ayrımını yapan ve bu ayrımın merkezine de mütakelliminin delil medlul ilişkisine bakışı ile felsefe ve mantığa yaklaşımını yerleştiren ilim adamlarından biri de İzmirli İsmail Hakkı’dır. O Yeni İlmi Kelam adlı eserinde konuyla ilgili olarak şöyle söylemektedir.

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, C II, s. 537-538.

² Taftazani, *Şerhu’l-Akaid*, s. 98.

³ Taftazani, *Şerhu’l-Akaid*, s. 99-100.

“İbn Küllab ile başlayan mezhep, kalamı Ebu’l-Hasan el-Eş’ari ile tesis etti. Harisu’l-Muhasibi ile Ebu’l-Abbas el-Kalanisi’nin İbn Küllab’a olan mezahiret ve nusretleri de hayliden hayliye tesirini göstermiş idi. Eş’ari’nin “el-İbane”si ilmi kalam için bir me’haz oldu. Ebu’l-Hasan Bahili, İbn Mücahid gibi ashab-ı Eş’ari ashablarının mezhebini neşre başladılar. Mezahib-i Erba’a uleması ile mezheb-i Eş’ariyye kuvvet buldu. Hususen Hanefiye tarafından intisar olmakla mezahibi saireye galebe eyledi.

Mezheb-i Eş’ariye’yi tezhîb etmek, istinad ettiği edille için bir takım mukaddimatı akliyyeyi serdine lüzum görülmüş idi. Çünkü o sıralarda Hakim el-Kindi’den başlayarak feylesof-ı İslam Ebu Nasr Farabi, Şeyhu’l-Felasife İbn Sina ile İslam felsefesi tamamıyla te’sis olmuştu. Bu felsefe, ilmi kelama pek ziyade zıd idi. İlm-i kalam ile felsefenin her ikisi de tarik-i nazari mebni kıldıkları halde “ma ba’de’t-tabi’a” mesailinde uyuşamıyorlardı. Onun için ilm-i kalamı ikmal etmek funun nezariyenin i’lasından kılmak lazım geliyor idi. Bu hususta muvafık olan Kadı Ebu Bekir Bakıllani idi. Muşarun ileyh Eş’ari’nin ilm-i kalamını tezhîb, edillesinin mevkufun aleyhi olan mukaddimatı akliyyeyi vaz etti. İlm-i kalamı funun nazariyesinin âlasından kıldı. Bakıllani in’ikası edilleyi de kabul etmiş idi. Delil batıl olur ise delilin istilzam eylediği medlul de batıl olur idi. Buna mebni mukaddimat-ı mezkureyi akaid-i imaniye menzilesinde tutmuş idi. Mukaddimatı inkar, edilleyi inkar, edilleyi inkar da akaid-i imaniyyeyi inkarı müstelzim idi. Ondan dolayı mütekellimin mesleklerine son derece sadık kalmışlar idi.”¹

İzmirli kudemanın kalamını anlattıktan sonra, Gazali’den sonra müteahhirin ilm-i kalamın zuhur ettiğini ifade etmektedir. Bunun ardından kudemanın kalamının müteahhirininkinden üç vecihle ayrıldığını zikretmektedir. Bunlar:

1- Usulü mantıkiyyeyi red

2- İn’ikası edilleyi red

3- Mebahisi felsefeyi red²

İzmirli eserinde, daha önce İbn Haldun’un ifade ettiği kudemanın müteahhirin meselesini aynen tekrar etmektedir. Ancak onun kudemadan kastı yalnızca Ehl-i Sünnet ilk dönem kalamcıları değildir. O kudema kalamcılarının isimlerini sayarken, Mu’tezili,

¹ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, C I, s.79-81.

² İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, C I, s.82.

Şii, Karramiyeden ve Eş'ariye'den bazı ilk dönem kelamcıları zikretmektedir. Ona göre müteahhirin keliması Gazali ile başlar. Gazali sonrası mantık ve felsefe konuları kelama dâhil olmuştur. İn'ikası edille reddolunmuştur.¹

Günümüz çağdaş kelamcıların kahir ekseriyeti de, İbn Haldun'un ilk dile getirdiği sonraki dönemlerde kimi kelamcılarca da kabul gören, kudema kelamcılarının in'ikası edilleyi kabul ettikleri görüşüyle hemfikirdir. Biz bu iddiayı, konuyla ithamların merkezinde olması nedeniyle Bakıllani'yi temel alarak inceleyeceğiz.

Öncelikle belirtmemiz gerekir ki Bakıllani'nin günümüze kadar ulaşmış eserlerinde delilin butlanı medlulün butlanını gerektirir şeklinde bir ibare bulunmamaktadır. Ancak kabul etmeliyiz ki böyle bir ibarenin bulunmayışı onun in'ikası edilleyi kabul ya da reddettiği anlamına gelmez. Dolayısıyla bizim onun sistemini inceleyip in'ikası edilleyi kabul ya da reddettiğine dair ipuçlarının varlığını araştırmamız gerekmektedir. Bu nedenle biz öncelikle onun delil kavramını nasıl tanımladığını irdelleyeceğiz. O delili şöyle tanımlamaktadır: “Duyulara gizli olan ve zorunlu olarak bilinmeyen bilgisine ulaştıran yol göstericidir. Emarelerden kurulan, duyular ile zorunlu olan bilgilerle bilinmeyen şeylerin bilgisine ulaşmayı mümkün kılan işaret ve imalardan elde edilen şeydir.”²

Bakıllani'nin bu tanımına “Delili oluşturan unsurlar nelerdir?” sorusunu sorduğumuzda alacağımız cevap emare, ima ve işaretler olacaktır. Emare; karine, alamet gibi anlamlara gelmekte ve bir hükmün varlığının işareti olan, ancak o hükmün ne varlığıyla ne de gerekli olmasıyla ilgili olan şeydir diye tanımlanmaktadır.³ İma, anlamın gizli⁴, belli belirsiz olması anlamındadır. İşaret ise belirti göstermek, belirtmek, bir düşüncüyü veya duyguyu üstü kapalı bir şekilde anlatmak⁵ anlamlarına gelmektedir.

Yukarıda anlamlarını zikrettiğimiz emare, ima ve işaretler kesinlik ya da kat'iyet ifade etmeyen kavramlardır. Bakıllani'ye göre önemli olan delilin bir gösterilene ulaşmasıdır. Delil ile medlul arasında doğal bir ilişki mevcuttur.⁶ Kanaatimizce Bakıllani'nin tartışamayacak kadar kesin olmayan, anlamında ihtimal barındıran emare, ima ve işaretlerden oluşan delile bu kadar sıkı sıkıya sarılması düşünülemez. Zira o anladığımız kadarıyla delil kavramının anlamını, insanı doğru

¹ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, C I, s.86-90.

² Bakıllani, *Kitabü't-Temhid*, s. 33-34.

³ Hasan Ali eş-Şazeli, “Alamet”, *DİA*, C II, s. 335.

⁴ Cürcani, *Ta'rifat*, s. 99.

⁵ Süleyman Uludağ, “İşaret”, *DİA*, C XXIII, s.425.

⁶ Hilmi Demir, *Delil ve İstidlalin Mantıki Yapısı İlk Dönem Sünni Kelam Örneği*, AÜSBE, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2001, s. 88.

bilgiye ulaştırma ihtimali olan her şeyi katarak geniş tutmaktadır. İşte bu yüzden ihtimal taşıyan delilleri de delil olarak kabul etmektedir. O nedenle onun delile inanç esaslarının kapsamına alınacak kadar güveneceğini düşünemeyiz.

Bakıllani'ye göre bir ayak izi, ima, lafız, işaret vs bilgiye ulaştırabilecek her şey delildir. Bu bağlamda o delil ile medlul arasında doğal bir bağ kurmaktadır. Şimdi onun in'ikası edilleyi kabul edip sıkı sıkıya bağlı olduğunu düşünecek olursak, kendisinin emare, ima ve işaretler gibi ihtimal ifade eden kesinlikte ortaya koyduğu delilin butlanı durumunda sonuç ne olacaktır? Bu sorunun cevabı onun ispata çalıştığı medlulün de butlanının gerekecek olduğudur. Şu halde Bakıllani'nin bu delil yaklaşımıyla in'ikası edilleyi kabul edeceğini muhtemel görmemekteyiz.

Yine İbn Haldun ve İsmail Hakkı İzmirli, eserlerinde Bakıllani'nin inanç esaslarına dair (cevher-i ferd, arazın başka bir arazla kadim olmadığı, arazın iki zamanda baki kalmaması vs) ortaya koyduğu delilleri de inanç arasına dâhil ettiğini iddia etmektedirler.¹ Biz öncelikle Bakıllani'nin eserlerinde bu iddiayı doğrulayacak bir ibareye rastlamadık. Bakıllani'den dört yüzyıl sonra olan İbn Haldun'a kadar, Bakıllani'nin bu görüşlere sahip olduğuna dair rastladığımız bir kayıt da bulunmamaktadır.

Bu noktada tarih araştırmacılığı açısından da bir itiraz geliştirilebilir. O da şöyledir. İbn Haldun, İzmirli İsmail Hakkı ya da bütün kelamcıların kabul ettiği ortak kanaat Bakıllani'nin Ehl-i Sünnet kelamının ilk döneminin en önemli isimlerinden biri olduğudur. O hem eserleri hem de görüşleriyle çağdışı olan kelamcılar ve kendinden sonrakileri etkilemiştir.² Onun eserleri İzmirli'nin deyiimiyle kendinden sonrakiler için kaynak olmuştur.³ Şu halde kelam tarihinde böylesine önemli ve etkili birinin, inanç esaslarını birinci derecede yakından ilgilendirecek, İslam inancını kanıtlamaya çalışan delilleri inanç konularına dâhil ettiği ve metodik anlamda merkez kabul edilebilecek in'ikası edilleyi kabul ettiği mutlaka ya kendi eserlerinde yer almalıydı ya da kendi döneminde veya kendinden sonraki bir dönemde muarızları tarafından bu görüşleri nedeniyle tenkit edilmesi yahut da takipçileri tarafından desteklenmesi gerekirdi. Özet olarak kelam tarihine mal olmuş ve iddia edildiğine göre sayısız ilim adamına rehberlik etmiş birinin, hizmet ettiği ilim dalının en temel meselesi hakkındaki görüşü ve temel metodu hakkında başka ilim adamlarının dört yüzyıl suskun kalması tarihsel gerçekliğe

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, C II, s. 536.; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, C I, s. 81.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, C II, s. 537.

³ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, C I, s. 80.

uygun görülmemektedir. Yani bu konuda mutlaka herhangi bir kelamcının ya itiraz ya da desteğinin ya da bu konuda bir kaydın olması gerekirdi.

Biz bu konuda İbn Haldun ve Taftazani'nin görüşlerinin şazz ve istisna olduğunu düşünmekteyiz. Mukaddimenin önsözünde kaydedildiğine göre İbn Haldun hayatının son dönemlerinde Moğol Hükümdarı Timur'un himayesine girmiştir.¹ Kelam tarihi kaynaklarına göre Taftazani de Timur'un himayesinde yaşamış hatta onunla seferlere katılmıştır.² Bu iki hadise ise aynı dönemde gerçekleşmiştir. Kanaatimizce bu iki ilim adamı Timur himayesi döneminde karşılaşmışlar, aynı çevreyi paylaşmışlardır. Bu görüşler ise bu ortak dar bir çevrede üretilmiş bir fikirdir. Bu fikri onların çağdaşları ve onlardan önceki dönemlerde kimse ileri sürmemiştir. Kısacası bu dar bir ilmi çevrenin fikridir diye düşünmekteyiz.

Delil medlul ilişkisinde in'ikas-ı edille meselesinin, ilk dönem kelam ilminin problematiği olmadığını düşünüyoruz. Zira bu dönemin bir sorunsalı olsaydı mutlaka ilim adamlarının bu meseleyi eserlerinde tartışmaları gerekirdi.

İlk dönem kelam geleneği daha ziyade sıcak tartışmalar üzerinden ilerlemiştir. Bu bağlamda ilk dönem eserleri çoğu zaman, “sorulsa, deriz ki” ibareleriyle ya da bir rakiple tartışma şeklinde te'lif edilmiştir. Bu çerçevedeki tartışmalar sırasında delilin butlanı medlulün de butlanını gerektirir şeklindeki bir anlayışın da tartışılması beklenirdi. Ancak ilk dönem Ehl-i Sünnet kelam geleneğinde birçok hususta yöntem tartışması yapılırken delil medlul ilişkisi meselesinde ortada yürütülen bir tartışma bulunmamaktadır.

3.2. Düşünce Geleneğimizde Kullanılan Başlıca İstidlal Yöntemleri

İstidlal kelimesi, Arapça yol göstermek, rehberlik etmek anlamlarına gelen delalet kökünden türeyen istif'al babından mastardır. “Bir şeyi ispat etmek için delil tertip etmek”³ anlamındadır.

İstidlal İslami ilimlerden fıkıh, fıkıh usulü ve kelamda felsefi ilimlerden mantıkta kullanılan temel kavramlardan biridir. İlmi metodoloji meselesi olması nedeniyle üzerinde sıkça tartışılan bir konudur. Biz bu bölümde fıkıh, mantık ve kelam

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, C II, s. 537.

² Şerafettin Gölçük, *Kelam Tarihi*, Esra Yay., Konya 1992, s. 185.

³ Cürçani, *Ta'rifat*, s. 75.

gibi ilimlerde istidlal meselesinin nasıl algılanıp değerlendirildiğini, ilim adamlarının sistemlerini inşa ederken bu kavrama ayırdıkları yeri irdeleyeceğiz.

3.2.1. Fıkıhta İstidlal

İstidlal kelimesi, fıkıhta bir yönüyle fakihlerin, düşünce ve çözüm üretme metotlarını, diğer yönden de mevcut çözümlerin dinin ana kaynaklarıyla irtibatlandırılması ve temellendirilmesi faaliyetini tanıtan anahtar kavramlardan biri olmuştur. Fıkıh literatüründe sözlük anlamına yakın biçimde şer’i delillerden hareketle bir hükme ulaşmak, varılan bir sonucu delillendirmek, delile bağımlı akıl yürütme gibi anlamlarda yaygın bir biçimde kullanılmıştır.¹ İslam hukuk literatüründe delil, ictihad, kıyas, rey ve istinbat gibi terimler istidlal kavramına anlamca yakın olması nedeniyle aynı anlamda kullanılabilmişlerdir. İmam Şafii İslam hukukunda hüküm verirken temel ilkelerin neler olduğunu şöyle ifade etmektedir. “Kitap ve üzerinde icma edilen yani ihtilaflı olmayan sünnetle hüküm verimiz. Böyle bir hüküm için de biz, zahirde gerçeğe göre hükmettik deriz. Çünkü bu hadisi rivayet eden kimsenin yanılma ihtimali vardır. İcma ile sonra da kıyas ile hüküm verimiz ki bunlar, öncekilere oranla daha zayıftır, fakat bunlarla da zaruret olduğu için hüküm vermekteyiz. (Bu nedenle bir hususta) sünnet bulunmazsa delillere göre hareket ederiz.”² İmam Şafii İslam hukuk geleneğinin ana hatlarını beyan etmektedir. Buna göre İslam hukukunun ana kaynakları sırasıyla Kur’an, sünnet, icma ve kıyastır. Zikrettiğimiz son iki kaynak icma ve kıyas İslam hukuk ulemasının bir husustaki istidlaline ya da ictihadına dayanmaktadır. Bu bakımdan İslam hukukunun temel kaynaklarından biri de istidlaldır.

3.2.2. Mantıkta İstidlal

İstidlal kavramının kullanıldığı alanlardan biri de mantıktır. Mantıkta istidlal, zihnin daha önce bilinen bir veya birden çok önermeden (kaziyye) bilinmeyen bir önermeyi sonuçlandırma, açığa çıkarma işlemidir.³ Razi’nin deyimiyle “İstidlal başka hükümlere ulaşmak için bir takım önermeler düzenlemektir”.⁴ Mantıkçılara göre bu istidlal daha önce de ifade ettiğimiz gibi üç şekildedir. Bunlar tümdengelim (kıyas

¹ Ferhat Koca, “İstidlal”, *DİA*, C XXIII, s. 523-524.

² Muhammed b. İdris eş-Şafii, *er-Risale*, (çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan), TDV Yay., 4. baskı, Ankara 2007, s. 223.

³ Abdulkuddüs Bingöl, “İstidlal”, *DİA*, C XXIII, s. 523.

⁴ Razi, *Muhassal*, s. 26.

ta'lil), tümevarım (istikra) ve analogi (temsil)dir. Bu üç akıl yürütme yöntemiyle de doğru hükme ulaşılabilir.

3.2.2.1. Tümdengelim (Kıyas Ta'lil)

Mantıkta en fazla önem verilen akıl yürütme yöntemi kıyastır. Kıyas, sözlükte ölçme, takdir etme, eşitlik anlamlarına gelmektedir.¹ Mantıkta kıyas “doğruluğu teslim edilen en az iki önermeden (mukaddime, öncül) zorunlu olarak üçüncü önermeye ulaştıran akıl yürütme şekli”² olarak tanımlanmaktadır. Mantıkta kıyas tümelden tikele doğru bir akıl yürütme şekli olarak kabul edilmektedir. Öncüllerin sayısına göre kıyaslar basit ve bileşik kıyas diye ikiye ayrılır. İki öncülden oluşan kıyasa basit kıyas denir. Basit kıyas ise iktiranlı (kesin) ve seçmeli (istisnai) kıyas olmak üzere ikiye bölünür. Eğer sonucu anlam bakımından öncüllerde bulunursa buna kesin kıyas³ denir.

Örneğin, bütün insanlar ölümlüdür.

Sokrat insandır.

O halde Sokrat ölümlüdür.

Bu önermedeki “Sokrat ölümlüdür.” mana bakımından bütün insanlar ölümlüdür önermesinde bulunmaktadır. Bu yüzden buna iktiranlı (kesin) kıyas denmektedir.

Eğer sonucun aynı ya da karşıt hali (nakızı) öncüllerde hem anlam hem de şekil bakımından bulunuyorsa buna seçmeli kıyas denir.⁴

Örneğin, Eğer yağmur yağarsa yerler ıslanır.

Yağmur yağıyor.

O halde yerler ıslaktır.

¹ Cürcani, *Ta'rifat*, s. 261.

² Ali Durusoy, “Kıyas”, *DİA*, C XXV, s. 525.

³ Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 106-107.

⁴ Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 107.

Bir kıyas eğer ikiden fazla öncülden meydana geliyorsa buna bileşik kıyas denir.¹ Bileşik kıyas da zincirleme (mevsulü'n-netaic), mefsulü'n-netaic ve hulfi kıyas gibi bölümlere ayrılır.

Zincirleme Kıyas (mevsulü'n-netaic): Sonuca ulaşınca kadar art arda devam eden önceki kıyasın sonucu sonrakinin öncülü olacak şekilde düzenlenen kıyas şeklidir. Örneğin:

Âlem cevher ve arazdan oluşur.
Arazlardan hali olmayan hadistir.
O halde evren hadistir.
Evren hadistir.
Her hadisin bir yaratıcıya ihtiyacı vardır.
O halde evrenin bir yaratıcıya ihtiyacı vardır.

Bu örnekte arazlardan evrenin yaratılmış olduğuna kadar süren bir zincirleme kıyas gerçekleşmiştir.

Mefsulü'n-Netaic: Eğer zincirleme kıyasın sonuçları ortadan kaldırılsa mefsulü'n-netaic elde edilir. Örneğin:

Arazlardan hali olmayan hadistir.
Evren hadistir.
O halde evren de arazlardan hali değildir.
Evren hadistir.
Evrenin bir yaratıcıya ihtiyacı vardır.
O halde her hadisin bir yaratıcıya ihtiyacı vardır.

Hulfi Kıyası: Bir kesin bir de istisnalı kıyastan yapılan ve saçma yolu ile ispat edilen kıyastır. Örneğin, “Bir şey kendini yoktan var edemez” hükmünü ispat için şöyle bir kıyas yapılır.

¹ Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yar-ı Sedat*, s. 124.

Bir şey kendini yoktan var edemez. Çünkü:

Eğer bu doğru olmasa zıddı olur, yani bir şey kendini yoktan var eder.

Eğer bir şey kendini yoktan var ederse evvelce yok iken var olması lazım gelir.

O halde ispatını istediğimiz mesele doğru olmazsa bir şey yok iken var olması gerekir.

Yine:

Tanrının bir olduğunu ispat etmek için,

Tanrının bir olduğu doğru değilse bunun zıddı doğrudur, yani tanrı birden fazladır.

Eğer tanrı birden fazla olursa aralarında ya kavga olur ya da birbirlerinin isteklerine mecburen rıza gösterir.

Aralarında kavga olursa mağlup olan tanrı değildir.

Aralarında mecburi rıza varsa bu da tanrılığa muhaliftir.

O halde birden fazla tanrının olması akla mugayirdir.

3.2.2.2. Tümevarım (İstikra)

İstikra mantıkta tikelden (cüz'i) tümele (külli), özelden genele, tek tek olguların bilgisinden bu olguların dayandığı kanunların bilgisine götüren zihinsel işlem için kullanılan bir terimdir.¹

Farabi tümevarımı şöyle tanımlamaktadır: “Herhangi bir şey hakkında olumlu veya olumsuz olarak verilmiş olan bir hükmün doğru olup olmadığının belli olması için bu şeyin içine giren şeylerin araştırılmasıdır. O halde biz bir şey hakkında bir şeyi tasdik etmek veya ondan o tasdiki kaldırmak istediğimiz vakit o şeyin mensup olduğu şeyleri araştırırız.”² Farabi'nin anlayışına göre bir mesele hakkında hükme ulaşmak için değil, o konudaki varılmış bir hükmü doğrulamak ya da yanlışlamak için tümevarım metoduna başvurulmaktadır.

Mantık geleneğinde istikra çok fazla ilgilenilen bir akıl yürütme şekli değildir. İstikraya şu örneği verebiliriz:

Pazartesi 24 saattir, Salı 24 saattir, Çarşamba 24 saattir, Perşembe 24 saattir, Cuma 24 saattir, Cumartesi 24 saattir, Pazar 24 saattir.

¹ Abdü'l-Kuddüs Bingöl, “İstikra”, *DİA*, C XXIII, s.358.

² Mübahat Türkel Kuyel, *Farabi'nin Bazı Mantık Eserleri*, s. 110.

Bir hafta yedi gündür.

O halde haftanın bütün günleri 24 saattir.

3.2.2.3. Temsil (Analoji)

İki şey arasındaki benzerlik nedeniyle, bu şeylerden birinin hakkında verilen bir hükmü diğerine uygulamaktır. Bu akıl yürütme şekli tikelden tikele doğru işleyen bir istidlali süreçtir.

İslam mantıkçılarına göre analogide temel dört unsur vardır. Bu unsurları bir analogi örneği ile açıklayalım:

Şarap sarhoşluk verici bir içecektir ve haramdır.

Bira da sarhoşluk verici olduğundan onun da haram olması gerekir.

Müşebbeh (benzetilen): Temsîlî akıl yürütme işleminde iki unsur ortak illetleri nedeniyle birbirine benzetilmektedir. Bu birbirine benzetilen iki unsurdan biri hakkında hüküm, illetin nedeni ve benzeri hususlarda bilgi bulunmaktadır. Birbirine benzetilen diğer taraf hakkında ise temsîlî akıl yürütmenin konusu hakkında bilgi bulunmamaktadır. Temsil işleminde esasen amaç, hakkında bilgi bulunmayan unsurla ilgili bilgiye ulaşmaktır. Temsilde müşebbeh, hakkında hükme ya da bilgiye ulaşmak istenen ne ise odur. Müşebbeh, ikinci derecede fer'i bir unsurdur. Daha önce zikrettiğimiz örnekteki hakkında hükme varılmaya çalışılan “bira” kavramı temsîlî akıl yürütme faaliyetinde müşebbehtir.

Müşebbehü'n- Bih (kendisine benzetilen): Temsil faaliyetinin konusuyla ilgili olarak hakkındaki hüküm ya da bilgi bulunan ve temsilin temel dayanak noktası olan asıl unsurdur. Daha önce ifade ettiğimiz örnekteki “şarap” kavramı kendisine benzetilen asıl unsur olması nedeniyle müşebbehü'n-bihtir. Yine esasen temsil faaliyetinde bilginin kaynağı müşebbehü'n-bihtir.

İllet (neden): müşebbeh ile müşebbehü'n-bih ya da benzetilen ile kendisine benzetilen arasında bulunan ortak anlamdır. Örneğimizde “sarhoşluk verici olmak” illettir. Analogik akıl yürütme işleminde iki şey arasında var olduğu kabul edilen ortak nitelik illettir. Bu nedenle iki unsur arasında analogi yapılabilmesi için bu illet bağının kurulması şarttır.

Teşbih (benzetme): Bu ise akıl yürütme sonunda verilen hükümdür. Teşbih temsîlî akıl yürütme işleminin nihai aşamasıdır. Daha önce zikrettiğimiz örnekteki “biranın haram olması” teşbihtir. Teşbih, bu vasfıyla bu akıl yürütme faaliyeti sonucunda elde edilen üründür.

3.2.3. Kelamda İstidlal

İstidlal kavramı kelimelerin geleneğinin merkezi kavramlarından biridir. Bu çerçevede hemen bütün Ehl-i Sünnet kelimcisi istidlal ya da istidlal ile ilgili meselelerden bahsetmiştir.

Maturidi, *Kitabü't-Tevhid* adlı eserinde istidlal kavramıyla aynı anlamda nazar kavramını kullanmaktadır.¹ Onun gibi diğer bazı İslam kelimcileri de nazar ile istidlal kavramını aynı anlamda kullanmaktadırlar. Örneğin Bakıllani,² Cüveyni,³ Nesefi,⁴ Razi⁵ Âmidî,⁶ Şehristani,⁷ Mu'tezileden Kadı Abdu'l-Cabbar,⁸ bunlardan bazılarıdır. Biz bu nedenle nazar kavramının sözlük anlamını açıkladıktan sonra iki kavramı aynı anlamda kabul ederek bu kavramların Ehl-i Sünnet kelimcilerince nasıl algılanıp tanımlandığını irdedeleyeceğiz.

Nazar Arapça ‘Na Za Ra’ sülasi fiilinin mastarı olup, “gözün bir şeyi idrak etmek ve ya görmek için detaylıca incelemesi”⁹, i'tibar (akıl yürütme) tefekkür etme”¹⁰ gibi anlamlara gelmektedir. Kadı Abdü'l-Cabbar, *el-Muğni* adlı eserinde nazar kelimesinin şu anlamlarından bahsetmektedir: ‘Nazar lafzının hakiki ya da geniş açıdan, bir şeyi görmek için sahih bir bakışla detaylıca incelemek, merhamet etmek, ihsanda bulunmak, kalbin bir hususa bakışı, hakkında ihtilaf bulunan bir meselede çözümle ilgili beklenti içinde bulunmak gibi anlamları vardır.’¹¹ Amidî, nazar kelimesinin sözlük anlamının i'tibar ve tefekkür kelimeleriyle lafızlarının farklı olmasına karşın anlamlarının aynı olduğunu ifade etmektedir.¹²

¹ Maturidi, *Kitabü't-Tevhid*, s. 15.

² Bakıllani, *Temhid*, s. 34.

³ Cüveyni, *İrşad*, s. 9.

⁴ Nesefi, *Tabsira*, s. 32.

⁵ Razi, *Muhassal*, s. 26.

⁶ Amidî, *Ebkarü'l-Efkâr*, C. I, s.63.

⁷ Şehristani, *Nihayetü'l-İkdam*, s. 299.

⁸ Kadı Abdu'l-Cabbar, *el-Muğni*, s.4.

⁹ İsfahani, *Müfredat*, s. 499.

¹⁰ Amidî, *Ebkarü'l-Efkâr*, C. I, s. 63.

¹¹ Kadı Abdu'l-Cabbar, *el-Muğni*, s.4.

¹² Amidî, *Ebkarü'l-Efkâr*, C. I, s.63.

Maturidi nazar kelimesinin karşılığı olarak, i'tibar, tefekkür, tedebbür,¹ teemmül² ve istidlal³ kavramlarını kullanmaktadır. Şu halde, i'tibar, kelime anlamı itibariyle Arapça 'A Be Ra' sülasi fiilinin iftial babında mastar olup, nehrin ya da denizin kıyısı anlamına gelmektedir,⁴ Istilah olarak ise dünyanın tüm canlıların ve medeniyetlerin hatta tüm dünya makamlarının bir sonunun olacağını düşünmek⁵ ve ya istiḥṣad bi's-ṣahid ale'l-gaib, yani akıl yürütme yoluyla şahidin bilgisinden hareketle gaibin bilgisine ulaşmak⁶ gibi anlamlara gelmektedir. Tefekkür kelimesinin ise; matlubu anlamak için kalbin tasarrufla bulunması ve böylece neyin hayır neyin şer ve ya hangi şeyin faydalı ya da zararlı olduğu hususunda gönlün aydınlatılması⁷ ya da aklın düşünme aracılığıyla bilgiye ulaşması⁸ gibi anlamları vardır. Öte yandan tedebbür kelimesinin tefekkür kelimesine yakın bir anlamı vardır. Buna göre, tedebbür nazar kavramının kapsamında bir kavram olarak, bir şeyin akıbetini düşünmek anlamına gelmektedir. Maturidinin nazar kavramının karşılığı olarak kullandığı diğer bir kavram ise teemmüldür. Teemmül ise, bir şeyin faydalı mı zararlı mı hangi neviden olduğunu düşünmek anlamına gelmektedir.⁹ İstidlal kelimesi ise bir konu hakkında bilgiye ulaşmak ya da matlubu ıspat etmek için delil tesis etmek anlamındadır.¹⁰ Bütün bu tanımlamalar ve yaklaşımlara baktığımızda bu ifadelerin tümünün bir şekilde akıl yürütme sonucu bir konu hakkında bilgiye ulaşma faaliyetini görmekteyiz. Tarihsel vakiya göre de istidlal ve nazar kavramları aynı anlamda kullanılmıştır.

Bakillani Kitabü't-Temhid adlı eserinde, nazar ve istidlal hakkında şunları zikretmektedir: ' İstidlal ve nazar, istidlal yapacak olan kimsenin, hakkında istidlal yapılan konuyu sınıflandırıp o konuda tefekkür ve teemmül etmesidir. Bu ayrıca mecazi olarak veya aralarındaki taallukun geniş olması sebebiyle delil ve delalet olarak da isimlendirilmektedir. Yine bunun yanında kalbin nazarı, istidlali ve teemmülü hakkında bilgi veren duyduğumuz bazı ibareler de mecazen veya konuya delaleti sebebiyle anlam genişliği sonucu, nazar ve istidlal olarak adlandırılır.¹¹ O Kitabü'l-İnsaf'ta ise istidlal kavramını, zaruri bilgi ve duyuların dışındaki bir alanda kalbin matlup üzerinde nazar

¹ Maturidi, *Kitabü't-Tevhid*, s. 16.

² Maturidi, *Kitabü't-Tevhid*, s. 17.

³ Maturidi, *Kitabü't-Tevhid*, s. 20.

⁴ Cürçani, *Ta'rifat*, s. 87.

⁵ Cürçani, *Ta'rifat*, s. 87.

⁶ İsfahani, *Müfredat*, s. 323.

⁷ Cürçani, *Ta'rifat*, s. 127.

⁸ İsfahani, *Müfredat*, s. 286.

⁹ Maturidi, *Kitabü't-Tevhid*, s. 17.

¹⁰ Cürçani, *Ta'rifat*, s. 75.

¹¹ Bakillani, *Temhid*, s. 34.

etmesi düşünmesi olarak tanımlamıştır.¹ Amidî², İcî³ ve Cürcanî'nin⁴ Bakıllaniye atfettiği başka bir nazar tanımı ise şöyledir: “Nazar, bir fikirdir ki kendisiyle bilgi ya da bilgiye yakın zanna (zannı galebe) ulaşılma istenir.” Bu son zikrettiğimiz tanıma Bakıllani'nin eserlerinde rastlamamaktayız. Ancak bu tanımın aynısını Cüveynî'nin Kitabü'l-İrşad adlı eserinde görmekteyiz.⁵

Cüveynî nazar kavramını yukarıda Bakıllani'ye atfedilen tanımın aynısını zikrettikten sonra, nazarın sahih ve fasit nazar diye ikiye ayrıldığını ifade etmektedir. Ona göre, delilin delaleti cihetinde bilgiye götüren nazar sahih nazardır. Yine O fasit nazarı ise, delilin gösterdiği şeyden uzaklaşan nazardır diye tanımlamaktadır⁶

Bakıllani'nin ve Cüveynî'nin yapmış oldukları bu istidlal ve nazar tanımlarını incelediğimizde ilk dönem istidlal algısının temel unsurlarının şu şekilde belirlendiğini söyleyebiliriz:

İlk olarak, istidlal sürecinin faili olarak da nitelendirebileceğimiz Bakıllani'nin “müstedil” diye isimlendirdiği istidlal sürecini yürüten kimse birinci unsurdur. Kanaatimizce istidlali gerçekleştirecek olan aklın bizzat kendisi olduğu için Bakıllani'nin müstedil kavramından kastı akıldır. Yani akıl istidlalin failidir. Onun yani müstedilin yürüteceği ve yöneteceği istidlal ve nazar sürecinin sahih ya da fasit olacağı onun delile olan sadakatine bağlıdır. Burada Cüveynî'ye göre özellikle istidlali gerçekleştiren kimsenin sahih bir nazarın oluşması için bazı yükümlülükleri vardır.

İstidlal olgusunun diğer bir unsuru da Bakıllani'nin “müstedel'ün aleyh” diye adlandırdığı hakkında istidlal yapılan konudur. Konu istidlal ve nazar sürecinin icra edildiği alandır. İstidlalin konusunu yapısal olarak incelediğimizde üç temel öge ile karşılaşmaktayız. Bunlardan birincisi, delil (dal anlamında) ikincisi, medlul, nihai olarak da delil ile medlul arasında epistemolojik ya da ontolojik anlamda delalet ilişkisidir.

İstidlal probleminin üçüncü unsuru ise daha önce de ifade ettiğimiz gibi kelam bilginlerinin, i'tibar, tedebbür, tefekkür, teemmül, taklib, tahkik, nazar ve istidlal gibi sözcüklerle tanımladıkları akıl yürütme sürecidir. Bu süreç istidlal kavramının bütün unsurlarının aktif bir şekilde müdahil olduğu, başlangıçtan nihai olarak mesele hakkında

¹ Bakıllani, *İnsaf*, s.15.

² Amidî, *Ebkari'ü'l-Efkâr*, C. I, s. 63.

³ İcî, *Mevakıf*, s.21.

⁴ Cürcanî, *Şerhü'l- Mevakıf*, s.196.

⁵ Cüveynî, *İrşad*, s. 7.

⁶ Cüveynî, *İrşad*, s. 7.

hükme ulaşınca kadar devam eden aklın bir sisteme göre ya da tabi olduğu akıl yürütme sisteminin kurallarına uygun faaliyet yürütmesini ifade etmektedir. Bu da bize ilk dönem Ehl-i Sünnet kelimcilerinin uyguladıkları istidlal yöntemlerini hatırlatmaktadır. Bu hususta bilhassa Bakıllani'yi örnekleyerek ilk dönem Sünni kelamın istidlal yöntemleri hakkında bilgi vereceğiz.

İstidlal kavramıyla ilgili olarak, ilk dönem Ehl-i Sünnet kelimcilerinin tanım ve mütalaalarını irdelediğimizde istidlalin bu dönemde kelami epistemoloji içerisindeki fonksiyonu problemiyle yüz yüze gelmekteyiz. Bu problemin aydınlatılabilmesi için özellikle ilk dönem tartışmalarına göz atmak gerekmektedir. Örneğin Eş'ari, İstihšanü'l-Havd fi İlmi'l-Kelam adlı risalesinde bazı çevrelerin kelam literatürü ve kelami yönteme karşı şiddetli muhalefet geliştirdiklerini, din usulü hakkında tefekkür ve mütalaayı terketmenin lüzumu hakkında bir takım deliller ileri sürdüklerini ifade etmektedir.¹

İşte Eş'arinin zikrettiği bu çevreler esasen kelami epistemolojinin ana çatısını oluşturan istidlale itiraz etmektedirler. Onun isimlerini zikretmeden görüşlerini dile getirdiği kesim aklın, Kur'an ve Sünnetin açıkça söz konusu etmediği meselelerde onun faaliyet göstermesinin dinen uygun olmadığını ileri sürmektedirler.² Eş'ari ise bu makalesinde kelam konularında akıl yürütmenin yani istidlalin meşru olduğunu bir takım akli ve nakli deliller ileri sürerek kanıtlamaya çalışmaktadır.

Eş'arinin dile getirdiği tartışmada, ilk dönem Sünni kelamda merkezi faaliyet olarak istidlal kabul edilmiş ve bu hususta kelam bilginleri birçok eleştiriye muhatap olmuşlardır.

Maturidi de Kitabü't-Tevhid adlı eserinde nazar ve istidlal hakkında epey mütalaalarda bulunduktan sonra istidlale yöneltilen bazı itirazları şöyle cevaplamaktadır; “İnsan, dünya ile ilgili yararları ayrıca istidlale bağlı olup duyu ve haber yoluyla hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmadığı ilerde gerçekleşecek hususları pekâlâ akıyla kavrayabilmektedir ve bunda isabet ihtimali de mevcuttur. Haberin doğru veya yalan oluşu da akıl yoluyla tespit edilebilir. İstidlali kabul etmeyene hakkında duyusal bilgi bulunmayan her bilinen şey için ‘bunu ne ile bildin?’ diye sorulur. Eğer ‘haberle’ derse haberin realiteye uygun olup olmadığını nasıl bildiği sorulur. Bu soru çerçevesine arzu edilen ve sakınılan bütün zararlı ve yararlı şeyler

¹ Talat Koçyiğit, “Ebu'l-Hasan Eş'ari ve Bir Risalesi”, s.167.

² Talat Koçyiğit, *agm*, s. 166-167.

dâhildir. Şu da var ki kaçınılmaz bir zorunluluk kişinin gördüğü ve işittiği şeyler hakkında da düşünmeyi mecbur kılar, ta ki âlemin menşesine, yaratılmış veya ezeli olduğuna vakıf olsun.”¹

“Bir de şu var ki, istidlale konu teşkil etmesi memnu olacak herhangi bir şey hakkında gerçekten istidlale konu olmasını yasaklayan ne bir haber ne de duyu ürünü bir bilgi mevcuttur. Buna göre istidlali reddeden kimse yine istidlale dayanarak yapmaktadır.”²

“Bir defa algılanmış bulunan mesela insan, ateş veya herhangi bir şeyin tanınması, tekrar algılanması ancak daha önce tanınanla istidlal edilmesi yoluyla mümkün olur. Şayet insan nesneleri tanımak için önceki bilgi ve algılarıyla istidlalde bulunmayacak olsa hiçbir şeyi tanımayacak ve hiçbir kimse ile insani ilişkiler içinde bulunamayacaktır.”³

Maturidi’nin bütün açıklama ve savunularına baktığımızda beşeri yaşamın tüm aşamalarından kelimah dahil olmak üzere tüm ilmi disiplinlere kadar geniş bir saha içerisinde istidlal vazgeçilmez ve inkar edilemez ölçüde merkezi rol oynamaktadır.

Nesefi, aklın hükümlerinin birbirine zıt olduğu bu nedenle de nazar ve istidlalin geçersiz olacağı gibi birtakım iddiaları eserinde dile getirmektedir. O bu iddiaların asılsız olduğunu birkaç noktadan hareketle kanıtlamaya çalışmaktadır. Ona göre nazarı reddedenlerin kullandıkları yöntem yine bir çeşit nazar olarak nitelendirilebileceğimiz akıl yürütmedir. Şu halde nazar ve istidlali yine nazarla reddetmek aklen imkansızdır.⁴ Bu, nazarı reddedenlerin içine düşmekten kendilerini kurtaramadıkları bir çelişkidir. Nesefiye göre, ‘biri eğer nazarı tüm şartlarını bütün öncüllerde hakkıyla yerine getirir, geçerli olduğunu bilirse, yanlışla düşmez ve nazarı asla geçersiz olmaz.’⁵ Özetle Ona göre akıl yürütmenin kurallarına uyulduğu takdirde aklın ve nazarın hükümleri bir birleriyle çelişmemektedir. Sonuç olarak, Nesefi de nazarın bilgi edinme faaliyetinin temel unsuru olarak görmektedir. Bu da gösteriyor ki nazar ve istidlal mütekaddimun dönemi Ehl-i Sünnet kelamının, epistemolojik açıdan çatısını oluşturmaktadır.

Gazali’nin muasırı ve Müteahhirun dönemi Ehl-i Sünnet Eş’ari kelamcılarından biri olan Şehristani (1076-1153) nazar kavramını şöyle tanımlamaktadır: “Nazar, tasdiki

¹ Maturidi, *Kitabü’t-Tevhid*, s. 17.

² Maturidi, *Kitabü’t-Tevhid*, s. 17.

³ Maturidi, *Kitabü’t-Tevhid*, s. 17.

⁴ Nesefi, *Tabsira*, s. 31-32.

⁵ Nesefi, *Tabsira*, s. 32.

bilgileri tertip ederek böylelikle başka tasdiki bilgilere ulaşmaktır.”¹ Bu tanım İslam düşüncesinde felsefe ve mantık geleneğinin akıl yürütme biçimiyle uyumaktadır. Buna göre bilgi tasavvur ve tasdik diye iki kısma ayrılır.² Tasavvuri bilgiler insanda tanımlarla meydana gelirken, tasdiki bilgiler kıyasla meydana gelir.³ Şehristani de nazar tanımını yaparken İslam filozoflarının bilgi meselesindeki tasnif ve tutumlarına sadık kalmış ve bu bilgi algısından hareketle nazar kavramını tanımlamıştır. Bu tanım esasen İslam düşüncesi mantık geleneğinin akıl yürütme tanımıyla aynıdır. Bu tanımdaki tasdiki bilgiler, önermeler halinde tertip edilmiş hüküm bildiren bilgilerdir. Bu tertip sonucu bir akıl yürütmeyle yine bir tasdiki bilgiye ulaşılmaktadır.⁴ İşte Şehristani’nin şeklini belirttiği bu nazar bir çeşit akıl yürütmedir.

Şehristani eserinde kime ait olduğunu zikretmediği başka nazar tanımlarına da yer vermiştir. Bunlar; Nazar, nefsin bütün gafletlerden soyutlanması ya da aklın detaylıca bir şeye bakmasıdır. O bu tanımları zikrettikten sonra üzerinde herhangi bir mütalaa yapmamıştır. Biz onun bu tutumundan bu tanımlara rağbet etmediğini anlıyoruz.

Nureddin Sabuni istidlali, bir şeyi ispat etmek için delil ileri sürmek, delile bakmak⁵ olarak tanımlamıştır. O nazar kavramını ise, düşünme, ilmi tefekkür, bilinmeyen elde etmek için bilinenleri belli bir kaideye göre sıralamaktır diye tanımlamaktadır.⁶

Sabuni’nin tanımına göre, istidlal meselesinde asıl olan delile dayalı bir akıl yürütmedir. Adını istidlal olarak nitelendirdiği bu akıl yürütme sürecinin temel kaygısı ise ispat etmektir. Başka bir deyişle istidlal her hangi bir şeyi ispat etmek için başvurulmuş bir yöntemdir. O’nun nazar kavramını düşünmek ve tefekkür etmek olarak tanımladığını görmekteyiz. İşte bu tefekkürün O’na göre bir takım kuralları ve mantıksal formu vardır. Nazar kavramının ifade ettiği akıl yürütme biçiminin mantıksal formu Sabuni’ye göre kelimada istidlal bi’ş-şahid ale’l-gaib diye bildiğimiz, bilinen bilgiler yardımıyla bilinmeyen bilgisine ulaşma faaliyetidir. O yine bilinenlerin belli bir kaide çerçevesinde sıralamanın, düzenlenmesinin gerektiğini kaydetmektedir. Şu halde O’na göre nazar ve istidlal meselesi bir hususta bilgiye ulaşmak için sürdürülecek

¹ Şehristani, *Nihayetü’l-İkdam*, s.299.

² Farabi, *Kitabu’l-Burhan*, terc. Ömer Türker-Ömer Mahir Alper, Klasik Yay., 2. basım, İstanbul 2008, s.1; İbn Sina, *Kitabü’ş-Şifa*, s.1.

³ İbn Sina, *Kitabü’ş-Şifa*, s.1.

⁴ Şehristani, *Nihayetü’l-İkdam*, s.299.

⁵ Nureddin es-Sabuni, *Maturidi Akaidi*, s. 193.

⁶ Nureddin es-Sabuni, *Maturidi Akaidi*, s. 202.

olan bir tür akıl yürütme faaliyetini ve bu faaliyet süresince uyulması gereken bazı ilkeleri ifade etmektedir.

Fahreddin Razi nazar ve istidlal hakkında şunları kaydetmektedir. “İstidlal (nazar) başka hükümlere ulaşmak için bir takım önermeleri düzenlemektir. Mesela, kâinat değişkendir, her değişken mümkündür, bundan ‘kâinatın mümkün’ olduğunu tasdik etmek gerekir.”¹ Ona göre ‘üçüncü önermeyi gerektiren iki öncül önermeyi zihinde hatırlamaktan başka düşünmenin bir manası yoktur.’² Şu halde Razi’ye göre nazar, klasik mantık ilmi çerçevesinde kabul gören bir takım önermeler düzenlemek suretiyle bir sonuç önermesine ulaşmayı ifade eden akıl yürütmedir. İşte bu akıl yürütme faaliyetinde en az iki öncül bir de sonuç önermesine ihtiyaç vardır. Ona göre öncüller ile sonuç arasında epistemolojik açıdan dolaylı değil, direkt ve doğru orantılı bir bağ vardır. Buna öncüller kesin ise sonuç da kesindir. Öncüllerden her ikisi veya ikisinden biri zanni ise sonuç da bu doğrultuda zanni olur.³

Razi daha önce Şehristani’nin kime ait olduğunu ifade etmeden zikrettiği iki tanıma da eserinde yer vermektedir. O bu hususta şunları kaydetmektedir: “Kimileri, düşüncenin bu düzenlenmiş öncüllerin dışında bir nesne olduğunu ileri sürdüler. Bu ya yokluk yönünden olur ki bu durumda düşünce, akli gafletlerden tecrid edip sıyırmaktır. Ya da bu varlık yönünden olur ki bunda düşünce, akli düşünülenlere doğru dikkatlice çevirmektir. Bu nasıl gözle görmeden önce görülecek nesneye bakmak yani, gözle görmek için göz yuvarlağını o nesneye doğru çevirmek ise, aynı şekilde içten görmek için, akli görülmesi istenen şeye doğru önceden çevirmek de akıl ile görmektir.”⁴

Nazarın varlığı ve bilgi kaynağı olduğu ile ilgili tartışmayı Razi de sürdürmektedir. O nazarın varlığını Sümeniyye ismiyle bilinen ekolün nazarı inkar ettiğini, bir kısım mühendislerin ise hesap ilmi ve geometride nazarı kabul etmekle birlikte ilahiyat alanında reddettiklerini kaydetmektedir.⁵ Razi bu zikrettiği mühendislerin bu husustaki itirazlarını bir cümleyle şöyle dile getirmektedir: “İlahiyatta en son gaye, en uygun ve layık olanı almak olup, bu konularda kesinliğe imkân yoktur.”⁶ O bu itirazı haklı görmemekte ve bu yaklaşıma şöyle yanıt vermektedir. ‘Bu mühendislerin zikrettikleri bu misalin öncüllerinden her biri kesindir. Zikredilen

¹ Razi, *Muhassal*, s. 26.

² Razi, *Muhassal*, s. 26.

³ Razi, *Muhassal*, s. 26.

⁴ Razi, *Muhassal*, s. 26.

⁵ Razi, *Muhassal*, s. 27.

⁶ Razi, *Muhassal*, s. 27.

neticeyi gerektirebilecek şekilde zihinde birleşebilirler. Buna göre ilmi sağlayan nazar ve istidlal mevcuttur.’¹

Razi nazarı mutlak olarak reddedenlerin ileri sürdükleri dört delilin olduğunu ifade etmektedir. O bu itirazları dile getirip sonra bunlara cevap vermektedir. O bu itirazlar ve bunlara karşı ortaya koyduğu savunmaları şöyle ifade etmektedir:

1. İstidlalin sonunda hâsıl olan inancın ilim olduğunu bilmek asla zorunlu bilgi değildir. Zira çok defa durum tersine ortaya çıkar. Bu aynı zamanda istidlalî bilgi de değildir yoksa teselsül gerekir.² Özet olarak nazar ve istidlal sonucunda insanın ulaştığı ne nazari bilgidir ne de istidlali bilgidir. Bilgi ya istidlali ya da nazari olmak durumunda olduğu için nazar sonucunda herhangi bir bilgiye ulaşamamaktadır. Bu da istidlalin bilgiye götürmediğini kanıtlamaktadır.

Bu itiraza Razi şöyle yanıt vermektedir: “İstidlal sonucu elde edilen bilgi istidlali bilgidir ve teselsül gerekmez. İki öncülün sonuç vermesi zorunlu ise, iki öncül de ya doğrudan doğruya veya aynı şekilde dolaylı olarak zorunludurlar. Bu itirazcılara göre ilim zorunludur. Öyleyse zorunlu olarak bilinir ki istidlal sonucu meydana gelen bilgidir”³

2. Aranan bir bilgi şayet biliniyorsa onun aranmasının faydası yoktur. Bilinmiyorsa onu bulduğu zaman aradığının o olduğunu nasıl bilecektir.⁴ Bu yüzden istidlal ile bilgiye ulaşmak mümkün değildir.

Razi bu itiraza cevap verirken O’nun bilgiyi tasavvur ve tasdik olarak iki kısma ayırmasını nazarı dikkate almıştır. Tasavvur O’na göre zihinde mevcuttur ve tasavvurlara tanımla ulaşılır. Tasdik ise önermelerle ifade edilen ve hüküm bildiren bilgilerdir. Bu bakımdan O’na göre tasavvur zihinde bilinir. Tasdikler ise bilinmez. Zihin tasdiklere ulaştığı zaman tasavvur kabiliyeti ile tasdikleri başkalarından ayırt

¹ Razi, *Muhassal*, s. 27.

² Razi, *Muhassal*, s. 27.

³ Razi, *Muhassal*, s. 28.

⁴ Razi, *Muhassal*, s. 27.

edebilir. Böylece istidlal neticesinde aranan bilginin o olup olmadığına tasavvur yardımcı olacağından istidlal süreci sonunda bilgiye ulaşılabilir¹

3. İnsan bazen uzun süre bir delilin doğruluğunda ısrar eder. Sonra ikinci bir delil ile onun zayıflığını anlar. Bu ihtimal ikinci delil için de aynıdır. İhtimal ile kesinlik meydana gelmez.² Sonuç olarak hangi delilin doğru olduğu hususunda elimizde kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Bu nedenle bu kesinliği tartışmalı olan delillere dayalı olarak yapılan istidlal sonucunda kesin bilgilere ulaşmak imkânsızdır.

Razi bu itiraza açık bir yanıt vermemiştir. Bu hususta ‘duyumun yanıltmalarıyla buna yanıt verilebilir’³ kaydıyla yetinmiştir.

4. İki öncülün bilinmesi zihinde birden bire meydana gelmez. Çünkü biz zihnimizi bilinen bir nesneye hazırlamaya doğru yönelttiğimiz zaman, bu durumda onu başka bir bilineni hazırlamaya yöneltmeye gücümüzün yetmediğini içimizde duyarız. Fakat zihinde daima tek öncül bilinir. Bu ise ittifakla sonuç vermez. Öyleyse düşünme kesin bilgiye ulaştıramaz.⁴

Bu meselede Razi şunları ifade etmektedir: “Biz iki cümleden meydana gelen şartlı önermeyi düşünürüz. İki cümleden birinin diğerine gerekli olduğuna hükmetmek, her ikisine olan bilginin, bu gereklilik ile hükmederken hazır olmasını gerektirir. Bu ise, iki bilginin bir anda zihinde birleşebileceğini gösterir.”⁵ Razi istidlali kökten olarak reddedenlere karşı bu cevapları geliştirmiş ve istidlalin esasen bizi kesin bilgiye ulaştırabileceğini savunmuştur.

İstidlal ve nazarın ilahiyat sahasında bilgi sağladığını inkâr edenler iki delil ileri sürmüşlerdir. Razi bu deliller ve onlara itirazlarını eserinde şöyle dile getirmektedir:

¹ Razi, *Muhassal*, s. 28.

² Razi, *Muhassal*, s. 27.

³ Razi, *Muhassal*, s. 28.

⁴ Razi, *Muhassal*, s. 27.

⁵ Razi, *Muhassal*, s. 28.

1. “Bir önermeyi elde etmenin imkânı, konuyu ve yüklemi tasavvur etmeye bağlıdır. Oysa ilahi hakikatlerin tasavvur edilmesi mümkün değildir. Zira biz, duygularımızla, nefislerimiz ve aklımızla bulduğumuz nesneleri tasavvur edebiliriz. Tasdikın şartı olan tasavvur gerçekleşmeyince tasdikın de gerçekleşmesi imkânsızdır.”¹ Buna göre ilahiyat sahasında istidlal ve nazar bize zikrettiğimiz nedenlerden ötürü bilgi sağlayamaz.

Razi ilahiyat sahasıyla ilgili olarak bazı çevrelerin istidlalin bilgi sağlayamayacağı hakkında ileri sürdükleri bu delile şöyle yanıt vermektedir: “Farzedelim ki, bu zikri geçen mahiyetler hakikatlerine göre tasavvur edilemezler. Ancak bu mahiyetler, hadis olan şeylerle aralarındaki ortak niteliklere göre tasavvur edilebilirler. Öyleyse bu durumda ilahiyat sahasındaki konularda tasdiklere ulaşmak mümkündür.”²

2. İlahiyat alanında istidlalin mümkün olmadığı ile ilgili ileri sürülen diğer bir delil ise şudur: “İnsana en yakın ve ona en belirli olan ‘ben’ ile işaret ettiği kimliğidir. Oysa düşünenler bu kimlik hakkında o kadar ihtilaf ettiler ki ortaya konanların hiç birinin kesinliği mümkün değildir. Bu konuda kimi, ‘Bu görülen insan heykeldir.’, kimi ‘Bu heykele sirayet eden bir cisimdir.’, kimi ‘Kalpte parçalanamayan bir cüzdür.’, kimi ‘Mizaçtır.’, kimi de ‘düşünen nefistir (nefsi natika)’ demiştir. İnsana en yakın ve ona en açık olan bir hususta durum böyle ise en gizli ve ilgi olarak en uzak nesneleri bilme durumu nice olur?”³

Bu ifadelerden anlıyoruz ki, bu iddiayı öne atanlar ilahiyat alanında konuların müphem olduğunu ve bu alanda istidlal ile tasdiklere ulaşmanın imkânsızlığını savunmuşlardır. İşte bu tartışma daha önce de Eş’ari’nin İstihsani’l-Havz fi İlmi’l-Kelam adlı risalesinde bahsettiği kelam tartışmasını bize hatırlatmaktadır. Eş’ari Kur’an ve Sünnetin gündemine almadığı konularda kelamcılarının bilgi üretme ve araştırma çabalarının bazı çevrelerce şiddetle eleştirildiğini ifade etmekteydi.⁴ Eş’ari’nin dile

¹ Razi, *Muhassal*, s. 28.

² Razi, *Muhassal*, s. 28-29.

³ Razi, *Muhassal*, s. 28.

⁴ Talat Koçyiğit, “Ebu’l- Hasan Eş’ari ve Bir Risalesi”, s. 167-168.

getirdiği bu çevrelerin itirazları yukarıda sözünü ettiğimiz istidlalin ilahiyat alanında mümkün olamayacağını kanıtlamaya matuf delille benzeşmektedir. Bu da bize ilahiyat konularında aklın istidlâl faaliyetinin hemen tüm dönemlerde tartışıla geldiğini açıkça göstermektedir.

Razî de bu zikrettiğimiz ikinci delile karşı şunları söylemektedir: “Zikrettiğiniz bu delil, bu ilmin elde edilmesinin zor olduğunu gösterir yoksa imkânsız olduğunu göstermez.”¹ Razi’nin bu ifadelerinden anlaşılıyor ki, O bu iddiayı tamamen reddetmemektedir. Bu nedenle ilahiyat konularında bazı süpekülasyonlara da zımnen kapı aralamaktadır.

Amidî, nazar kavramını Ebkarü’l-Efkâr adlı eserinde, lugat olarak, mutlak anlamda intizar (göz dikerek bakmak, bekleme, ummak, beklenti içinde olmak), ru’yet (bakış, görüş), ra’fet (koruma, acıma, merhamet, şefkat, yumuşak davranma), mukabele (karşılaşma, karşı karşıya veya yüz yüze gelme, rast gelme, bir araya gelme, toplantı, müzakere) , tefekkür (düşünme) ve i’tibar (akıl yürütme, dikkatle ve özenli bir şekilde düşünme) gibi kelimelerle karşılanabileceğini ifade etmektedir.² O yine bu kelimenin kelimcilerin ıstılahında ise sözlükte adlandırılan isimlerinden bazılarının anlamında kullanıldığını ifade etmektedir.³ Bu kelimeler ise tefekkür ve i’tibardır. Ona göre bu iki kelime lafızları farklı olsa da anlamları aynı olan kelimelerdir.⁴ Bu i’tibar ve tefekkürün anlamı ise daha önce ifade ettiğimiz gibi düşünmek ya da dikkat ve özenle düşündürmektir.

Amidî, akıl yürütme hususunda o zamana kadar yapılan tanımların en uygun olanının Bakıllani’ye ait olduğunu ifade etmektedir. O’nun ifade ettiğine göre, Bakıllani’ye göre nazar, kendisiyle bilgi ya da gerçeğe en yakın zan (zann-ı galebe) istenen fikirdir. O bu zikrettiği Bakıllani’nin tanımını sonra açıklamaya ve savunmaya koyulmaktadır. O mezkur tanımda bulunan ‘kendisiyle bilgi ve gerçeğe en yakın zannın talep edildiği şey’ ibaresinin fikir kelimesinin manasının şerhi olduğunu kaydetmektedir. O bu ibareyle hayat ve hayatla şart kılınmış olan diğer vasıflardan kaçınıldığını ifade etmektedir. Amidî, Bakıllani’nin bu tanımında bilgi ya da güçlü zan ifadesi, nazar ameliyesinin kesinlik ve zannı kapsaması için kullanıldığını söylemektedir.⁵

¹ Razi, *Muhassal*, s.29.

² Amidî, *Ebkarü’l-Efkâr*, C. I, s. 63.

³ Amidî, *Ebkarü’l-Efkâr*, C. I, s. 63.

⁴ Amidî, *Ebkarü’l-Efkâr*, C. I, s. 63.

⁵ Amidî, *Ebkarü’l-Efkâr*, C. I, s. 63.

Amidî, üzerinde durduğu Bakılani'nin tanımına dört problem nedeniyle itiraz edildiğini kaydetmektedir. O bu itirazları ve bu itirazlara kendisinin verdiği cevapları şöyle sıralamaktadır:

1. Eğer akıl yürütme fikir kelimesiyle aynı anlamda olursa, bu durumda fikir ile bilgi ya da zan talep edilmiş olur. Şu halde nazar ile bilgi ve ya zanna ulaşmak isteniyor demektir. Bu akıl yürütme ile istenen zan ya gerçeğe uyar ya da uymaz. Şayet zan gerçeğe uyarsa bilgi, uymazsa bilgisizlik olur. Öyleyse bu durumda bilgisizlik talep edilmiş olacaktır ki akıl yürütme ile cehalet istenmeyeceğinden bu muhaldir.¹

O'nun bu itiraza cevabı ise şöyledir: "Zan kavramı yalnızca zan olması itibariyle zannedilen şeye aykırı veya uygun oluşundan daha umumidir. Çünkü akıl yürütme olgusunun varlığı ve bünyesinde zan vardır. Yani akıl yürütme kavramının içinde hem bilgi hem de zan bulunmaktadır. Bu kavramın içinde bilgisizlik yoktur. Aksi takdirde zan cehalet olsaydı bu zannedilen şeye aykırı olurdu."² Kısaca Amidî, zan ile bilgisizliğin aynı şey olmadığını aksine ayrı şeyler olduğunu dolayısıyla bu itirazın yersiz olduğunu ifade etmektedir.

2. İstenen şey mutlak olarak akıl yürütmenin tanımlanmasıdır (tahdid). Akıl yürütmede ulaşmak istenen bilgidir, zan değildir. Bir şeyin bilgiye ve zanna birlikte ulaşması, iki zıddın bir arada bulunmasının imkânsız olduğu prensibine aykırıdır. Çünkü akıl yürütmenin cinsi içine bu ikisi de girmektedir. Bu durumda bir şeyi tanımlarken onun bölümlerini ve türlerini saymak uygun değildir.³

Bu tanım tam ilintisel tanımdır (resm-i tam). Eğer akıl yürütme kendisini başkalarından ayıran özellikleri ile yapılsaydı bu doğru olurdu. Eğer, akıl yürütme varlık bakımından yalnızca akıl yürütme olarak tanımlansaydı, bu durumda onunla hem bilgiye hem de zanna ulaşmak istenmesi imkânsızdır. Şu halde akıl yürütmenin

¹ Amidî, *Ebkarü'l-Efkâr*, C. I, s. 63- 64.

² Amidî, *Ebkarü'l-Efkâr*, C. I, s. 64.

³ Amidî, *Ebkarü'l-Efkâr*, C. I, s. 64.

kendisiyle bilgi ve zan istenen şey diye bölümlere ayrılmasının, akıl yürütmenin özelliklerinden olduğu bellidir.¹ Özetle Amidî bu mezkûr tanımın mantık ilminin deyimiyle, hadd-i tam değil, resmi tam olduğunu vurgulamakta, dolayısıyla da bu ortaya atılan itirazlara muhatap olmadığını ima etmektedir.

3. Şayet akıl yürütme ile zann-ı galebeye ulaşılmak isteniyorsa zannın esas anlamında zaten ‘galebe’ varken bu kelimenin tanıma eklenmesi fazlalıktır. Bu durumda tanımın içine ‘bilgi ve zann-ı galebe’ değil de bizzat zannın kendisi istenen akıl yürütme girmemiş olur. Böylece tanım kapsamlı bir durumda olmamaktadır.² Bu itirazda zannın yanında galebe ifadesinin fazla olduğu zira yalnızca zan kelimesinin galebeyi kapsadığı ayrıca bir tavsife ihtiyacın olmadığı dile getirilmektedir.

Amidî, bu konudaki itiraza şöyle yanıt vermektedir: “Akıl yürütme ile bilgi, zan ve zann-ı galebe istenmesi, akıl yürütmenin özelliklerindendir. Tam ilintisel tanımın bozulması için bir kısım özellikleri sayıp, bir kısmını söylemeden geçmek gereksizdir.”³ O bu tanımın tam ilintisel bir tanım olması nedeniyle galebe ifadesinin de bu tanımda bulunması gerektiğini nitekim akıl yürütme olgusunun kapsamında zann-ı galebe talebinin de olduğunu ifade etmektedir.

4. Bu zikrettiğimiz Bakıllani’nin tanımında fikir kelimesi de fazladır. Bu kelimenin kullanılmasına gerek yoktur.⁴

Amidî’ye göre bu tanımda fikir lafzının kullanılması fikrin, tanımın kapsamına girmesi için söylenmemiştir. Aksine bu, fikir kelimesiyle akıl yürütmenin delalet ettiği anlamlarının aynı olduğunu beyan etmek içindir.⁵

Amidî’nin, Bakıllani’den naklettiği bu tanımı özenle savunduğunu görüyoruz. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu tanım Bakıllani’nin eserlerinde mevcut değildir.

¹ Amidî, *Ebkarü’l-Efkâr*, C. I, s. 64.

² Amidî, *Ebkarü’l-Efkâr*, C. I, s. 64; Emrullah Yüksel, *Amidîde Bilgi*, s. 106-107.

³ Amidî, *Ebkarü’l-Efkâr*, C. I, s. 64; Emrullah Yüksel, *Amidîde Bilgi*, s. 107.

⁴ Amidî, *Ebkarü’l-Efkâr*, C. I, s. 64.

⁵ Amidî, *Ebkarü’l-Efkâr*, C. I, s. 65.

Bu tanımın ilk olarak Cüveyni'nin Kitabü'l-İrşad¹ adlı eserinde bulunduğunu daha önce ifade etmiştik. Bu konuda, bu mezkûr tanımın Bakıllani'ye ait olup olmadığı meselesi müphem bir konudur.

Amidî bütün bu mülahazalardan sonra kendisinin benimsediği başka bir nazar tanımını yapmaktadır. Buna göre nazar, akılda var olmayan şeyi elde etmek için, matluba uygun olarak, daha önce mevcut bulunan bilgileri tertip edip bir araya getirmek ve dizmek suretiyle aklın kullanılmasından ibarettir.²

Müellif bu ifade ettiği tanımın tam bir tanım olduğunu çünkü bu tanımın doğru akıl yürütmeyi, bozuk akıl yürütmeyi, bilginin iki çeşidi olan tasavvur ve tasdikleri, zannı ve gerçeği kapsadığını iddia etmektedir.³ Görüldüğü üzere bu tanıma göre, akıl yürütmede zihin, mutlak olarak bilinmeyene yönelmektedir. Zihnin bilinmesini istediği şeyi önceden bir yönüyle bilmesi gerekir ki, o şeyin tamamıyla ilgili bilgiye erişebilsin. Yani akıl yürütmede bir bilinen yön bir de bilinmeyen yön ilişkisi söz konusu olup, ancak bunların neticesinde yeni bir yargı ile bilgi meydana gelmektedir.⁴ İşte bu ifade ettiğimiz akıl yürütme tanımı ve tutumu klasik mantık geleneğinin ortaya koyduğu bir tutumdur. Amidî'nin de bu geleneğe tabi olduğunu açıkça görmekteyiz.

Amidî akıl yürütmenin birtakım şartlarının olduğunu ve bu şartların bir genel ve bir de özel şart olmak üzere ikiye ayrıldığını söylemektedir. Ona göre nazarın genel şartı öncelikle bir akıl yürütme faaliyetinin gerçekleşebilmesi için sağlam bir aklın var olması gerekmektedir. Bu yüzden aklın gerçeğe aykırı inanç, uyku, dalgınlık, ölüm gibi vasıflardan uzak olması gerekmektedir. İşte bu şart sahih ve fasit nazar çeşitlerinin tamamını içermektedir.⁵

Akl yürütmenin özel şartları ise, sahih bir nazarda bulunması gereken şartlardır. Buna göre, sahih bir nazar faaliyetinin gerçekleşebilmesi için, akıl yürütmede kullanılacak delilin şüphelerden uzak olması ve delilin aracılık ettiği delalet yönünde bulunması gerekmektedir.⁶ Müellifin bu yaklaşımlarından, O'nun akıl yürütmenin maddi ve biçimsel boyutunu eşit oranda önemseyişini ve öncelediğini anlıyoruz.

¹ Cüveyni, *İrşad*, s. 7.

² Amidî, *Ebkarü'l-Efkâr*, C. I, s. 65.

³ Emrullah Yüksel, *Amidîde Bilgi*, s. 107.

⁴ Emrullah Yüksel, *Amidîde Bilgi*, s. 108.

⁵ Amidî, *Ebkarü'l-Efkâr*, C. I, s. 66.

⁶ Amidî, *Ebkarü'l-Efkâr*, C. I, s. 66.

Amidîye göre şartlarına uygun bir şekilde yürütülmüş ve icra edilmiş bir nazar sahih nazardır. Ancak bunun yanında daha önce zikrettiğimiz akıl yürütmenin kuralları ihlal edilerek gerçekleştirilen nazar faaliyeti ise gerçeğe aykırı olan nazardır.¹

Müteahhirun kelimcilerinin eserlerini incelediğimizde onların yöntemle ilgili meselelerle önceki dönemlere oranla daha çok meşgul olduklarını müşahade etmekteyiz. Disiplinel yöntem sorunu ile ilgili olarak müteahhirun Ehl-i Sünnet kelimcilerinin klasik mantık geleneği ile daha sıkı ilişkiler kurduklarını, bu bağlamda bu geleneğin yöntemlerini kelam ilmine tatbik çabalarını da müşahade etmekteyiz. Bu kelam ilmi ile klasik mantık ilmi arasındaki intibak sürecinde mantık ilminin yöntemlerine karşı bir itiraz geliştirilmemiştir. Kanaatimizce günümüz kelimcilerinin kelami epistemoloji ve yöntemleri oluştururken bu hususu yeniden gözden geçirmesi gerekmektedir.

3.2.3.1. Bakıllani'ye Göre İstidlal Çeşitleri

Ehl-i Sünnet keliması Gazali ve Razi ile birlikte felsefi yöntem geleneği geleneksel kelimla iç içe geçmiştir. İlk dönem Ehl-i Sünnet kelimcilerinin istidlal anlayışı ise pek karmaşık görünmemektedir. Bunlardan Bakıllani Kitabü't-Temhid adlı eserinde istidlal çeşitlerinden bahsetmiştir. Biz, onun eserinden alıntılar yaparak ilk dönem istidlal yöntemleri ile klasik mantık akıl yürütme biçimleri arasında mukayese yapmayı hedefliyoruz. Böylece daha önce İbn Haldun ve İzmirli'nin ilk dönem Ehl-i Sünnet kelimcilerinin kullandıkları delillerin klasik mantık ilkelerine uymadığı düşünceleri test edilmiş olacaktır.² Bakıllani eserinde kelimda kullanılan birçok istidlal biçimlerinin olduğunu ifade ettikten sonra, bu yöntemlerden altı tanesini saymaktadır.

- a. İki veya daha fazla şıkka ihtimali bulunan bir hususun batıl ihtimallerinin yanlışlığını ispat etmek suretiyle doğru olarak kalan tek ihtimalin tesebbüt etmesi³. Bu istidlal biçimine sebr ve taksim denmektedir. Buna göre iki ya da daha fazla ihtimali olan bir meselede yanlış olan ihtimallerin yanlışlığını ortaya koymak ve nihayetinde tek olasılığa meseleyi indirgemek suretiyle akıl yürütme işlemine sebr ve taksim denmektedir.

¹ Amidî, *Ebkarü'l-Efkâr*, C. I, s. 66.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, C II, s. 534-537.

³ Bakıllani, *Kitabü't-Temhid*, s. 31-32.

Sebr ve taksime örnek olarak, herhangi bir cismi ele alacak olursak onun hâdis mi kadîm mi olduğu bilgisine ulaşmak için şöyle bir akıl yürütme işlemini gerçekleştiririz. Bu cisim ya hâdis ya da kadîmdir. İşte burada iki ihtimal mevcuttur. Biz şayet bu ihtimallerden birinin imkânsızlığını kanıtlarsak yani örneğin bu cismin kadîm olamayacağını tespit edersek doğal olarak diğer ihtimal, cismin hadis olduğu, başka herhangi bir kanıta gerek olmaksızın ispatlanmış olacaktır.

Bakillani'nin ifade ettiği bu istidlal yöntemi klasik mantık geleneğinde hulfi kıyas diye tanımlanan kıyas biçimine aynen uymaktadır. Zira hulfi kıyas “ispatı istenen önermenin karşıt halinin imkânsızlığını göstererek, ispat edilmesi istenenin doğruluğuna hükmetmektir.”¹ Bu ise Bakillânî'nin ifade ettiği istidlal yönteminin aynısıdır.

- b.** İdrak sahamız dahilinde bulunan bir şeyin, bir illet sebebiyle taşıdığı hükmü idrak sahamız dışında kalıp da aynı illeti taşıyan şeyin aynı hükmü almasıdır. Örneğin müşahede ettiğimiz cisimler mürekkep (birleşik) olduğuna göre cismaniyet vasfı taşıyan her varlık mürekkep olur. Âlim ilmi bulunduğundan âlim olmuştur. O halde âlim sıfatı taşıyan her varlık ilme sahiptir.²

Bu yöntem kelim geleneğinde en sık kullanılan istidlal bi's-Şahid alel-gaib yöntemidir. Bu yöntemin özünü bilinen bir alandan gaibin bilgisine ulaşma süreci oluşturmaktadır. Bu istidlal iki şey arasında varlığı kabul edilen benzerlikler aracılığıyla gerçekleşir. Bu istidlal yöntemindeki “Gayb, insandan varlıksal ve bilgisel olarak tamamen uzak, hiçbir şekilde rasyonel usa dayanmayan bilgiye konu olmayacak fizik ötesi bir alan değil; bilgisine doğrudan ulaşılamayan, bunun için ilave akıl yürütmelerin yapılmasını gerektiren bir alandır”.³

Bakillani'nin ifade ettiği bu akıl yürütme daha önce açıkladığımız klasik mantıktaki tüm akıl yürütme biçimleri ile açıklanabilir. Zira istidlal bi's-Şahid ale'l-gaib dediğimiz esasen akıl yürütmenin içeriğine göre yapılmış bir tasniftir. Oysa mantık geleneğinde tümevarım, tümdengelim ve analogi diye sınıflandırılan akıl yürütme çeşitleri akıl yürütme faaliyetinin mantıksal biçimine göre yani bu faaliyet esnasında zihnin işleyiş yöntemine göre yapılmış taksimdir. Burada istidlal bi's-Şahid ale'l-gaibin

¹ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 174.

² Bakillani, *Kitabü't-Temhid*, s. 32.

³ Ş. Ali Düzgün, Muammer Esen, Mahmut Ay, *Sistemantik Kelam*, Ankuzem, 1. baskı, Ankara 2005, s. 146.

klasik mantık ilkelerine uymadığını iddia etmek doğru değildir. Zira bu akıl yürütme eylemini, burhani bir kıyasla gerçekleştirecek işlem ve sonuç kesin doğru olur. Şayet mugalâta yaparak istidlal bi’ş-şahid ale’l-gaib faaliyetini gerçekleştirecek yaptığımız işlem saçma ve mantık ilkelerine aykırı olur.

- c. Bir şeyin sıhhati veya fesadıyla benzeri bir şeyin sıhhati veya fesadına hükmetmek. Allah Teâlâ şimdiye kadar ölüleri diriltmişse bundan sonra da diriltir. Nasıl bugün, Allah’ın mekânsız bir hareketi veya bir rengi yaratması muhal ise geçmişte de böyle bir şeyi yaratmış olması muhaldir.¹

Bu da bir önce ifade ettiğimiz istidlal bi’ş-Şahid ale’l-gaib yöntemidir.

- d. Lisanın kelimelere verdiği belli manalarla istidlal. Mesela “ateş” denilince alevli bir yakıcı nesne, “insan” denilince de bildiğimiz şu belirli bünye aklımıza gelir.²

Bu mesele Bakıllani’nin önem verdiği konulardan biridir. Bakıllani daha önce de ifade ettiğimiz gibi delillerden bahsederken “lugavi” delil diye bir delil çeşidinden bahsetmektedir.³ Bu bağlamda o lafız mana ilişkisinin istidlalde önemli olduğunu ve onun bu meseleye önem verdiğini göstermektedir.

Klasik mantık geleneğinde ise bu mesele delalet meselesi çerçevesinde irdelenmektedir. Delalet ise lafız ile mana ilişkisinin kurallarını belirlemesi nedeniyle mantığın temel konularından biridir.

- e. Mucize ile istidlal Mucize onu gösteren peygamberin hem de o peygamberin doğruluğunu haber verdiği diğer habercilerin hak olduğunu ispat eder.⁴
- f. Semî delillerle istidlal Bir takım akli hükümler ve bütün şer’i hükümlere sem’i deliller (kitap, sünnet, icma) ile de istidlal olunabilir.⁵ Bakıllani’nin ifade

¹ Bakıllani, *Kitabü’t-Temhid*, s. 32.

² Bakıllani, *Kitabü’t-Temhid*, s. 33

³ Bakıllani, *Kitabü’l-İnsaf*, s. 15.

⁴ Bakıllani, *Kitabü’t-Temhid*, s. 33.

⁵ Bakıllani, *Kitabü’t-Temhid*, s. 33.

ettiği bu istidlal yöntemi esasen klasik mantık geleneğinde mevsulü'n-netaic ve mefsulü'n-netaic diye andığımız zincirleme kıyas şeklinde formüle edilmektedir:

Her mucize gösteren peygamberdir.

Hz. Muhammed mucize göstermiştir.

O halde Hz. Muhammed peygamberdir.

Hz. Muhammed peygamberdir.

Bütün peygamberlere vahiy gelmiştir.

O halde Hz. Muhammed'e vahiy gelmiştir.

Bu örnek bir zincirleme kıyastır. Bakıllanı'nın zikrettiği işte bu iki istidlal yöntemi buna uygun düşmektedir.

Kanaatimizce Bakıllanı'nın ifade ettiği istidlal yöntemlerinin, klasik mantıkta kullanılan akıl yürütme şekillerine aykırı bir yönü bulunmamaktadır.

3.2.3.2. Gazali'ye Göre İstidlal Çeşitleri

Hiç şüphesiz Ehl-i Sünnet kelimasının önemli isimlerinden biri de Gazalî'dir. O akıl yürütmenin kurallarını içeren Mi'yarü'l-İlm ve Mihakku'n-Nazar gibi müstakil eserler yazmıştır. O bu eserlerinde klasik mantık konularını ele almış, incelemiştir. el-İktisat fi'l-İtikad adlı eserinde ise cedelle ilgili ilkeleri belirlemiştir. O bir fikri muarızla tartışmada kullanılacak ilke ve yöntemleri ta'yin etmiştir. Buna göre:

- a. Sebr ve Taksim: Bir durum iki ihtimale ayrılır. İhtimallerden birinin çürütülmesi diğerinin varlığını ispatlamaktadır. Buna sebr ve taksim denir. Örneğin, âlem ya hadistir ya da kadimdir.

Âlemin kadim olması muhaldir.

Öyleyse âlemin hadis olması gerekmektedir.

Gazali sebr ve taksimi bir kıyas olarak değerlendirmektedir. Bu nedenle bu akıl yürütmeyi örnekleyerek bir kıyasın temel unsurlarını ve şartlarını tayin etmektedir. Ona

göre bir kıyasın unsurları şunlardır. En az iki öncül, sonuç, bu öncüllerde üç tane terim (büyük, orta ve küçük terim) ve iki mukaddime arasında bir ilişki olması gerekmektedir.

Gazali eserinde kıyasın üç temel şartının olduğunu ifade etmektedir. Bunlar:

1. **Terkip Şartı:** Ona göre kıyasın iki tane terkip şartı vardır. Bunlardan birincisi, bir kıyasın iki öncül bir sonuç olmak üzere en az üç önermeden oluşması. İkincisi ise, bir kıyasta en az üç terimin bulunması gerekliliğidir. Bunlar büyük, orta ve küçük terimdir.
2. **İstiğrak (Kapsam) Şartı:** O kapsam şartını ikiye ayırmaktadır. Buna göre ilk şart, bir kıyasta orta terimin iki öncülden en az birinde bulunması gerektiğidir. Diğeri ise iki öncülün en az birinde bulunmayan herhangi bir terimin sonuç önermesinde bulunmamasıdır.

O, buna şöyle örnek vermektedir:

Bütün kahramanlar güçlüdür.

Bütün ordular kahramandır.

O halde bütün ordular güçlüdür.

3. **Keyfiyet Şartı:** Gazali'nin ifade ettiğine göre, bir kıyasta iki olumsuz öncülden bir sonuç çıkarılamaz. Yine öncüllerden biri şayet olumsuz ise sonucun mutlaka olumsuz olması gerekir¹ Örneğin:

Bütün öğrenciler hazır değildir.

Semir öğrencidir.

O halde semir hazır değildir.

Bu örnekte mukaddimelerden ilki olumsuz olduğu için sonuç da olumsuz olmuştur.

Gazali kıyasın sonuç cümlesi ile ilgili de iki şart öne sürmektedir: Birincisi, öncüller olumlu ya da olumsuz olsun iki terimden sonuç çıkarılamaz. İkincisi ise,

¹ Gazali, *el-İktisad fî'l-İ'tikad*, s. 22.

öncüllerden biri tikel olursa sonuç da tikel olmak zorundadır. O bunu şöyle örneklendiriyor:

Bütün öğrenciler hazırdır.

Bazı müctehidler öğrencidir.

O halde bazı müctehidler hazırdır.

Görüldüğü üzere sonuç cümlesi tikeldir.

b. Gazali bir cedel sırasında uyulması gereken diğer bir yöntemi ise şöyle ifade etmektedir. “Şayet bir fikri hasım tartışmada öne sürülen iki temel öncülün ifade ettiği bilgiyi kabul ediyorsa, yapılan kıyas sonucunda varılan neticeyi de kabul etmek zorundadır.” Örneğin bir fikri muhalif aşağıda zikrettiğimiz iki önermeyi kabul ediyorsa:

Bütün hadislerden hali olamayanlar hadistir.

Âlem hadislerden hali değildir.

O halde âlem hadistir.

Bu iki öncülün sonucu olan ve hükmü ifade eden bu bilgiyi de kabul etmek zorundadır.

c. Gazali son olarak muhalifle tartışmada kurulacak kıyasta mukaddimelerde içerik bakımından tezatın olamayacağını ifade etmektedir. Örneğin:

Gök cisminin deveranı sonsuza kadardır.

Bütün sonsuzların sonu ve bitişi vardır.

O halde gök cisminin deveranının sonu ve bitişi vardır.

Bu akıl yürütme tezat içerdiği için saçmadır.¹

¹ Gazali, *el-İktisad fi'l-İ'tikad*, s. 22-23.

3.2.3.2.1. Gazali'ye Göre Muhaliflerin İknasında Kullanılan İstidlal Yöntemleri

Gazali muhaliflerin iknasında altı adet yöntemin kullanılabileceğini ifade etmektedir. Bunlar:

3.2.3.2.1.1. Hissiyat

Dış ve iç duyularla idrak edilenler. Mesela:

Her hadisin bir sebebi (yaratıcısı) vardır.

Âlemde hadisler vardır.

O halde onun da bir sebebi mevcuttur.

Takrir ettiğimiz bu delilde: “âlemde hadisler vardır” sözünü duyularla isbat edebiliriz. Zira gerek hayvan, nebat, bulut, yağmur gibi müşahhas varlıkların, gerek ses ve renk gibi arazların gelip-geçici olduğu dış duyularla müşahade edilmektedir. Yine iç duyu ile elem, sevinç gibi hadiselerin mevcudiyeti idrak olunur.

3.2.3.2.1.2. Bedihiyyat

Bunlar apaçık aklî hakikatlerdir. Mesela:

Hadisten önce var olmayan her şey hadistir.

Âlem hadisten önce var olmamıştır.

O halde o da hadistir.

Bu delilinde iki asıl vardır. Birinci asılda hadisten önce var olmayan bir şey ya hadislerle beraber olacaktır veya ondan sonra bulunacaktır. Üçüncü bir ihtimalin mevcudiyetini iddia eden bedihi olanı inkar etmiş olur. Delilin ikinci aslı da bedihidir.

3.2.3.2.1.3. Mütevatirat

Mesela:

Muhammed (a.s.) hak peygamberdir.

Çünkü mucize izhar eden her şahıs hak peygamberdir.

O da mucize izhar etmiştir.

O halde Muhammed (a.s.) hak peygamberdir.

Hz. Peygamberin mucizelerinden Kur'an'ı ele alalım. Bu durumda delilimizin iki aslı olacaktır. Kur'an mucizedir, Kur'an'ı Hz. Muhammed getirmiştir. Muarızımız, Kur'an-ı Kerim'in mucizeliğini kendiliğinden veya delile müsteniden kabul ettikten sonra onun Muhammed Aleyhisselam tarafından getirildiğini inkar ederse “tevatür” ile karşısına çıkarız. Zira tevatür Hz. Peygamberin varlığını bize haber verdiği gibi Kur'an'ı getirdiğini de haber vermiştir.

3.2.3.2.1.4. Hissiyat, Bedihiyyat veya Mütevatirattan Birine İstinat Eden Kıyas

Şimdiye kadar anlattığımız bu üç isbat yolundan birine isnat eden kıyas, yapacağımız başka bir isbat için bir asıl olabilir. Mesela âlemin hadis oluşunu müşahedeye müsteniden isbat ettikten sonra ikinci bir kıyas tertip ederek şöyle diyebiliriz:

Her hadisin bir sebebi vardır,

Âlem hadistir.

O halde onun da sebebi vardır.

Dikkat edilirse bu kıyasta âlemin hadis oluşu müsellemler bir kaziyye olarak kullanılmıştır, çünkü önceden ispat edilmiş bulunuyordu.

3.2.3.2.1.5. Sem'iyat

Bunun misali “ma'siyetlerin Allah'ın dilemesiyle olması” aslıdır. Bu aslı şöyle takrir edebiliriz:

Her var olan Allah'ın dilemesiyledir.

Ma'siyetler de var olucudur.

O halde onlar da Allah'ın dilemesiyledir.

Burada, ma'siyetlerin var oluşu his ile sabittir, ma'siyet oluşları ise din ile bilinmektedir. Her var olanın Allah'ın dilemesine bağlı oluşuna gelince, bu da sem' ile sabit olmuştur. Zira şu sözün doğruluğunda icma vardır: “Allah'ın dilediği olur, dilemediği ise olmaz”

3.2.3.2.1.6- Muarızın Kabul Ettiği Hususlar

Muarızımızı susturmak için onun tarafından kabul edilen hususları isnatlarımız için asıl alabiliriz. Çünkü böyle bir asla muarızın karşı çıkması mümkün değildir.

Bu altı ispat yolunun en yaygın ve umumi olanı hissiyat ve bedihiyyattır. Diğerlerinin kullanılış sahaları nispeten mahduttur.¹

¹ Gazali, *el-İktisad fi'l-İ'tikad*, s. 24-26.; Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, s.77-78.

SONUÇ

Kelam ilminin teşekkül sürecinden bu yana kelami bir epistemolojinin oluşumu için mütekelliminin gayret gösterdiğine şahit olmaktayız. Bu çerçevede kelam bilginlerinin, bilgiyi tanımlama, bilginin kaynaklarını ortaya koyma ve bilgiyi sınıflandırma gibi faaliyetleriyle karşılaşmaktayız.

Bilginin tanımı hususunda İslam düşünürleri arasında bir mutabakat bulunmamaktadır. Bu hususta bilgi, itikad, marifet, tasavvur, tasdik, sahibini âlim yapan sıfat vs gibi kelimacılar tarafından ortaya atılmış birçok tanım bulunmaktadır. Râzî gibi kimi İslam bilginleri ise bilginin bedihi bir kavram olması ve yine bilginin üstün cinsi olmaması hasebiyle tanımlanamayacağını iddia etmişlerdir.

İslam kelimacıları arasında bilginin tanımı hususunda bir mutabakat olmamasına rağmen bilginin kaynakları ve sınıflandırılması hususunda bazı küçük düşünce ayrılıkları dikkate alınmazsa genel bir uzlaşmanın olduğunu söyleyebiliriz. Bilginin kaynaklarını ya da bilgi elde etme yollarını İslam kelimacıları üçe ayırmaktadır. Bunlar, havass-ı selime, akıl ve nakildir.

Bir kısım kelam bilginleri öncelikle bilgiyi ikiye ayırmışlardır. Bunlar, kadim bilgi ve hadis bilgidir. Kadim bilgi, ilahi bilgiye tekabül etmektedir. Hâdis bilgi ise beşeri bilgidir. Hâdis bilgiyi felsefe ve mantık geleneğine tabi olan bilginler tasavvur ve tasdik diye ikiye ayırmaktadırlar. Buna göre tasavvurlar ancak tanım yoluyla elde edilen bilgiler, tasdikler ise akıl yürütme yoluyla elde edilen bilgilerdir.

Kelam bilginlerinin çoğunluğu ise bilgiyi zorunlu bilgi ve istidlali bilgi diye taksim etmektedirler. Zorunlu bilgi, aklın herhangi bir gayret göstermeksizin yani bir akıl yürütme işlemi olmadan akılda meydana gelen bilgidir. İktisabi bilgi ise aklın bilgiye ulaşmak için çaba harcadığı yani bir takım delillere başvurarak yada düşünerek ulaştığı bilgilerdir.

Delil kavramı ise İslam ilimleri epistemolojilerinin temel kavramlarından biridir. Bu bağlamda delil, fıkıh ve fıkıh usulünden dil bilimlerine, kelimadan mantığa kadar geniş bir alanda kullanılan epistemoloji terimidir. Ehl-i Sünnet kelimacıları da eserlerinde bu kavrama yer vermişler, bu kavramı tahlil etmişlerdir. Bu kavramın çerçevesinin çizilmesinde üç farklı tutumun olduğunu görüyoruz.

Bunlardan ilki, Bakıllani'nin tavrıdır. Bakıllani delil kavramının kapsamını olabildiğince geniş tutup, onu yalnızca bir epistemoloji kavramı olarak görmemiştir. Bu meyanda onun anlayışına göre delil, kişiyi bilgiye götürme ihtimali olan tüm işaret, ima ve emareleri de içine almaktadır.

Diğer bir yaklaşımsa Gazali ile başlayan klasik mantık geleneği ile kelim ilminin adaptasyon sürecinde yapılan delil tanımıdır. Buna göre delil, bir takım önermeleri düzenleyerek oluşturulan akıl yürütmeyi ifade etmektedir. Buna kelim bilginleri istidlal de demektedirler. Bu anlayıştaki Razi, Amidî, İci, Cürcani gibi kelim bilginleri kelim ilminin yöntemini, mantık ilminin kavramaları ve yöntemleri üzerine inşa etmeyi hedeflemişlerdir. Bu bağlamda delil kavramına yükledikleri anlamsa tümevarım, tümünden gelim ve analoji (istikra, kıyas ve temsil) gibi yöntemlerle bir takım kanıtları düzenleyerek akıl yürütme ya da çıkarımda bulunmayı ifade etmektedir.

Delil kavramının tanımı ile ilgili üçüncü yaklaşıma göre, delil sunan, delili zikreden de delil olarak kabul edilmektedir. Örneğin Maturidi bu bağlamda peygamberi bir takım deliller ileri sunması nedeniyle delil olarak kabul etmektedir. Aynı zamanda İslam ilim geleneğinin temel kaynakları olmaları hasebiyle Kur'an, Sünnet ve İcma da delil olarak kabul edilmektedir.

Kur'an ve Sünnet İslam inançlarının temel kaynağı olarak kabul edilmektedir. Ancak bunlar birer metin halindedirler. Mantıksal istidlali form olarak karşımızda durmamaktadır. Şu halde yapılması gereken, bu metin halinde bulunan kitap ve sünnetten yararlanarak, İslam inançlarını kanıtlayacak istidlal formları oluşturmaktır. Bu durumda ise metin ile anlam ilişkisinin nasıl kurulacağı sorunu ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede İslam mütefekkirleri lafzın hangi mana ya da hükme delil olduğunun, lafız anlam ilişkisinin ilkelerini incelemişlerdir. İslam düşünürleri lafız mana ilişkisini delalet başlığı altında irdelemişlerdir.

Delil kavramı farklı açılardan sınıflandırmaya tabi tutulmuştur. Bunlar delilin ifade ettiği bilginin kaynağı açısından tasnifi ile delilin ifade ettiği bilginin doğruluk bakımından kesinliği açısından tasnifidir.

Delilin kaynağı açısından aklî ve naklî delil diye ikiye ayrılmaktadır. Aklî delil, ifade ettiği bilgilerin tamamı akıl tarafından ortaya konan delildir. Naklî delil ise insan aklı tarafından değil de başkası tarafından bildirilmiş haberin delil olarak kullanılmasına denir.

Delilin ifade ettiği bilginin kesin ve doğruluğu bakımından delil, kati ve zanni delil diye iki sınıfa ayrılmaktadır. İfade ettiği bilgi hakkında herhangi bir şüphe bulunmaksızın kesin olarak doğru kabul edilen delillere katî delil denmektedir. Aklî delillerden olan yakiniyyat ile yapılan kıyaslarla, delaleti ve sübutu katî olan Kur'an ayetleri ve Hadisler katî delil olarak kabul edilmektedir.

İfade ettiği bilginin doğruluğu konusunda şüphe bulunan delillere zanni delil denmektedir. Klasik mantıksal anlamda öncülleri zanniyatdan olan kıyas zanni delildir. Bu çerçevede öncülleri şayet zanniyatdan ise sonuç da zanni olacaktır. Yine sübutu yada delaleti zanni olan Kur'an ayetleri ile hadis metinleri zanni delil olarak kabul edilmektedir.

Delil ile ilgili meselelerden biri de delil-medlul ilişkisi ve in'ikas-ı edille problemidir. İlk defa İbn Haldun'un iddia ettiğine göre ilk dönem kelamcılar özellikle Bakıllani delilin butlanının medlulün butlanını gerektirdiğini düşünmekteydi. Bu nedenle kendinin ortaya koyduğu İslam akidelerini ispata matuf delilleri de İslam akideleri içine dâhil etmişti.

Yine iddiaya göre Bakıllani kelimada takip ettiği yöntemler mantık ilkelerine uymadığı için klasik mantiğa itibar etmemiști. Biz bu çalışmamızda öncelikle Bakıllani'nin eserlerinde bu iddiayı doğrulayacak ne bir ifadeye ne de bunu hatırlatacak imaya rastladık. Bunun yanında İbn Haldun'a kadar geçen üç yüzyıllık süreçte bu problemin mütekellimin tarafından tartışılan bir konu olmadığını gördük. Bu da bize bu problematiğin sonradan üretilmiş olduğunu göstermektedir.

Araştırmamızda kudemanın istidlal yöntemleri ile Gazali'nin istidlal yöntemini karşılaştırdığımızda esasen metodik ve içerik bakımından önemli farklılıkların olmadığı kanaatine ulaştık.

KAYNAKÇA

- Açıkgenç, Alparslan (2007), *Bilgi Felsefesi*, İstanbul: İnsan Yay., 3. Baskı.
- Ahmed Cevdet Paşa (1998), *Mi'yar-ı Sedat (Klasik Mantık)*, (Sad. Hasan Tahsin Feyizli), Ankara: Fecr Yay.,1. Baskı.
- Akarsu, Bedia (1998), *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İnkılâp Yayınları, 7. Baskı.
- Aydın, İbrahim Hakkı (2003), *Farabi'de Bilgi Teorisi* İstanbul: Ötüken Yay.
- Aydın, M. Akif,(1989), "İmamet", *DİA*, C. XXII, s. 201, 206
- Aydın, Mehmet S. (1999), *Din Felsefesi*, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 7. Baskı.
- Bardakoğlu, Ali, (1989), "Amm", *DİA*, C. II, s. 552.
- _____ (1994) "Delalet", *DİA*, C. IX, s. 121.
- Başıoğlu, Tuncay, (2006), "Muhkem", *DİA*, C. XXXI, s. 42.
- Bayrakdar, Mehmet (1998), *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara: TDV Yay.
- Bingöl, Abdulkuddüs, (2001), "İstidlal", *DİA*, C XXIII, s. 523.
- _____ (2001), "İstikra", *DİA*, C XXIII, s.358.
- Bolay, M. Naci, (1994), "Delalet", *DİA*, C IX, s. 119.
- _____ (1992), "Beş Sanat", *DİA*, C. V, s. 546.
- Bolay, Süleyman Hayri (1999), *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınları, 8. Baskı.
- Cerrahoğlu, İsmail (1979), *Tefsir Usulü*, Ankara: Elif Ofset, 3. baskı.
- Cihan, A. Kamil (1998), *İbn Sina ve Gazalî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: İnsan yay.
- Corbin, Henry (1994), *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev. Hüseyin Hatemi), İstanbul: İletişim yay., 2. baskı.
- Çapak, İbrahim (2005), *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, Ankara: Elis Yay., 1. baskı.
- Çetin, Abdurrahman, (2006), "Nesih", *DİA*, C. XXXII, s. 579- 581
- Çevik, Mustafa (2005), *David Hume'nin Bilgi Kuramı*, Ankara: Avrasya Yay., 1. Baskı.
- Çubukçu, İbrahim Agah (1964), "Mu'tezile ve Akıl Meselesi", *AÜİF Dergisi*, Ankara: A.Ü.Basımevi, c. XII.
- Çetin, Nihad M, (1995), "şiiir", *DİA*, C. XI, s. 531.
- Çüçen, A. Kadir (2005), *Bilgi Felsefesi*, Bursa: Asa Kitabevi, 2. Basım.
- _____ (2006), *Mantık*, Bursa: Asa Yay. 4. Basım.

- Demir, Hilmi (2001), *Delil ve İstidlalin Mantıki Yapısı İlk Dönem Suni Kelam Örneği*, Ankara Üniversitesi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara.
- Durmuş, İsmail, (2003), “Mecaz”, *DİA*, C XXVIII, s. 218.
- _____ (2006), “Müşterek”, *DİA*, C XXXII, s. 171.
- Durusoy, Ali, (1999), “İbn Sina”, *DİA*, C. XX, s. 324
- _____ (1997), “Kıyas”, *DİA*, C. XXV, s. 525.
- Düzgün, S. Ali, Esen, Muammer, Ay, Mahmut (2005), *Sistematik Kelam*, Ankara: Ankuzen, 1. baskı.
- el-Bağdâdî, Abdulkahir İbn Tahir Muhammed (trç.), *el-Fark beyne'l-Fırak*, Kahire: Mektebet-ü Darü't- Türas.
- el-Bâkılânî, Ebu Bekir Muhammed İbn Tayyib (1993), *Kitâbu Temhîdü'l-Evâil ve't-Telhisü'd-Delâil*, Beyrut: Müessesetü Kütüb-ü's-Segafiyye.
- _____ (2001), *Kitâbü'l-İnsaf*, Kahire: Mektebetü'l-Hanecî, 4. Baskı.
- el-Cabiri, Muhammed Abid (2001), *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, İstanbul: Kitabevi, 3. baskı.
- _____ (2001), *Felsefi Mirasımız Ve Biz*, İstanbul: Kitabevi.
- el-Cürcani Ali b. Muhammed el-Şerif (2003), *Kitabü't-Ta'rifat*, Beyrut: Daru'n-Nefes, 1. Baskı.
- _____ (1998), *Şerhü'l-Mevakıf*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, C. I-IV.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Hameyn, Abdumelik İbn Abdullah (1995), *Kitâbü'l-İrşâd ilâ Kavâtı'l-Edille fî Usûli'l-İtikad*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı.
- el-Eş'arî, Ebu'l- Hasan (2005), *Dinin İnanç İlkeleri, el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, (Çev: Mustafa Çevik), Ankara: Avrasya Yayınları, 1. Baskı.
- el-Gazali, Ebu Hamid (trç.), *Delaletten Hidayete*, (Terc: Ahmed Suphi Fuat), İstanbul: Şamil Yay.
- _____ (2003), *el Munkiz Min'ed-Dalal*, Beyrut: Darü'l-Cebel, 1. baskı.
- _____ (2003), *el-İktisad fî'l-İ'tikad*, Beyrut: , 1. baskı.
- _____ (1982), *el-Kıstasu'l-Müstakim*, Beyrut: Darü'l-Meşrik, 3. baskı.
- _____ (1994), *el-Erbaîn fî Usûli'd-Dîn*, Beyrut: , 1. baskı.
- _____ (1994), *Kavâidü'l-Akaid*, Beyrut: Mezratü Binayetü'l- İman, 2. Baskı.
- _____ (2000), *Makasidü'l-Felasife*, Şam: Matbaatü'l-Cebel, 1. baskı.
- _____ (1990), *Mi'yarü'l-İlm*, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. baskı.

- _____ (1990), *Tehafütü'l-Felasife*, Beyrut: Darü'l-Meşrik, 4. baskı.
- el-Îcî, Adudullâhî ve'd-Dîn Abdurrahman İbn Ahmed (trç.), *el-Mevâkıf fî İlmi-i Kelam*, Beyrut: Alemü'l-Kütüb.
- el-Kefevi, Ebü'l-Beka Eyyub bin Musa el-Hüseyini (1993), *El-Külliyat Mu'cem fî'l-Mustalehat ve'l-Furuku'l-Lugaviyye*, Beyrut: Müesseretü'r-Risale, 2. baskı.
- el-Maturidî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (2005), *Te'vilat-ü Ehli's-Sünne*, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, 1. Baskı, C. I-VIII
- _____ (2005), *Kitabü't- Tevhid*, tah. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Ankara: İSAM yay. 2. Baskı.
- _____ (2005), *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, Ter. Bekir Topaloğlu, Ankara: İsam Yay., 3. baskı.
- Mehmet Efendioğlu, (2006), "Nesih", *DİA*, C. XXXII, s. 581- 582
- el-Pezdevî, Ebu Yusr Muhammed (2003), *Usûlü'd-Dîn*, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye.
- Emiroğlu, İbrahim (2004), *Klasik Mantığa Giriş*, Ankar: Elis Yay. 2. Baskı.
- en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun Bin Muhammed (2004), *Tabsıratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, Haz: Hüseyin Atay, Ankara: DİB. Yayınları, C. I-II
- er-Razî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Hasan b. Ali et-Temimî (2003), *Et-Tefsîrü'l-Kebîr, el-Mefâtihi'l-Gayb*, Kahire: Kütübü't- Tefikiyye, C. I-XXXII
- _____ (1990), *el-Mebahisü'l-Meşrikiyye*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1. Baskı, C. I-II.
- _____ (2002), *Kelam'a Giriş, el-Muhassal*, (Çev: Hüseyin Atay), Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1. Baskı.
- Es-Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman (2002), *el- İtgân fî Ulûmi'l- Kur'an*, Beyrut: Dâru İbn Kesir, 5. Baskı.
- eş-Şafii, Muhammed b. İdris (2007), *er-Risale*, (çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan), Ankara: TDV Yay., 4. baskı.
- eş-Şehristânî, Ebu'l- Feth Muhammed b. Abdü'l-Kerim (2004), *Nihayetü'l- İkdâm fî İlmi'l-Kelam*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Baskı.
- et-Taftazânî, Sâdüddîn Mesud b. Ömer (1999), *Taftazânî Kelam İlmi ve İslam Akaidi Şerhü'l-Akaid*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yay., 4.Baskı.

- et-Tehanevi, Muhammed Ali Bin Ali (1984), *Keşşafü Istılahatü'l-Funun*, İstanbul: Kahraman Yay., C I-II
- Farabi (2008), *Kitabu'l- Burhan*, çev., Ömer Türker-Ömer Mahir Alper, İstanbul: Klasik yay., 2. Basım.
- Gökberk, Macit (2000), *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 12. basım.
- Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman (2001), *Kelam*, Konya: Tekin Dağıtım, 5. baskı.
- Gölcük, Şerafettin (1992), *Kelam Tarihi*, Konya: Esra Yay.
- Grunberg, Teo (2007), *Epistemik Mantık Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1. Baskı.
- Gunnar, Sirbekk- Gilje, Nils (2006), *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Çev. Emrullah Akbaş-Şule Mutlu, İstanbul: Keait Yay. 3. baskı.
- Hançerlioğlu, Orhan (1996), *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 10. Baskı.
- Işık, Kemal (1967), *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri*, Ankara: A.Ü.İ.F Yay.
- İbn Hazm (1318), Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *Kitâbü'l- Fasl fi'l- Milel ve'l- Ahvâ ve'n- Nihal*, Mısır: Matbaatü'l-Edebiyye, 1. Baskı, C. I-V.
- İbn Rüşd, B. Muhammed İbn Ahmed(2002), *El-Keşf an Menahici'l- Edille*, Beyrut: Daru'l- Kütübü'l- İlmiyye, 1. Baskı.
- İbn Sina, Hüseyin bin Ali(1992), *en-Necat*, Tahran: Mektebeti'l-Murtazaviyye.
- _____ (2006), *Kitâbü'ş-Şifa II. Analitikler Burhan*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- _____ (2008), *Kitâbü'ş-Şifa Topikler Cedel*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Haldun (1991), *Mukaddime*, Çev. Zakif Kadiri Ligan, İstanbul: M.E.B. Yay., C I-III.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl (1956), *Lisanu'l-Arab*, Beyrut: D. L. L. maddesi
- İrfan Abdu'l-Hamid (1994), *İslamda İtikadi Mezhebler ve Akaid Esasları*, Ter. Saim Yeprem, İstanbul: Marifet Yay., 3. Baskı.
- İzmirli İsmail Hakkı (1341), *Yeni İlm-i Kelam*, İstanbul: Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, C. I-II
- Kadı Ebi'l-Hasan Abdulcebbar el-Esed Abadî (trz), *el-Mugni fi Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*, Tah: İbrahim Medkur, yrz., C. I-XVII
- Kaya, Mahmut, (1995), "Farabi" *DİA*, C:XII, s. 152
- _____ (1998), "hitabet", *DİA*, C. XVIII, s. 158
- Keskin, Halife (1996), *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, İstanbul: Beyan Yay.

- _____ (1997), *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, İstanbul: Beyan Yay.
- Koca, Ferhat, (1997), “Has”, *DİA*, C XVI, s. 264.
- _____ (2001), “İstidlal”, *DİA*, C XXIII, s. 523-524.
- Koçyiğit, Talat (1960), ‘*Ebu’l- hasan El- Eş’ari Ve Bir Risalesi*’, Ankara: A.Ü.İ.F.D., c.VIII.
- Nureddin es- Sabuni (2005), *el- bidaye Fi Usulü’ d- Din (Maturidiye Akaidi)*, Ter. Bekir Topaloğlu, Ankara. D.İ.B. Yay., 8. baskı.
- Oğuz, Mustafa - Akgündüz, Ahmet, (1998), “Huccet”, *DİA*, C XVIII, s. 446.
- Olguner, Fahrettin (2001), *Üç Türk-İslam Mütefekkeri İbn Sina-Fahrettin Râzi-Nasîreddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 3. Baskı.
- Öner, Necati (1991), *Klasik Mantık*, Ankara: A.Ü.İ.F. Yay. 5. Baskı.
- Özcan, Hanifi (1998), *Maturidi’de Bilgi Problemi*, İstanbul: MÜİFV. Yay. 2. Basım.
- _____ (2005), *Farabi’nin İki Eseri Fusulü’l- Medeni Tenbih Ala Sebili’s-Sa’de*, İstanbul: MÜİFV. Yay. 1. basım.
- Pears, David (2004), *Bilgi Nedir*, Çev: Abdulkadir Güçlü, Ankara: Bilim ve Sanat Yay.
- Ragıb El- İshefani (2005), *el- Müfretad fî Garibi’l- Kur’an*, Beyrut: Darü’l- Ma’rife, 4. baskı.
- Russel, Bertrand (2005), *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Muammer Sencer, Ankara: Say Yay. 1. Baskı.
- Sahakian, William S. (1997), *Felsefe Tarihi*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yay. 3. basım.
- Seyfüddin Amidî (2003), *Ebkaru’l-Efkâr fî Usulu’ d-Din*, Beyrut: Daru’l-Kütübü’l- İlmiyye, C. I-III.
- Sırrı Giridî (1987), *İlm-i Kelamın Özü*, İstanbul: Tahkim Yay.
- es-Subkî, Tâcüddîn Ebî Nasr Abdulvehhab b. Ali b. Abdulkâfi (2000), *Seyfü’l-Meşhur fî Şerh-i Akideti İbn Mansur*, Tah: Saim Yeprem, İstanbul: M.Ü. İ.F.V. Yayınları.
- Şazeli, Hasan Ali, (1989), “Alamet”, *DİA*, C II, s. 335.
- Şemseddin es-Semerkindî (1985), *es-Sahâifü’l-İlahiyye*, Kuveyt: Mektebetü’l-Felah, 1. Baskı.
- Taylan, Necip, (1992), “Bilgi”, *DİA*, C: VI, s. 157
- T. J. De Boer (2004), *İslamda Felsefe Tarihi*, Çev. Yaşar Kutluay, İstanbul: Anka Yay. 4. Baskı.

- Topaloğlu, Bekir (2000), *Kelam İlmi Giriş*, İstanbul: Damla Yayınları, 6. Baskı.
- Topçu, Nurettin (2001), *Mantık*, İstanbul: Dergâh Yay.1. Baskı.
- Turhan, Kasım (1996), *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İstanbul: MÜİFV Yay.
- Türker Kuyel (1990), Mübahat, *Farabi'nin Bazı Mantık Eserleri*, Ankara: A.K.D.T.Y.K Yay.
- Uğur, Mücteba, (1998), "Huccet", *DİA*, C XVIII, s. 450.
- Uludağ, Süleyman, (2001), "İşaret", *DİA*, C XXIII, s.425.
- Ülken, Hilmi Ziya (2001), *Bilgi ve Değer*, İstanbul: Ülken Yayınları, 2. Baskı.
- _____ (2000), *Genel Felsefe Dersleri*, İstanbul: Ülken Yayınları.
- _____ (2004), *İslam Felsefesi*, İstanbul: Ülken Yay., 6. baskı.
- Üzüm, İlyas, (1998), "Huccet", *DİA*, C XVIII, s. 451.
- Vorlander, Karl (2008), *Felsefe Tarihi*, Çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, İstanbul: İz Yayıncılık, 2. baskı.
- Yavuz, Yusuf Şevki (1983), *Kur'an-ı Kerimde Tefekkür ve Tartışma Metodu*, Bursa: İlim ve Kültür Vakfı Yay.
- _____ (1992), "Burhan", *DİA*, C VI, s. 429.
- _____ (1993), "Cedel", *DİA*, C. VII, s. 208.
- _____ (1994), "Delil", *DİA*, C IX, s. 157.
- _____ (1998), "Hüccet", *DİA*, C XVIII, s. 445.
- _____ (2006), "Müteşabih", *DİA*, C XXXII, s. 204.
- Yurdagür, Metin, (1994), "Ehl-i Nazar", *DİA*, C X, s. 519.
- Yüceer, İsa (2007), *Kelam Felsefe Uzlaşması*, Konya: Tablet Yay. 1. Baskı.
- Yüksel, Emrullah (2003), *"Amidî ve Bazı Kelamcılarda Bilgi Teorisi"*, Kelamda Bilgi Sempozyumu, Bursa: Arasta Yay.
- _____ (1994), *Amidî'de Bilgi Teorisi*, İstanbul: İşaret Yay. 1. Baskı.
- _____ (2005), *Sistematik Kelam*, İstanbul: İz Yayıncılık:
- Zekiyyüddin Şa'ban (1990), İbrahim Kafi Dönmez, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, Ankara: TDV Yay., 1. baskı.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı-Soyadı : Fatih Yıldız
Doğum Yeri ve Yılı : Giresun – 02/10/1974
Medeni Hali : Evli
Ev Adresi : Yeşiloba Mh. Zincirlibağlar Toki DG52 Kat: 4/9 Seyhan
ADANA
İş Adresi : Yüreğir Müftülüğü /Adana
Telefon (İş) : (322) 321 96 96
E-Posta : fatihname@hotmail.com

EĞİTİM DURUMU

(2006-2010) : Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel
İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Adana
1994–1999 : Lisans, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Adana.
1987–1994 : Bulancak İmam Hatip Lisesi Orta ve Lise Bölümü
1980-1985 : Cindi Köyü ilkokulu

YABANCI DİL : İngilizce, Arapça

İŞ TECRÜBESİ

(2009-) : Diyanet İşleri Başkanlığı Yüreğir Vaizliği, Adana.
(2002-2009) : Diyanet İşleri Başkanlığı Ceyhan Vaizliği, Adana.
(2001-2002) : Diyanet İşleri Başkanlığı Adıyaman Vaizliği, Adıyaman.