

EBU'L-HASAN el-EŞ'ARÎ ve KELÂMDAKİ YÖNTEMİ ÜZERİNE (I)

- (Abu al-Hasan al-Ash'ari and His Theological Methodology -I-) -

Yrd. Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN

Muş Alparslan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

huseyindogan5555@hotmail.com

Abstract *The most important ways to obtain information in Theology are theoretical investigation, thinking and reasoning. These ways of reasoning, the random and not based on chance in the form of applications, some more rational and logical inference and show that according to the principle of operation. This is an important method, because the Islamic theologians and philosophers, have adopted their opinions and thoughts interlocutors to transfer or withdraw their statements of opinion and often acted in accordance with the rules and principles of this rational and logical. Own theological system and method according to the principles and rules governing the rational and logical (jadal), and thinkers who inspired him in this sense, the beginning of the next bingnlere Abu'l-Hasan al-Ash'ari is.*

This article is a thinker who lived in the Middle Ages al-Ash'ari theological system that relied on access to information and using it to him some rational and logical methods of proof will be the subject.

Key Words: *al-Ash'ari, Theology, Epistemology, Sect, Methodology.*

I. Giriş:

Bilindiği gibi Kelâm, aklî ve mantıkî birtakım delillerle itikâdî boyuttaki ana esasları kanıtlamaya çalışan temel bir bilimdir. Kelâm'daki kesin aklî delillerin (*hucet*) ve mantıkî delillerin ana merkezi ise, hiç şüphesiz akıldır. Kelâm ilminde “akıl” daha çok, “delillerin asıllarını, delillerle istenilen şeyleri tanıtan hususları ve aklî birtakım öncülleri bilmek” biçiminde tanımlanmaktadır.¹ Buna göre temel algı verileri ve haberle desteklenen kelâmî akıl, aslında yeni bir yaklaşıma imkân verecek bir özelliğe sahiptir. Bu nedenle ilâhî söylemin tarihî ortamda gerçekleşmesi, tenzîl sürecinde belli etkenlerin önemli bir rol oynaması ve kültürün içinde oluşan bazı olaylara ilişkin sorulara dinî bir dil/üslupla cevap verilmesi gibi temel etkenler, bu sürecin çok ciddi bir biçimde tetkik edilmesini zorunlu kılmaktadır. Bu açıdan ilmî, tarihî ve içtimaî birçok tezle mücadele edildiği bir sırada, kelâmın erken dönemde ortaya çıkmış olan sorunlarla bu doğrultuda ilgilenmesi ve bunları dillendirmesi oldukça manidardır. Kelâm ilminin doğuş ve gelişim tarihine iyice bakıldığında, örneğin gerek el-Gazzâlî (öl.505/1111) öncesi ilk

¹ el-Kâsım b. Muhammed, *el-Esâs li-'akâidi'l-ekyâs fî ma'rifeti rabbi'l-'alemîn*, (Tenkitli Neşir), haz.: İsa Doğan, Kardeş Ofset-Matbaacılık, Samsun, 1998, s. 4-5.

dönem (*mütekaddimîn*) gerekse de el-Gazzâlî sonrası son dönem (*müteahhirîn*) İslâm kelâmcılarının büyük çoğunluğu, özellikle de dinî ve itikâdî konularda naklî (*semi'*) delillerle birlikte istidlâlî delillerin de birer “*huccet*” olduğunu kabul etmişlerdir. Çünkü Kelâm ilminin epistemolojisi, bir taraftan nakle dayanırken diğer taraftan da vahiyle desteklenen akla dayanmaktadır. İşte tam da bu noktada İslâm kelâmcılarının bir kısmı tamamıyla nakle²; diğer bir kısmı da tamamıyla olmasa da akli ilke ve kurallara³ daha fazla ağırlık vermişlerdir.

Kelâm ilminin en önemli gayesi, öncelikle dini savunmak ve insana doğru bir dinî bakış açısını kazandıran itikat alanını hazırlamaktır. Bu nedenle İslâm kelâmcıları, başta Allah'ın varlığı ve birliği olmak üzere “*tevhîd*”, “*nübüvvet*” ve “*ahiret*” üçlüsü bağlamındaki dinî inanç ve görüşlerini gerekçelendirebilmek amacıyla kullandıkları nakle dayalı delillerin yetersiz kaldığı kimi durumlarda, akli ve mantıkî bazı istidlâllere başvurmak suretiyle, benimsemiş ve kabul etmiş oldukları inanç, görüş ve düşüncelerini ispata çalışmışlar yahut da muhaliflerinden gelmesi muhtemel kimi soru ve itirazlara karşı hazırlıklı olmak istemişlerdir. Böylesi bir anlayıştan hareket eden ilk dönem İslâm kelâmcıları, kurgulamış oldukları bilgi sistemlerinin bir gereği olarak daha çok delillere dayalı hareket etmiş oldukları için, kendi yöntemlerini mutlak suretle “*kıyâs*” olarak değil de, daha çok “*istidlâl*” olarak isimlendirmeyi kuşatıcı ve anlamlı telakki etmişlerdir. Çünkü “*delîl*” kavramı Arapçada “yol, işaret, kılavuz ve irşat etmek” gibi değişik anlamlara gelmektedir.⁴ “*İstidlâl*” kavramı ise, “*delîl*” kavramından biraz daha kapsayıcı olup

² Ebu'l-Hasan el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *Kitâbu'l-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, tah.: Mahmûd Muhammed el-Hudayrî, el-Müessesetü'l-Mısrıyyetü'l-'Amme li't-Te'lif ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr, nşr.: İbrâhîm Madkûr-Tâhâ Hüseyin, c. V, Kahire, 1958; a. mlf.: *Müteşâbihu'l-Kur'an*, nşr.: 'Adnân Muhammed Zerzûr, c. I-II, Kahire, 1969; a.mlf.: *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, tah.: 'Abdülkerîm 'Osmân, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire, 1408/1988; a.mlf.: *el-Muhtasar fi usûli'd-dîn, (Resâilü'l-'Adl ve't-Tevhîd İçinde)*, nşr.: Muhammed 'Ammâra, Kahire, 1971; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, nşr.: Muhammed Müstafid er-Rahmân, Bağdad, 1983; a. mlf.: *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr.: Fethullâh Huleyf, Beyrut, 1970; Ebu'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille fi usûli'd-dîn*, nşr.: Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., c. I, Ankara, 1993.

³ Ebu'l-Velîd Muhammed b. Rüşd, *Felsefetu İbn Rüşd -faslu'l-makâl -el-keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, tah.: el-Cennetu İhyâi't-Turâs el-'Arabiyyi fi Dâri'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, 1402/1982; Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Kânûnu't-Te'vîl*, tah.: Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî, Kahire, 1359/1940; a.mlf.: *İlcâmu'l-'Avâm 'an 'ilmi'l-kelem*, nşr.: Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, Beyrut, 1985; 'Ahmed b. Teymiyye, *el-'Akîdetü'l-Vâsıtye*, Memleketü'l-'Arabiyyetü's-Se'ûdiyye, 1402/1982.

⁴ Ebû Kâsım el-Hüseyin Râğb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-kur'an*, nşr.: Kahraman Yay., İstanbul, 1989, s. 246; Seyyîd Şerîf 'Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, Beyrut, 1990, s. 104.

“*delil istemek ya da delil göstermek*” manasındadır.⁵ “*İstidlâl*” kavramı terim olarak, “*kendi vasıtasıyla başka bir şey hakkında bilgi elde etmeye yarayan şey*” anlamına gelmektedir.⁶ Buna göre en genel anlamıyla “*istidlâl*”, herhangi bir önerme/düşünce hakkında diğer önermelerden hareketle kesin bir kanıt getirme işlemlerinin tamamını kapsayan bir içeriğe sahiptir. Zira herhangi bir konu hakkında, ancak delil sayesinde bir şeyin doğruluğuna veya geçersizliğine karar verilebilmektedir. Çünkü İslâm kelâmcılarının kabul ettiği biçimiyle akli ve mantikî deliller, bir çeşit bilgi edinme ya da bilgiye ulaşma aracı konumundadırlar.⁷

İlk dönem İslâm bilginleri ve düşünürlerinin büyük çoğunluğu ve özellikle de bunlar arasında yer alan İslâm kelâmcıları, kendi eserlerinde dile getirdikleri birtakım görüş ve düşüncelerini ispat etmek veya karşı tarafın (*muhatap*) kendilerine yöneltmiş olduğu iddiaları geçersiz kılmak amacıyla, akli ve mantikî ilke ve kurallara göre işleyiş gösteren “cedel” yöntemine başvurmuşlardır. Bunun en açık örneklemelerine, söz konusu dönemdeki filozoflar, kelâmcılar ve fıkıhçılarda oluşturulmuş olan eserlerde rastlamak mümkündür. Başka bir söylemle ifade etmek gerekirse, cedel yönteminin bütün teknik ve incelikleriyle olmasa bile ana yönleriyle o dönemdeki kelâmî geleneği temsil eden birçok bilgin ve düşünür tarafından kullanılmış ve uygulanmış olduğu bir realitedir. Kuşkusuz bu yöntemi pek çok kullanan kelâmcı olduğu gibi kendi eserlerinde en açık bir tarzda uygulamaya çalışanların başında ise, İmâm Ebu'l-Hasan 'Alî b. İsmâ'il el-Eş'arî (ö.324/936) gelmektedir. Ancak Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin, cedel yöntemine ilişkin uygulamalarına geçmeden önce hayatı, ilmî kişilik ve tipolojisi ile yetiştiği dinî, siyasî, sosyal ve kültürel ortam hakkında kısaca bilgilendirmede bulunmak gerekmektedir. Zira böylesi bir girişim, onun benimsediği ve eserlerinde açık ara uygulamaya çalıştığı kelâm yönteminin daha iyi anlaşılması ve çözümlenmesi bakımından da faydalı olacaktır.

II. İmâm Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin Hayatı ve Bilge Kişiliği:

Uzun bir künyeye sahip geçmişi bulunan el-Eş'arî'nin tam olarak ismi, Ebu'l-Hasan 'Alî b. İsmâ'il Bîşr b. İshâk b. Sâlim b. İsmâ'il b. 'Abdillâh b. Mûsâ b. Bilâl b. Ebî Bürde b. Ebî Mûsâ el-Yemânî el-Basrî el-Eş'arî'dir.⁸ Kendisi daha çok,

⁵ 'Alî b. Muhammed et-Tahânevî, *Keşşâfu ıstılahâtı'l-fünûn*, tah.: 'Alî Dahruc, Mektebetü Lübnân, Beyrut, 1996, c. I, s. 151; el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 104.

⁶ el-İsfehânî, *el-Müfredât.*, s. 247; el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 104.

⁷ Ebû Mansûr 'Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, İstanbul, 1346/1928, s. 4-5.; el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 11, 21, 35.

⁸ Ebu'l-Kâsım 'Alî b. el-Hasen b. 'Asâkir ed-Dimeşkî, *Tebyînu Kizbi'l-Müfterî fi mâ nusibe ile'l-imâm ebi'l-hasen el-eş'arî*, Beyrut, 1416/1995, s. 24-30; Şemsuddîn Ebu'l-'Abbâs 'Ahmed b. Muhammed b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-'A'yân*, Mısır, 1996, c. I, s. 326-327.

“Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî” ya da “el-Eş‘arî” lakabıyla tanınmıştır.⁹ el-Eş‘arî’ye ilerleyen zamanlarda “büyük imâm”, “şeyh” ve “üstât” gibi bazı unvanlar da verilmiştir.¹⁰ Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî, Siffin Olayı’nda (m.657) hakem olarak kabul edilen ve meşhur sahâbilerin önde gelen simalarından da birisi olan Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’nin neslinden olmasından dolayı¹¹, genelde “el-Eş‘arî” lakabıyla anılmıştır.¹² “el-Eş‘arî” kelimesi lügatte, “çok saçlı ve kıllı” anlamına gelmektedir.¹³ Yaygın bir rivayete göre, Yemen’de saygın ve itibarlı bir kabile olan “Eş‘ar” kabilesinin önde gelenlerinden birisi olan Nebt b. Eded doğduğu zaman gövdesinde çok kıl olmasından dolayı ona “el-Eş‘ar” denilmiş ve Ebû Mûsâ el-Eş‘arî de bu şecereden addedilmiştir.¹⁴ Bazı tabakât eserlerinde Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî’nin, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’nin soyundan ve neslinden olmadığına dair kimi iddialar varsa da¹⁵, bu tarz beyan ve yaklaşımlar doğru ve gerçek olmaktan varestedir.

Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî, Basra’da dünyaya gelmiştir.¹⁶ Kendisinin doğum tarihi ile ilgili olarak kaynaklarda farklı bilgiler bulunsa da¹⁷, sonuçta bu tarihler arasında bir yakınlık olduğu göze çarpmaktadır. Kimi kaynaklarda onun doğum tarihi 270/883 olarak¹⁸ gösterilirken kimilerin de doğum tarihi 260/873 olarak zikredilmektedir.¹⁹ Ancak yaşadığı dönemde meydana gelen olaylarla ilgisi ve tarihî sunumlar göz önüne alınacak olduğunda onun doğum tarihinin 270/883 olduğu

⁹ Takiyyüddin es-Subkî, *Tabakâtu’s-Şâfi’iyyeti’l-Kübrâ*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, trz., c. III, s. 352; Muhammed b. Şâkir el-Kütübî, *Fevâtü’l-Vefeyât*, tah.: İhsân ‘Abbâs, Dâru’s-Sadr, Beyrut, 1973, c. I, s. 370-371; ‘Ömer Rıza Kehhâle, *Mu’cem el-Müellifin –terâcimü’l-musannifi’l-kütübî’l-‘arabiyye*, Beyrut, 1376/1957, c.III, s. 309.

¹⁰ İbn ‘Asâkir ed-Dimeşkî, *Tebyînu Kizbi’l-Müfterî fi mâ nusibe ile’l-imâm ebi’l-Hasen el-eş‘arî*, s. 26; el-Kütübî, *Fevâtü’l-Vefeyât*, c. I, s. 373.

¹¹ Takiyyüddin es-Subkî, *Tabakâtu’s-Şâfi’iyyeti’l-Kübrâ*, c. III, s. 351; ‘Ahmed b. ‘Ali el-Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu’l-Bağdâd*, tah.: Mustafa ‘Abdülkâdir el-‘Atâ, Beyrut, 1997, c. XI, s. 347-349.

¹² el-Bağdâdî, *Târîhu’l-Bağdâd*, c. III, s. 347-349.

¹³ İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-‘A’yân*, c. I, s. 327; Ebu’l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc en-Nisâbüri, *es-Sahîh*, İstanbul, 1981, c. IV, s. 167; İrfan ‘Abdülhamîd, “*el-Eş‘arî*”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1995, c. XI, s. 445-446.

¹⁴ Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek, *Mücerred’u makâlâti’s-şeyh ebi’l-Hasen el-eş‘arî*, tah.: Daniel Gimaret, Beyrut, 1987, s. 10.

¹⁵ İrfan ‘Abdülhamîd, “*el-Eş‘arî*”, c. XI, s. 446.

¹⁶ İbn ‘Asâkir ed-Dimeşkî, *Tebyînu Kizbi’l-Müfterî fi mâ nusibe ile’l-imâm ebi’l-Hasen el-eş‘arî*, s. 29; es-Subkî, *Tabakâtu’s-Şâfi’iyyeti’l-Kübrâ*, c. III, s. 352; Şerafeddin Gölçük, *Kelâm Tarihi*, Esra Yay., Konya, 1992, s. 73.

¹⁷ İbn ‘Asâkir ed-Dimeşkî, *Tebyînu Kizbi’l-Müfterî fi mâ nusibe ile’l-imâm ebi’l-Hasen el-eş‘arî*, s. 29-30.

¹⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-‘A’yân*, c. I, s. 328.

¹⁹ el-Bağdâdî, *Târîhu’l-Bağdâd*, c. XI, s. 346.

anlaşılmaktadır. Kck yaşında babasını kaybeden el-Eş'arı, ailesinin yardım ve teşvikleriyle Yahyâ b. Zekerıyya es-Sicistânî'nin (.285/998) yanına yerleşmiş ve onun talebesi olmuştur.²⁰ Daha sonraları, annesinin Mu'tezilî bir âlim olan Ebû 'Ali el-Cbbâ'î (.303/915) ile evlenmesinden sonra onun himayesinde yetişmiş ve el-Cbbâ'î'den uslid-dîn ve kelâm dersleri tahsil etmiştir.²¹ el-Eş'arı, Yahya b. Zekerıyya es-Sicistânî ve Ebû 'Ali el-Cbbâ'î gibi âlimlerin yanı sıra, Zekerıyya b. Yahyâ el-Basrî (.307/919), 'Abdurrahmân b. Halef ed-Debî (.311/924), Eb Ruveyk el-Basrî (.279/892 ve Eb İşhâk el-Mervezî (.340/951) gibi dönemin diğer önde gelen âlimlerinden de tefsir, fıkıh, hadis, mantık, ferâiz ve edebiyat derslerini okumuştur.²² İbn 'Asâkir'in verdiği bilgiye göre o, Bağdat'ta iken hadis derslerini sürdüren Eb İşhâk el-Mervezî'nin hadis sohbetlerine sürekli olarak iştirak etmiş olup el-Mervezî'ye, ilgili sohbet ve tartışmalar sırasında kelâm ilmini de öğretmiştir.²³

Bağdat'ta görüş ve düşünceleri noktasında belli bir ilmî ve fikrî derinliğe erişen el-Eş'arı, bu arada talebe yetiştirilmesine de büyük bir önem vermiştir.²⁴ İtikâdî ve kelâmî hususlarda, kendisinden sonra bir mezhebin mihenk taşlarını oluşturabilecek derecede dikkate değer bir çığır açmış birisinin, kendisinden sonraki dönemlerin ilmî ve fikrî akış ya da hareketlerine yön verecek kişileri yetiştirmemiş olması elbette ki kabul edilemez. el-Eş'arı'nın, kaynaklarda zikredilen en önemli talebeleri arasında Eb Sehl Sa'lkî en-Nisâbrî, Zâhir b. 'Ahmed es-Serahsî, Ebû Zeyd el-Mervezî, Eb Bekir el-Cürcânî el-İsmâ'îlî, Ebu'l-Hasan el-Bâhilî el-Basrî ve Eb 'Abdillâh b. Mücâhid el-Basrî el-Bağdâdî gsterilmektedir.²⁵ Zira şu  isim; Eb Sehl Sa'lkî en-Nisâbrî, Ebu'l-Hasan el-Bâhilî el-Basrî ve Eb 'Abdillâh b. Mcâhid el-Basrî el-Bağdâdî, el-Eş'arı'nın kendisinden sonraki dnemin en nemli

²⁰ İmâm Ebî Hasan el-Eş'arı, *er-Risâle ilâ ehli's-sağar*, tah.: 'Abdullâh şâkir Muhammed el-Cneydî, Mektebetü'l-'Ulm ve'l-Hikem, 1422/2002, s. 73-74; İbn 'Asâkir ed-Dimeşkî, *Tebyınu Kizbi'l-Mfteri fi mâ nusibe ile'l-imâm ebi'l-hasen el-eş'arı*, s. 30.

²¹ Subkî, *Tabakâtu'ş-şâfi'ıyyeti'l-Kbrâ*, c. III, s. 352-353; el-Bağdâdî, *Târıhu'l-Bağdâd*, c. XI, s. 347.

²² Celâlüddîn es-Suyutî, *Buğyetu'l-Vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nhât*, tah.: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Beyrut, 1384/1964, c. I, s. 75; 'Ahmed Mahmd Suphî, *Fî 'İlmi'l-Kelâm -dirâset'l-felsefiyye Li-ârâ'i'l-firaki'l-islâmıyye fi usli'd-dîn-*, Beyrut, 1405/1985, c. I, s. 315; el-Eş'arı, *er-Risâle ilâ ehli's-sağar*, s. 74-75.

²³ İbn 'Asâkir ed-Dimeşkî, *Tebyınu Kizbi'l-Mfteri fi mâ nusibe ile'l-imâm ebi'l-hasen el-eş'arı*, s. 44-45.

²⁴ es-Suyutî, *Buğyetu'l-Vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nhât*, c. I, s. 75-78; İbn 'Asâkir ed-Dimeşkî, *Tebyınu Kizbi'l-Mfteri fi mâ nusibe ile'l-imâm ebi'l-hasen el-eş'arı*, s. 48.

²⁵ el-Eş'arı, *er-Risâle ilâ ehli's-sağar*, s. 75; İbn 'Asâkir ed-Dimeşkî, *Tebyınu Kizbi'l-Müfteri fi mâ nusibe ile'l-imâm ebi'l-hasen el-eş'arı*, s. 40-49; es-Subkî, *Tabakâtu'ş-şâfi'ıyyeti'l-Kübrâ*, c. III, s. 358-360; el-Bağdâdî, *Târıhu'l-Bağdâd*, c. XI, s. 347-351.

âlimleri olarak kabul edilmektedir.²⁶ İmâm el-Eş‘arî, ilim ve irfan konusunda o denli bir karaktere sahip olmuştur ki, dünyalık namna kazanmış olduğu bütün mal ve servetini ilim, irfan ve dîn yolunda harcayabilmiş hatta, yetiştirmiş olduğu talebelerine maddî destek sağlayabilmiştir.²⁷

Hiç kuşku yok ki Ebu'l-Hasan el-Eş‘arî, benimsemiş olduğu görüş ve düşünceleri ile İslâm dünyasında Selefiyye'den sonra sünnî inanç ve düşüncenin kabul görmesinde ve gelişip yerleşmesinde önemli paya sahip olmuş bir şahsiyettir.²⁸ Bilindiği üzere o, Ehl-i Sünnet'e bağlı itikâdî bir mezhep olan Eş‘ariyye mezhebinin de kurucusudur. Eş‘arî akîde ve kelâm, onun sayesinde varlık bulmuş ve kendisinden sonra Ehl-i Sünnet kelâmına müntesip birçok kelâmcının düşünce ve fikir dünyasını belirleme konusunda bir bakıma ilham kaynağı olmuştur. O her defasında Ehl-i Sünnet akîdesi/inancının yerleşmesi ve üstün gelmesi için çaba sarf etmiştir.²⁹ Öyle ki el-Eş‘arî, Ehl-i Sünnet ilm-i kelâmının gelişip yaygınlaşmasına yönelik önemli katkılarından dolayı “nâsıru'd-dîn” lakabıyla da tanınmıştır³⁰. Nitekim kendisinden sonra gelen el-Bâkillânî (ö.403/1013), el-Bağdâdî (ö.429/1037), el-Cüveynî (ö.478/1085) ve el-Gazzâlî gibi kelâmcılar, görüş ve düşüncelerini beyan konusunda genelde İmâm el-Eş‘arî'nin düşüncelerine istinat etmişler ve her defasında kendisinden övgüyle bahsetmişlerdir.³¹ Nitekim el-Bâkillânî ve el-Bağdâdî, kendi kelâm eserlerinde tartışmaya açık olan görüş ve düşüncelerini muhataplarına karşı arz etmeye çalışırken çoğu kere el-Eş‘arî'yi kastetmek suretiyle “büyük imâm” ve “üstât” gibi vasıflar kullanmışlardır.³² el-Eş‘arî tarafından itikâdî ve fikrî planda açılan bu çığır sonraları el-Bâkillânî, el-Bağdâdî, Ebû Bekir İbn Fûrek (ö.406/1015) ve Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö.418/1027) gibi kendi kelâmi doktrinini takip eden kelâmcılarla daha da olgunlaştırılmış ve sağlam bir yapıya kavuşturulmuştur.

²⁶ İbn ‘Asâkir ed-Dimeşkî, *Tebyînu Kizbi'l-Müfterî fî mâ nusibe ile'l-imâm ebi'l-Hasen el-eş‘arî*, s. 45-46. el-Eş‘arî'nin yetiştirmiş olduğu talebelerinin genel bir isim listesi için ayrıca bkz.: el-Eş‘arî, *er-Risâle ilâ ehli's-sağar*, s. 75-76.

²⁷ ‘Abdurrahmân el-Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut, 1979, c. I. s. 455.

²⁸ Ebu'l-Hasan el-Eş‘arî, *Usûlü Ehli's-Sünne ve'l-Cema'a*, tah.: Muhammed Seyyîd Culaynid, Kahire, trz., s. 8-171.

²⁹ el-Eş‘arî, *Usûlü Ehli's-Sünne ve'l-Cema'a*, s. 8-10.

³⁰ İbn ‘Asâkir ed-Dimeşkî, *Tebyînu Kizbi'l-Müfterî fî mâ nusibe ile'l-imâm ebi'l-Hasen el-eş‘arî*, s. 46.

³¹ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kurân ve dureruhû*, Dâru'l-Kütibi'l-‘İlmiyye, Beyrut, 1426/2005, s. 5.

³² Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkillânî, *Kitâbu't-Temhîdi'l-evâ'il ve't-telhîsi'd-delâ'il*, tah.: İmâduddîn ‘Ahmed Haydar, Beyrut, 1982, s. 24, 48; el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, s. 14, 125, 229.

el-Eş'arı'nın yaşadığı siyasî, sosyal ve kültürel ortam incelendiğinde, Emevîler'in siyasî ve iktidar hakimiyetlerini yavaş yavaş kaybetmeye başladıkları, artık siyasî otoritenin el değiştirmeye doğru yol aldığı müşahede edilmektedir.³³ Başka bir deyişle Emevîler, iktidar güçlerini/hâkimiyetlerini 'Abbâsîler'e devir etmişlerdir. Bu dönem, Mu'tezile kelâmının varlık bulduğu ve devlet ricali tarafından da resmî bir ideoloji olarak tanındığı döneme denk gelmektedir.³⁴ İtikâdî ve fikrî tartışmaların devlet adamlarını bile işin işine katacak derecede çokça yaşandığı bu dönem³⁵, aynı zamanda el-Eş'arı'nın akıl ve gönül dünyasını şekillendirmesi açısından son derece önemlidir. Öyle ki, dinî ve itikâdî bir tartışma konusu olan "*halku'l-Kur'an*" meselesinde, Selefî ve Mu'tezilî tarafların bu hususta ortaya koymuş oldukları görüş ve delillerinin aklî ve mantıkî sağlamasını zihninde gerçekleştiren İmâm el-Eş'arı, siyaset-hilafet çatışmasının farkına vararak olabildiğince dinî, siyasî ve etnik tartışmalardan uzak kalmaya hassasiyet göstermiştir.³⁶ Bu dönemde Karmatîler, siyasî bir huzursuzluk arayışının peşinde koşarlarken³⁷; değişik etnik gruptaki insanlar da 'Abbâsîler'den boşalan siyasî otoriteyi bir şekilde ele geçirmenin planlarını kurgulamışlardır. İşte böylesine hareketli bir ortamda hayatını idame ettiren İmâm el-Eş'arı, neredeyse ömrünün yarısını Mu'tezilî cenahın inandığı ve savunduğu fikir ve düşüncelere bağlı kalarak geçirmiştir.³⁸ Hiç kuşku yok ki bu durumun pek çok nedeni olmakla birlikte, özellikle de yukarıda dile getirmeye çalıştığımız siyasî ve dinî ortam ile Basra Mu'tezilî ekolün önde gelen temsilcilerinden Ebû 'Ali el-Cübbâ'î'nin üvey çocuğu olması bunda en büyük neden olsa gerektir.

Hayatının önemli bir kısmını, -yaklaşık kırk yılını- Mu'tezile mezhebi içerisinde geçiren el-Eş'arı, burada aradığını bulamamış olsa gerek ki hocası ve aynı zamanda üvey babası olan Ebû 'Ali el-Cübbâ'î ile kelâmî bir mesele olan "*salah-aslah*" meselesinde tartışarak bu mezhepten ayrılmış ve yeni bir kelâmî mezhebe yönelme ihtiyacı hissetmiştir.³⁹ el-Eş'arı, söz konusu bu değişim ve dönüşümü zizet-i nefis meselesi haline getirmiş ve bir cuma hutbesinde terk etme gerekçelerini

³³ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-'Aklî fi't-Tefsîr -dirâse fi kadîyyeti'l-mecâz fi'l-kur'an inde'l-mu'tezile-*, Beyrut, 1993, s. 16-27; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev.: E. Ruhi Fığlalı, Birleşik Yay., İstanbul, 1998, s. 385-388.

³⁴ Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı: Me'mûn Dönemi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2002, s. 14-57.

³⁵ İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1999, s. 69-131.

³⁶ İrfan 'Abdülhamîd, "*el-Eş'arı*", c. XI, s. 446-447.

³⁷ el-Bağdâdî, *Târîhu'l-Bağdâd*, c. XI, s. 351.

³⁸ 'Ahmed b. Yahyâ İbnu'l-Murtezâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Beyrut, 1998, s. 111-112.

³⁹ İbn 'Asâkir ed-Dimeşkî, *Tebyînu Kizbi'l-Müfteri fi mâ nusibe ile'l-imâm ebi'l-Hasen el-eş'arı*, s. 44.

minberden kendisini dinleyen halka açıkça ilan etmiştir.⁴⁰ Zira bu değişim ve dönüşüm, halk nazarında el-Eş‘arî’yi çelişkiye düşürmemiş; tam aksine önceden sahip olduğu itibar ve konumuna ayrı bir değer ve saygınlık katmıştır. İbn ‘Asâkir, el-Eş‘arî’nin hocasıyla (*Ebû ‘Ali el-Cübbâ’î*) olan tartışmasını ve sonrasında yaşadığı değişimi şu şekilde nakletmektedir:

“İmâm el-Eş‘arî, Mu‘tezile kelâmına bağlı olarak yetmiş bir insan olarak kelâm konularında hocalarına sorular sormuştur. Sorduğu sorulara tatmin edici cevaplar alamayan el-Eş‘arî, bu konularda derinlemesine meşguliyete dalmıştır. Bu nedenle kafasına takılan bir kelâmî mesele ile ilgili olarak, rüyasında bu meselenin çözülmesi için Allah’a duada bulunmuş ve bu esnada Hz. Peygamber’in (s.a.v.) kendisine şunları söylediğine tanıklık etmiştir: ‘Sünnetime sarılman gerekir.’ Bunun üzerine el-Eş‘arî, uyandığında içinde yetiştirdiği ve görüşlerinin teşekkülünde kayda değer paya sahip olan Mu‘tezile mezhebinden ayrılmaya karar verir. Bu itibarla, bir cuma günü Basra camisinin minberinde itizâlî görüş ve fikirlerden teberru eylediğini halka ilan ederek: ‘Ey insanlar! Beni bilen bilir. Bilmeyenlere de şimdi kendimi bildirmek istiyorum. Ben, Ebu’l-Hasan ‘Ali b. İsmâ‘îl el-Eş‘arî’yim. Daha önceleri Kur‘ân’ın yaratılmış (*mahlûk*) olduğunu, Allah’ın bu çıplak gözlerle görülemeyeceğini ve işlenen kötü eylemlerden ötürü Allah’ın sorumlu olduğunu düşünüyordum ve savunuyordum. Ben, bu düşüncelerden dolayı tövbe ettim ve itizâlî görüş ve fikirleri gönlümden söküp attım. Bu andan itibaren Mu‘tezile’den ayrılacağım ve onların rezilliklerini ispata çalışacağım. Ey insanlar! Bir süre sizden uzak kaldım. Delilleri inceledim ve araştırdım; ancak birini diğerine hiçbir biçimde tercih edemedim. Sonunda Allah’tan, beni hidayete erdirmesini istedim ve daha önceki inançlarımı ve düşüncelerimi üzerimdeki elbiseyi nasıl çıkarıp atıyorsam öylece çıkarıp attım...’⁴¹

Onun, Mu‘tezile’den ayrılma nedeni veya nedenleri, dinî ve itikâdî görüşlerinin çözümlenmesi ile birlikte kendi döneminin siyasî ve fikrî yapısıyla da yakından ilgilidir. Bu itibarla, bu ayrılmayı sadece gördüğü rüyalara veya hocasına sorduğu soruya ikna edici bir cevap alamamasına indirgemek, son derece tutarsız bir anlayış olacaktır.⁴² Zira bu anlayışa göre el-Eş‘arî, mezhep değiştirmeden önce pek çok defa rüyalar görmüş ve bu rüyalar neticesinde Mu‘tezile’den ayrılmıştır.⁴³ Bu

⁴⁰ İbn ‘Asâkir ed-Dimeşkî, *Tebyînu Kizbi’l-Müfferî fi mâ nusibe ile’l-imâm ebi’l-Hasen el-eş‘arî*, s. 146-148; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 382.

⁴¹ İbn ‘Asâkir ed-Dimeşkî, *Tebyînu Kizbi’l-Müfferî fi mâ nusibe ile’l-imâm ebi’l-Hasen el-eş‘arî*, s. 148-149; es-Subkî, *Tabakâtu’ş-Şâfi’iyyeti’l-Kübrâ*, c. III, s. 358-361.

⁴² Erkan Yar, “*Eş‘arî ve Metodolojisi*”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. X, sayı: II, Elazığ, 2005, s. 19-47.

⁴³ İbn ‘Asâkir ed-Dimeşkî, *Tebyînu Kizbi’l-Müfferî fi mâ nusibe ile’l-imâm ebi’l-Hasen el-eş‘arî*, s. 49; Erkan Yar, “*Eş‘arî ve Metodolojisi*”, s. 28-29.

rüyaların birinde Hz. Muhammed'in (s.a.v.), onu, sünnetine sarılmaya çağırması⁴⁴; diğer bir rivayette de bir ramazan ayının ilk, orta ve son on gününde -bu rivayette ramazan ayının yirmi yedinci gecesini olduğu işaret edilmektedir- gördüğü rüyalarda ondan Mu'tezile'yi terk etmesini ve rivayet edilen görüşlere uymasını talep etmiştir.⁴⁵

Benimsemiş ve savunmuş olduğu itikâdî ve kelâmî görüş ve düşünceleri ile İmâm el-Eş'arî, İslâm dünyasında derin etkilere sahip tipolojik-karakteristik bir kişilik değerindedir. 'Abbâsîler döneminde devletin resmî mezhebi olan Mu'tezile'nin, devlet ricali tarafından gerçekleştirilen eylemler neticesinde halk nazarında itibar ve desteğini kaybetmesinde ve İslâm toplumunun kendisini yeniden transforme etmesinde, el-Eş'arî ve onun düşüncelerine bağlı kalan diğer takipçilerinin fikir ve düşüncelerinin çok büyük etkisi olmuştur. el-Eş'arî'nin bir kelâmî sistem oluşturabilecek derecede fikir ve görüşlere sahip olmasının altında yatan bir diğer etken de, fıkhî Şâfi'î ilke ve kurallara bağlı kalarak hareket etmiş olmasıdır. Her ne kadar Watt, el-Eş'arî'nin, Şâfi'îliğin yanı sıra Mâlikîliği de benimsemiş olabileceğini ileri sürse de⁴⁶, bu sadece mesnetsiz ve soyut bir iddiadan ibarettir. Son tahlilde onun eserleri iyice incelendiğinde, kendisinin Şâfi'î fikir ve uygulamalara daha yakın durduğunu ya da dirsek teması sağlamış olduğunu tespit edebilmek mümkündür.

Tarihin akışına yön veren bir kişilik ve kapasiteye sahip olarak İslâm, Kur'ân, ilim ve irfan yolunda hatta uğrunda bir yaşam çizgisi belirlemiş olan İmâm el-Eş'arî, çile, ızdırap, gel-gitler ve maceralarla dolu dünya hayatını Bağdat'ta 324/936 yılında tamamlamış ve dâr-ı bekaya intikal etmiştir.⁴⁷ O, Irak'ta Bâbü'l-Basra ile Kerh bölgesi arasında bir yere defnedilmiştir.⁴⁸ Bu yerin de, büyük bir olasılıkla bugünkü Bağdat sınırları içerisinde bir bölgede bulunduğu tahmin edilmektedir.

Kelâm ve mezhepler tarihi alanlarında pek çok eseri bulunan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin başlıca eserlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

“Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfî'l-Müsallîn, el-İbâne 'an Üsûli'd-Diyâne, el-Lum'a fi'r-Reddî 'alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a, Risâle fi İstihsâni'l-Havz fi 'İlmi'l-Kelâm, Usûlü Ehl'is-Sünne ve'l-Cema'a, Risâletü'l-İmân, Risâle Ketebe bihâ ilâ Ehli's-Sağir bi-Bâbi'l-Ebvâb, en-Nevâdir fi Dekâ'iki'l-Kelâm, es-Sıfât, el-Muhtasar

⁴⁴ İbn 'Asâkir ed-Dimeşkî, *Tebyînu Kizbi'l-Müfterî fi mâ nusibe ile'l-imâm ebi'l-Hasen el-eş'arî*, s. 49.

⁴⁵ İbn 'Asâkir ed-Dimeşkî, *Tebyînu Kizbi'l-Müfterî fi mâ nusibe ile'l-imâm ebi'l-Hasen el-eş'arî*, s. 48; Erkan Yar, “Eş'arî ve Metodolojisi”, s. 28-29.

⁴⁶ W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 359-360.

⁴⁷ İbn 'Asâkir ed-Dimeşkî, *Tebyînu Kizbi'l-Müfterî fi mâ nusibe ile'l-imâm ebi'l-Hasen el-eş'arî*, s. 129.

⁴⁸ el-Bağdâdî, *Târîhu'l-Bağdâd*, c. XI, s. 346; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-'A'yân*, c. III, s. 286.

fî't-Tevhîd ve'l-Kader, el-Fusûl fi'r-Redd 'ale'l-Mülhidîn ve'l-Hâricîn 'ani'l-Mille, er-Redd 'ale'l-Felâsife, Nakzu Kelâmi 'Abbâd b. Süleymân, en-Nakzu 'alâ 'Ali b. 'Îsâ, Fi'r-Redd fi'l-Harekât 'alâ Ebi'l-Huzeyl el-'Allâf vb.⁴⁹

III. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin Kelâmdaki Yöntemi:

Herhangi bir eserde ortaya konan görüşleri kanıtlama tarzı, hedefe götüren yol ve bilimsel bilgi elde etme süreci olarak tarif edilen yöntem⁵⁰, bütün kelâmî eserler için vazgeçilmez bir unsurdur. Tartışmada kendini karşı tarafa kabul ettirme ve alan ile ilgili gayretleri olan kesimlere bunu sunma iddiasında bulunma, yöntem kullanmayı zorunlu hale getirmektedir. Kelâm tarihi açısından bakıldığında savunulan fikirleri kanıtlama ve ispat etmede farklı yöntemlerin kullanıldığını ve bunun da elde edilen fikrî sonuçlara yansıdığını görmek, bu işin bu alanda eser vermeye uğraşan açısından ne kadar önemli olduğunu anlamaya da sebebiyet vermektedir. Kullanacağımız anlayış veya tarz, savunduğunuz iddianız açısından önem arz ettiği gibi, muhatapların buna kulak vermesi bakımından da daima önemlidir.

Kelâm tarihinde meydana gelmiş farklı yaklaşımların uygulanan yöntemle yakından ilişkili olması, benimsenen ve uygulanan yöntemin bilgi elde etme ve oluşturma sürecindeki katkısını doğrudan alakadar kılmaktadır.⁵¹ Hiç kuşkusuz değişik anlayışların savunuculuğunu yapan eserlerin birbirinden farklı bir yöntem izlediklerini ve bu yöntemin, görüş ve düşünce noktasındaki farklılığın asıl kaynağı olduğu tespiti, söz konusu eserler incelemeye tabi tutulduğunda kendiliğinden belirginlik kazanmaktadır. Bu kabulden yola çıkarak, bir eserin yazım mantığını tespit edip belirlemenin en kolay yolu, eserde uygulanan yöntemin şifrelerini deşifre etmekte yatmaktadır.

Kabul edileceği üzere her bilim alanının kendine özgü yorum ve anlayış yöntemi bulunmaktadır. Buna göre Kelâm'ın da kendine özgü geliştirdiği ve kullandığı bir yöntemi bulunmaktadır. Ancak kelâmının yöntemini önemli kılan şey ise, onun geleneksel biçimiyle dinî inançları savunan bir konumda olması ve

⁴⁹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-'A'yân*, c. I, s. 325-345; es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, c. III, s. 358-361; 'Asâkir ed-Dimeşkî, *Tebyînu Kizbi'l-Müfterî fi mâ nusibe ile'l-imâm ebi'l-Hasen el-eş'arî*, s. 138; Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1360/1941, c. I, s. 143, 251, 398, 470, 462-463, 486.

⁵⁰ Muhammed b. Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Lisâni'l-'Arab, Beyrut, trz., c. I, s. 66-67; Ebû Nasr İsmâ'il b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve sıhahu'l-'arabiyye*, nşr.: 'Ahmed 'Abdulgafûr el-'Attâr, Mısır, 1956, c. II, s. 154-155; el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-kur'ân*, s. 43-50.

⁵¹ Hikmet Yağlı Mavil, "Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin Kelâm Sisteminde Bir Bilgi Kaynağı Olarak Cedel", *Kelâm Araştırmaları Dergisi (KADER)*, c. X, sayı: II, (2012 Bahar Dönemi), (Kelâm.org), s. 175-186. (14.08.2012).

“cedel”i bir yöntembilim olarak kullanmış olmasıdır. Diğer bir söylemle kelâmcı, bir görüşü ya da iddiayı gerek kendi düşüncesinin dışında konuşlanan diğer bilginlere gerekse de kendi dininin dışında yer alan farklı kişilerin benimsediği diğer inançlara karşı savunabilir tarzda ele almak ve yorumlamak zorundadır. Çünkü kelâmcı, savunmacı ve tepkimeci bir yöntemi benimsemiş ve kullanmıştır ki, bu da “cedel”dir. Çünkü kelâmcı, benimseyip kabul ettiği görüş ve düşüncelerini savunmadan önce, kendi kabullendiği yöntemini savunmak ve karşı tarafa bunu kabul ettirmek zorundadır. Öyle ki, kelâmî alanda herhangi bir yöntemin savunulması, görüş ve inançların savunulmasından daha önceliklidir. Zira benimsenen ve kabul edilen görüşler ile onların savunusunu üstlenme ve sonrasında ortaya çıkan farklılaşma, kullanılan ya da uygulanan yöntemle yakından bağlantılıdır.

İlk dönem İslâm düşüncesinin en belirleyici yönlerinden birisi, araştırmalarda izlemiş olduğu yöntemleridir. İslâm düşünürlerinin büyük çoğunluğu, kendi yapıtlarını oluştururken benimsemiş oldukları kendi bilgi, inanç ve düşüncelerini ya da herhangi bir konu hakkındaki iddialarını karşı tarafa kabul ettirebilmek ve böylece de karşı tarafı ikna edip susturabilmek (*ilzâm*) için, insanlığın ortak bir kalıtı olan; temelleri ve kuralları Eski Yunan’da ortaya konan mantık ve bu mantığın “cedel” yöntemini benimsemiş ve kullanmışlardır.⁵² İşte, kendi eserlerinde “cedel” yöntemini en etkili bir düzeyde kullanan ilk dönem İslâm bilginlerinden birisi de Ebu’l-Hasan el-Eş’arî’dir. Ebu’l-Hasan el-Eş’arî, içerisinde yetiştiği ve teşekkülünde birinci derecede katkısı olduğu kelâmî geleneğin (*Eş’arîlik*) inanç sistemi adına kabul ettiği dinî inanç, düşünce ve görüşlerini savunmak veya karşı tarafı ikna edebilmek amacıyla mantık biliminin bir parçası olan “cedel” yönteminin teknik yönlerini ve inceliklerini, kendi eserlerinde çok açık olarak uygulamış ve kullanmış bir kelâmcı-düşünürdür.

III. Ebu’l-Hasan el-Eş’arî’nin Cedel Uygulamalarında Kullanmış Olduğu Önerme Türleri:

Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız gibi Ebu’l-Hasan el-Eş’arî’nin kelâm yöntemi, “cedel”e dayanmaktadır. Cedelde amaç, kendi görüş ve inançlarını ispat etmekten çok, karşı tarafın düşüncelerini ve iddialarını olumsuzlamaya (*bâtıl*) çalışmaktır.⁵³ el-Eş’arî’nin kelâm yönteminde, karşı tarafın görüşlerinin

⁵² Aristoteles, *Organon-V (Topikler)*, çev.: Hamdi Ragıp Atademir, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1952, s. 3-4; M. Şemsettin Günaltay, *Antik Felsefenin İslâm Dünyasına Girişi*, sad.: İrfan Bayın, Kaknüs Yay., İstanbul, 2001, s. 60-61; Hüseyin Atay, “Kur’an’a Göre Münâzara Metodu”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1969, c. XVII, s. 260-269.

⁵³ Hüseyin Doğan, “İslâm Düşüncesinde Bir Tartışma Metodolojisi Olarak Cedel”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sakarya, 2012, c. XIII, sayı: 24, s. 157-174;

olumsuzlanması ve çürütülmesi, kişinin benimsediği ve kabullendiği inanç ve düşüncelerini ispat etmekten daha fazla önem taşımaktadır. Bu itibarla el-Eş‘arî, kendi teolojisini cedel yöntemi üzerine bina ederken, bu yöntemin ana eksenini oluşturan önerme türlerinin kullanılmasına da büyük bir önem vermiştir.⁵⁴

III.A. Meşhûrât/Makbûlât Türü Önergeler:

Meşhûrât türü önergeler, cedel yönteminde kullanılan ve bu yöntemde kendileriyle sonuç elde edilen önerme türleridir. Çünkü cedel yönteminde kullanılan önergelerden meşhûrât türü önergeler, herhangi bir toplulukta yaşayan insanların dinî, siyasî, ahlakî ve vicdanî tutum ve davranışlarıyla ilişkili olan temel görüş ve düşüncelerle yakından ilintili olan fikirleri ihtiva etmektedir. Nitekim Ebu‘l-Hasan el-Eş‘arî de, benimsemiş olduğu görüş ve düşüncelerini karşı tarafa kabul ettirebilmek için, cedelin kendisine dayanmış olduğu bu meşhur ve makbul görüşlerden hareketle temellendirme ve kanıtlanmaya çalışmıştır.

Sözgelimi o, Allah‘ın evrende mutlak anlamda istediğini yapan, seçen ve dileyen bir varlık olduğunu ortaya koymak ve bu istikametteki yaklaşımını ispat edebilmek için, muhataplarına karşı kendi fikir ve görüşünü şu biçimde kanıtlamaya çalışmaktadır:

“Onlar (*Mu‘tezile*), müslümanların üzerinde icmâ ettikleri görüşün aksine, Allah‘ın dilediği şeyin olmayacağını, dilemediği şeyin ise olacağını iddia etmişlerdir. Oysa müslümanlar, Allah‘ın dilediği şeyin mutlaka olacağı ve dilemediği şeyin de hiçbir biçimde olmayacağı konusunda ittifak etmişlerdir. Yukarıda sözünü ettiğimiz kimseler, söz konusu bu düşünceleriyle Allah‘ın şu ayetini de bir bakıma reddetmiş olmaktadır: “Allah dilemedikçe, siz dileyemezsiniz.”⁵⁵ Yüce Allah bu âyette, kendisinin istediğinden başka bir şey dileyemeyeceğimizi haber vermiştir.”⁵⁶

Görüldüğü üzere bu tartışma örneğinde *el-Eş‘arî*, Allah‘ın, istediğini yapan, seçen ve dileyen bir varlık oluşunu, yine içerisinde yaşadığı toplumda yaygınlık kazanan ve hemen hemen herkesçe benimsenen ve kabul edilen temel bir inanç ya da anlayıştan (*meşhûrât*) hareketle kanıtlamaya çalışmaktadır. Çünkü, Allah‘ın evrende var olan her şey üzerinde istediğini yapan, dileyen ve

Hikmet Yağlı Mavil, “*Ebü‘l-Hasan el-Eş‘arî‘nin Kelâm Sisteminde Bir Bilgi Kaynağı Olarak Cedel*”, s. 178-182.

⁵⁴ “Cedel” yönteminin yapısını oluşturan önerme/önergeler hakkında geniş bilgi ve değerlendirmeler için ayrıca bkz.: Hüseyin Doğan, *‘Abd el-Kâhir el-Bağdâdî ve Yöntembilimine Eleştirel Bir Yaklaşım*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2004, s. 27-49.

⁵⁵ İnsan, 76/30.

⁵⁶ Ebu‘l-Hasan el-Eş‘arî, *el-İbâne ‘an usûli‘d-diyâne*, nşr.: Fevkiye Hüseyin Mahmûd, Medine, 1407/1986, s. 15-16; krş: a.mlf.; *er-Risâle ilâ ehli‘s-sağar*, s. 240-242.

gerçekleştiren bir varlık olduğu düşüncesi *el-Eş'arî*'nin içinde bulunduğu toplumda veya bir üyesi olduğu kelâmî gelenekte herkesçe benimsenen ve kabul edilen temel bir inançtır. Bu itibarla, herkesçe kabul edilip benimsenen ve hiç kimsenin karşı koymadığı böyle bir inanç ve görüşe son çözümlenmede, bu konuda daha farklı düşünen birisinin karşı çıkması da hiç bir şekilde anlaşılır değildir. Çünkü, *el-Eş'arî*'nin savunduğu inanç sisteminde karşı tarafın bu görüşe karşı çıkması ya da direnmesi durumunda muhatabın meşhûrât/makbûlâta; dolayısıyla da halkın benimsemiş olduğu genel görüşe ters düşme tehlikesi söz konusudur.

İmâm el-Eş'arî, Allah'ın ilminin ezeliği konusunda, kendi dinî inanç ve düşüncesini karşıtlarına benimsetmek ve kabul ettirmek için, yine benzer bir usulle içinde yaşadığı müslüman toplumda genel olarak herkesçe ya da büyük çoğunlukça kabul edilen temel bir inançtan (*meşhûrât/makbûlât*) hareket ederek; kısacası, bu konuda “*ümmetin görüşüne*” ya da “*ümmetin genel inancına*” dayanmak suretiyle kanıtlama yapmaktadır:

“Cehmiyye, Mu'tezile ve Harûriyye'nin ortaya çıkışından önce müslümanlar, Allah'ın ezelde ilminin olduğu konusunda icmâ etmişlerdir. Onlar şöyle demişlerdir: 'Allah'ın ilmi ezeldir ve Allah'ın ilmi, eşyayı (şeyleri) öncelemiştir.' Onlar, ortaya çıkan her yeni hâdise ve olay karşısında: “Bütün bunlar, önceden Allah'ın ilminde vardı/Allah bunları önceden de biliyordu.” demekten çekinmezlerdi. Her kim Allah'ın ilim sıfatına sahip olduğunu inkar ederse, müslümanlara muhalefet etmiş ve onların ittifakından (*icmâ ettiği hususlardan*) çıkmış olur.”⁵⁷

Ehl-i Sünnet bilginleri ve düşünürleri, bir toplulukta hemen hemen herkesçe ya da büyük çoğunlukça kabul edilen ve benimsenen birtakım görüş ve düşüncelerden yola çıkarak cedelî kanıtlama yapmaya çalıştıkları gibi, kimi zaman da sadece kendi içinde yaşadıkları müslüman toplumlarında meşhûr özelliği taşıyan; başka bir söylemle, kendi toplumlarının dışındaki insanlar için meşhûr özelliği ve niteliği taşımayan kimi görüş ve düşüncelerden de yola çıkarak kanıtlama yapmaya çalışmışlardır (*sınırlı meşhûrât*). Sözgelimi *el-Eş'arî*, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) nebilerin ve resûllerin sonuncusu olduğu konusundaki görüş ya da yaklaşımını olumlamaya çalışırken, yukarıda sözünü ettiğimiz açıklamalara uygun bir biçimde hareket etmekte ve bu konuda karşıtlarını susturmaya çalışmaktadır:

“Onlara şöyle denilir: “Bize şu hususu haber verin: Yüce Allah, müteteklim (kelâm sıfatına sahip) ve kâil (konuşan); ezelden beri/devamlı emredici ve nehyedici olduğu halde, O'nun söz ve kelâm sahibi, emreden ve nehyeden olmadığını iddia eden kişi, bu görüşüyle kendisini bütün müslüman toplumun görüşünün dışına çıkararak bir çelişkiye düşmez mi? Onlar kaçınılmaz olarak “evet” diyeceklerdir. Bu durumda onlara şöyle denilir: “Aynı şekilde, “Allah âlimdir; ancak O, ilim sahibi

⁵⁷ *el-Eş'arî, el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, s. 145; krş.: a.mf.; *el-Eş'arî, er-Risâle ilâ ehli's-sağar*, s. 178.

değildir.” diyen kimse de, bütün müslümanların görüşünden dışarı çıkan bir çelişkiye düşmüş olur.”⁵⁸

Görüldüğü gibi *İmâm el-Eş‘arî*, önemli bir temsilcisi ve savunucusu olduğu Ehl-i Sünnet’in genel inanç sistemine uygun olarak ya da içinde yaşadığı müslüman toplumun dinî inanç ve düşüncesiyle doğrudan ilişkili birtakım görüşlere (*meşhûrât/makbûlât*) dayanmak suretiyle karşıtlarını susturmaya veya ikna etmeye çalışmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki, ister mutlak ister sınırlı olarak kullanılmış olsun, meşhûrât/makbûlât türü önerme veya görüşler, *el-Eş‘arî*’nin kelâm ilmindeki yönteminde benimsemiş olduğu dinî bilgi, inanç, görüş ve düşüncelerinin önemli birer dayanağını oluşturmaktadır. Belki de o, yaşamış olduğu dönemde geçerli olan düşünce ve mantık geleneğine paralel olarak, halka mal olmuş ve halkça benimsenmiş olan temel yargıların kullanılması gerektiğini veya karşı tarafın bu şekilde daha iyi ikna edilebileceğini düşünmektedir.

III.B. Müsellemât Türü Önergeler:

Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî, kendi ifadeleri yahut da karşıtlarıyla olan tartışmaları sırasında, kendi dinî inanç ve anlayışını karşı tarafa kabul ettirebilmek ya da kendi iddiasına karşıt olmak üzere karşı taraftan gelen birtakım iddialara karşı koymak ve onları çürütebilmek için, meşhûrât/makbûlât türü önerme ve görüşlere yer verdiği gibi, kimi zaman doğruluğu karşı tarafça benimsenen ve kabul edilen, yani “müsellemât” türü önerme ve görüşlere de imkân tanımıştır. Çünkü karşıt bir görüş, karşı tarafın kabul ettiği inançtan hareketle daha kolay kabul ettirilebilmekte ya da geçersiz kılınabilmektedir. Bilindiği gibi müsellemât türü önergeler, herhangi bir konu ya da sorun üzerinde tartışırken doğruluğu ve geçerliliği karşı tarafça benimsenip kabul edilen önergeler anlamına gelmektedir.

Nitekim *el-Eş‘arî*, Allah’ın kelâmının mahlûk olmadığı konusunda Mu‘tezile’nin görüşünü, onların kabul ettikleri bir doğrudan hareketle yani, müsellemât türünden bir önerme ile geçersiz kılmaya çalışmaktadır:

“Azîz ve celîl olan Allah Tealâ, İblis hakkında: “Din gününe kadar lanetim senin üzerindedir...”⁵⁹ buyurmamış mıdır? Onlar bu soruya şüphesiz “evet” karşılığını vereceklerdir. Bu durumda onlara şöyle denilir: “Allah’ın kelâmı mahlûk ise ve bütün mahlûkât da yok olacağına göre sizin, Yüce Allah’ı her şeyi yok ettiğinde İblis üzerindeki lanetin de fâni olduğunu kabul etmeniz gerekir. Buna göre İblis, lanetlenmişlikten (mel‘ûn) uzak kalmış olur. Bu da, müslümanların dinini terk etmek ve Yüce Allah’ın: “Din gününe kadar lanetim senin üzerindedir” sözünü inkar etmek anlamına gelmektedir...”⁶⁰

⁵⁸ el-Eş‘arî, *el-İbâne ‘an usûli’ d-diyâne*, s. 144-145; krş.: a.mlf.; *Risâle fi ihtisâni’l-havz fi ‘ilmi’l-keâm*, nşr.: Richard Yûsuf Yesui, Beyrut, 1952, s. 9-10.

⁵⁹ Sâd, 38/78.

⁶⁰ el-Eş‘arî, *el-İbâne ‘an usûli’ d-diyâne*, s. 79-80.

el-Eş'arî, bu tartışma örneğinde karşı tarafın kabul ettiği ve benimsediği bir kabulden ya da anlayıştan (*müsellemât*) yola çıkmak suretiyle cedeli kanıtlama yolunu tercih etmektedir. O, müsellemât türü bir görüşten hareketle karşı tarafın görüşlerinde tutarsızlığa düştüklerini ve reddettikleri bir şeyi kabul etmek zorunda kaldıklarını ifadeye çalışmaktadır. İşte böylesi bir ön kabulden ve karşı tarafın benimsemiş olduğu bir doğrudan hareket eden *el-Eş'arî*, Allah'ın kelâmının yaratılmış olmadığını düşünmekte ve bunu ispata çalışmaktadır.

Diğer taraftan *el-Eş'arî*, muhalifleriyle yapmış bir başka tartışma örneğinde de, yine benzer bir yöntemle hareket etmekte ve onların benimsemiş olduğu görüş ve düşüncelerinin geçersizliğini ve tutarsızlığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Kısacası, muhalifini yine onların kendi silahları ile vurmaya çalışmaktadır:

“Allah Tealâ şöyle buyurmaktadır: “Kendi yaratılışını unutarak bize karşı misâl iradesine kalkışıyor ve: “Şu çürümüş, toprak olmuş kemikleri kim diriltecek?” diyor. De ki: “Onları ilk defa yaratmış olan diriltecektir. Çünkü O, her türlü yaratmayı gayet iyi bilmektedir.”⁶¹ Böylece Allah Tealâ, ilk yaratılışı ikinci yaratmasına delil göstermiştir. Zira ikinci yaratılış da, tıpkı birinci yaratılış gibidir. Daha sonra Allah Tealâ: “Yeşil ağaçtan sizler için ateş çıkaran O'dur. İşte siz, ateşi ondan yakıyorsunuz.”⁶² Buyurmaktadır. Bu âyet-i celîle ile de Allah Tealâ, sıcak ve kuru olmasına rağmen ateşin; rutubetli ve yaş olmasına rağmen yeşil ağaçtan zuhur etmesini, çürümüş ve toprak olmuş kemiklere hayat vermesine ve dolayısıyla da buna benzer şeyi yaratabileceğine delil getirmiştir. Allah Tealâ daha sonra ise: “Semâvât ve arzı yaratan, onların benzerlerini de yaratmaya kâdir değil midir?”⁶³ diye buyurmuştur. İşte bu âyet, mahlûkâtın tekrar dirilişine dair delillerin temel dayanağı durumundadır.”⁶⁴

Bu örnekte Kur'an, “*kurumuş kemikleri yeniden kim diriltecek?*” diye soranlara: “*ilk kez yaratan*” cevabını vermiştir. Burada karşı tarafın kabullendiği dinî bir inançtan hareketle kanıtlama yapılmıştır. Bu, cedeli tasım formu çerçevesinde şu biçimde ifade edilebilir:

“Allah, her şeyi ilk kez yaratmıştır, değil mi?” (*müsellemât*),

“Evet”,

“Bir şeyi ilk kez yaratan, ikinci kez de yaratabilir mi?” (*müsellemât*),

“Evet”,

“Öyleyse Allah, kurumuş kemikleri ikinci kez yaratabilir mi?”,

“Evet”.

⁶¹ Yâsîn, 36/78-79.

⁶² Yâsîn, 36/80.

⁶³ Yâsîn, 36/81.

⁶⁴ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-redd 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a*, nşr.: Richard Yûsuf Yesui, Beyrut, 1952, s. 15-16; krş.: a.mlf.; *Risâle fi ihtihâni'l-havz fi 'ilmi'l-keâm*, s. 5; ayrıca bkz.: el-Eş'arî, *er-Risâle ilâ ehli's-sağar*, s. 159-162.

Yine, *el-Eş'arı*'nin "*Kitâbu'l-Lum'a*"sında geçen şu örnek de, yukarıda vermeye çalıştığımız tartışma metniyle paralellik arz etmektedir:

"Eğer sorarlarsa: "Yaratıkların ölümden sonra tekrar iade edilebileceklerine dair deliliniz nedir?"

"Onlara denir ki: "Buna dair delil, Allah Tealâ'nın mahlûkâtı ilk olarak hiçbir örneği yok iken yaratmış olmasıdır. Şu halde, onu bu şekilde ilk kez yaratan Yüce Allah, ikinci kez yaratışta onu tekrar diriltmekte aciz olmaz."⁶⁵

Meşhûrât türü bir önerme, aynı zamanda karşı tarafın benimseyip kabul ettiği müsellemler bir önerme olabilmektedir. Zira her mutlak meşhûrât, aynı zamanda karşı tarafın müsellemler olmasıdır. Muhtemelen, Aristoteles ve onu izleyen Fârâbî, her müsellemlerin aynı zamanda meşhûrât olduğunu düşünerek ve bu nedenle de müsellemlerden ayrıca söz etmeyi gereksiz bularak cedeli, "*genel olarak meşhûrât türünden öncüllerle kurulan bir çeşit tasımdır*"⁶⁶ şeklinde tanımlamışlardır. Yani onlara göre müsellemler türü önermeler, meşhûrât türü önermelerin kapsam alanında yer almaktadır. Buradan da anlaşılacağı üzere, ilk dönemlerde cedelin tanımı içerisinde yukarıda anılan nedenden ötürü, "*müsellemler*" terimi yer almamıştır. Öyle anlaşılıyor ki, bu terimin cedelin tanımında yer alması, büyük bir olasılıkla Fârâbî'den sonra söz konusu olmuştur.

Müsellemler türü önerme veya görüşler, tıpkı meşhûrât türü önerme ve görüşlerde olduğu gibi *el-Eş'arı*'nin kelâm ilmindeki yönteminde benimsemiş olduğu dinî inanç, bilgi, görüş ve düşüncelerinin önemli birer dayanağını oluşturmaktadır. Çünkü bu tür önermeler, ilk dönem İslâm bilginlerinin ve düşünürlerinin tartışmalardaki yöntemlerinin en önemli birer dayanağını oluşturduğu gibi, aynı zamanda o dönemde geçerli olan "*bilgi*" anlayışını yansıtmak bakımından da son derece önemlidir. Çünkü, ortaçağ İslâm dünyasında benimsenen ve izlenen yöntem konusunda olduğu gibi, "*bilgi*" konusunda da daha çok o dönemin bilginlerince ve düşünürlerince kabul edilen genel yargılardan, ön kabullerden ve dinî anlayıştan ya da halk ve toplum desteği olan bazı görüş ve fikirlerden hareketle açıklama yapılmıştır. Zira bu dönemdeki felsefe sistemlerindeki temel saptamalar ve çıkarımlar, daha çok tümelden tümele (genelden genele) veya tümelden tümele (genelden özele) doğru yapılmıştır.⁶⁷

⁶⁵ el-Eş'arı, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-redd 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a*, s. 17; krş.: a.mf.; *Risâle fi ihtisâni'l-havz fi 'ilmi'l-kelem*, s. 5.

⁶⁶ Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî, *el-Mantık 'inde'l-fârâbî-III (Kitâbu'l-Cedel)*, tah.: Refik el-'Acem el-Mektebetü'l-Felsefiyye, Beyrut, 1986, s. 13; krş.: Aristoteles, *Organon-V (Topikler)*, s. 3.

⁶⁷ Ebu'l-Velid Muhammed b. Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, çev.: Kemal Işık-Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun, 1986, s. III (Çevirenlerin Sunuşu).

III.II. Ebu'l-Hasan el-Eş'arı'nın Cedel Uygulamalarında Başvurduğu Cedelî (Aklî) Kanıtlama Biçimleri:

Cedel yönteminde kullanılan önermeler/öncüller, genel olarak dinî bilgi, görüş ve düşünceye ya da birtakım kabullere dayandıkları gibi, bunlardan bir ölçüde ayrı; ancak, çoğu kez bunlara destek verecek özellikte ayarlanmış aklî ve mantıkî önermeler de olabilir. Bir başka deyişle cedele ilişkin bu önermeler, naklî olabilecekleri yani bir emir ya da habere dayanacakları gibi, tamamen aklî de olabilirler. Ortaçağ İslâm dünyasında yetişmiş olan bir çok bilgin ve düşünür, naklî olduğu kadar aklî birtakım temellere de dayanmak istemişlerdir. Söz konusu dönemin bilginleri ve düşünürleri, aklî bazı göstergeleri kendi başına geçerliliği ve tutarlılığı olan birtakım göstergeler olarak kabul etmişlerdir. Nitekim *Ebu'l-Hasan el-Eş'arı* de, aklî göstergelere dayalı bu kanıtlama biçimlerini kendi eserlerindeki tartışma veya açıklamalarında bariz olarak uygulayan bir kelâmcıdır.

III.II.1. Sebr ve Taksîm (Kuramsal İnceleme ve Bölümlere Ayırma):

Bu yöntemde araştırılan bir konunun ya da ileri sürülen bir iddianın doğru veya yanlış olduğunu anlamak için, ilgili konu ya da iddia üzerinde akla gelebilecek çeşitli olasılıklar sıralanmakta ve bunların doğrulukları ve geçerlilikleri tartışılmaya çalışılmaktadır. Aynı konu üzerinde oluşturulan bu olasılıkların hepsinin, doğruluk ve yanlışlıkta birleşmeleri imkânsızdır. Bu olasılıkların, geriye tek seçenek kalıncaya kadar yanlış olanları tespit edilerek kalan seçeneğin doğruluğu bir şekilde saptanmış olur. Burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Bu yöntemde, herhangi bir konu doğrudan araştırılmamakta veya tartışılmamakta; tam aksine, o konu ile ilişkili olarak insan aklına gelebilecek birtakım olasılıklar veya seçeneklerden olamazlar ayıklanarak, geriye kalan olasılığın ya da seçeneğin kendisi hiçbir incelemeye tabi tutulmadan doğru olarak kabul edilmektedir.

el-Eş'arı, karşıtlarıyla olan bir başka tartışmasında Allah'ın âlemi içerisinde bulunanlarla birlikte tek başına yarattığını ve âlemde bulunan töz, cisim ve ilinekinin var edicisinin bizzat Allah olduğunu; kısacası âlemde yaratıcı olarak sadece Allah'ın var olduğunu ortaya koymak ve olumlamak amacıyla, birtakım olasılıklar veya seçenekler üzerinden hareket etmekte ve böylece de cedelin genel tartışma mantığına dayalı olmak üzere kuramsal inceleme ve bölümlere ayırma mantığına dayanarak kanıtlamada bulunmaktadır:

“Eğer sorarlarsa: Sizler neye dayanarak bütün eşyanın yaratıcısının bir olduğunu iddia ediyorsunuz?”

“Onlara denir ki: “Çünkü iki yaratıcının sevk ve iradesinin bir düzen içerisinde devam etmesi ve muhkem bir biçimde süreklilik göstermesi mümkün değildir. Zira bu durumda, ya her ikisi veya onlardan birisi aciz kalabilir. İki yaratıcıdan biri bir insanın yaşamasını; diğeri de ölümünü irade ederse, bu durumda

ya her ikisinin iradesi gerçekleşecek ya da hiç birisinin iradesi gerçekleşmeyecektir. Veya bunlardan birisinin iradesi gerçekleşecek, diğerininki ise gerçekleşmeyecektir. Buna göre, her ikisinin iradelerinin gerçekleşmesi ise muhaldir. Çünkü bir cismin bir anda hem canlı kalması hem de ölü olması mümkün değildir. Eğer hiç birisinin iradesi de gerçekleşmezse, bu durumda her ikisinin aciz olması gerekir. Oysa ki, aciz olan, ne ilah ne de ezeli bir varlık olabilir. Eğer üçüncü şık gerçekleşirse, yani onlardan birisinin iradesi gerçekleşir diğerininki de gerçekleşmezse, iradesi gerçekleşmeyen aciz olduğu ve dolayısıyla ilah olamayacağı ortaya çıkmış olur.”⁶⁸

Görüldüğü üzere *el-Eş‘arî* bu tartışmada, âlemde iki tane ilâhın olması durumunda ortaya çıkabilecek birtakım olasılıklar veya seçenekler üzerinde durmakta ve çözümlene yapmaya çalışmaktadır. Böylece o, âlemde iki tane ilâh olması durumunda, aralarında bir çatışmanın (*temânu*) olabileceğini; dolayısıyla yeryüzünde var olan ilâhî işleyişin (*âdet*) ve düzenin (*nizâm*) bozulacağını veya kesintiye uğrayacağını belirtmeye çalışmaktadır. O, bu konuda ele aldığı olasılıkların ya da seçeneklerin tamamen karşısını ortaya koymak suretiyle, cedelî (*aklî*) bir kanıtama çabası içinde bulunmaktadır. Burada şu noktayı da vurgulamak gerekir ki *el-Eş‘arî*’nin, Allah’ın birliğini olumlamaya ilişkin olarak üzerinde durduğu bu yöntem, sadece onun tarafından değil ilk dönem İslâm kelâmcılarının neredeyse tamamınca Allah’ın varlığı ve birliğini kanıtlamaya yönelik olarak benimsenmiş ve kullanılmış bir yöntemdir. İslâm kelâmcıları, tıpkı *el-Eş‘arî*’de olduğu gibi gaybî dünyayı gündelik ve basit deneyimlerden, dış dünya ile ilişkili birtakım gerçekliklerden hareketle temellendirme yoluna gitmişlerdir.⁶⁹ Çünkü kelâmcının en büyük amacı, görünenden ve bilinenden yararlanarak görünmeyen ve bilinmeyen dünyayı, yani gaybî ve metafiziksel alanı inançsal plânda temellendirerek her türlü kuşkuyu dağıtmaya gayret etmektedir.

el-Eş‘arî, karşıtlarıyla girdiği bir başka tartışmada da yine benzer bir cedelî kanıtama biçimine göre hareket etmekte ve muhaliflerin iddiasının geçersizliğini ispata çalışmaktadır:

“Onlara şöyle denilir: “Eğer Yüce Allah’ın, “O’nu gözler idrâk edemez (göremez)” sözü, O’nun, “O, gözleri idrâk eder (görür)” sözü gibi genel bir söz ise, zira iki sözden birisi diğerinin üzerine matuftur. O halde, bize şunu haber verin:

⁶⁸ el-Eş‘arî, *Kitâbu'l-Lum‘a fi'r-redd ‘alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bid‘a*, s. 17; krş.: a.mlf.; *Risâle fi ihtihâni'l-havz fi ‘ilmi'l-keâm*, s. 3-4, 6; ayrıca bkz.: el-Eş‘arî, *er-Risâle ilâ ehli's-sağar*, s. 155-158.

⁶⁹ Hanifi Özcan, “Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: ‘Temelcilik’ ve ‘İmançılık’”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, sayı: XXXX, 1999, s. 164; Temel Yeşilyurt, “Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Elazığ: Fırat Üniversitesi Matbaası, sayı: V, 2000, s. 337.

“Gözler O’nu görerek, dokunarak, tadarak veya başka bir şekilde idrâk edemez değil midir?”

“Şayet onlar, “evet” derlerse, kendilerine denilir ki: “Bize Yüce Allah’ın, “O, gözleri idrâk eder (görür)” sözünün anlamını haber verin. Siz Allah’ın, gözleri dokunarak ve tadarak idrâk ettiğini mi sandınız?” Eğer onlar, “hayır” derlerse, kendilerine şöyle denilir: “Bu durumda Yüce Allah’ın, “O, gözleri idrâk eder (görür)” sözü, yine O’nun, “O’nu gözler idrâk edemez (göremez)” sözü gibi umûmilik ifade eder şeklindeki iddianız da, böylece boşa çıkmış olur.”⁷⁰

III.2. Karşı Tarafın Görüşünden Doğacak Bazı Güçlüklere Dikkati Çekme:

Bu cedelf kanıtama biçiminde tartışmacı, karşı tarafın kabul etmiş olduğu görüş ya da düşünceden ortaya çıkabilecek akli ve mantiki bazı güçlüklere dikkati çekerek karşı koymaktadır. Başka bir anlatımla o, karşı tarafın benimsemiş olduğu görüşün ya da ileri sürmüş olduğu iddianın doğrudan ulaştıracağı akli güçlüklere veya zorluklara dikkati çekerek onların delillerini geçersiz kılmaya çalışmaktadır.

Sözgelimi *el-Eş‘arî*, Allah’ın kelâmının mahlûk olmadığı hususuyla ilgili bir tartışmada, muhaliflerini ikna etmeye çalışırken, onları benimsemiş oldukları görüş ve düşüncelerinin akli ve mantiki açıdan ulaştıracağı birtakım zorluklara veya çelişkilere dikkati çekmek suretiyle susturmaya çalışmaktadır:

“Cehmiyye, Hıristiyanlar gibi düşünmektedir. Zira Hıristiyanlar, Hz. Meryem’in karnının, “Allah’ın kelimesini” (Hz. İsa) içine aldığı zannetmişlerdir. Hatta Cehmiyye, bu konuda Hıristiyanları bir derece ileri geçerek, Allah’ın kelâmının mahlûk olduğunu ve bir ağaca yerleştirildiğini; bu ağacın da, Allah’ın kelâmını içine almış olduğunu zannettiler. Böylece onlara göre ağaç, bu kelâm ile konuşan bir varlık olmaktadır. Bu durumda yaratıklardan olan birisinin Hz. Mûsâ (a.s.) ile konuşmuş olması gerekir! Böylece ağaç şöyle demiştir: “Ey Musa! Gerçekten ben, ben Allah’ım. Benden başka hiçbir ilâh yoktur. Şu halde bana ibadet et!...”^{71,72}

el-Eş‘arî, muhaliflerinin ileri sürdüğü veya benimsemiş olduğu görüşlerinin akli açıdan ulaştıracağı birtakım zorluklara ve güçlüklere dikkati çektiği gibi, kimi tartışmalarda da onların benimsediği görüş ve düşüncelerin İslâm dininin temel kurallarına aykırı olduğunu ifade etmektedir.

“Onlara şöyle denilir: “Yüce Allah, ezelden beri dostlarını ve düşmanlarını bilmiyor mu?” Yanıt, kaçınılmaz olarak, “evet” olacaktır.”

“Ayrıca onlara: “Sizler, Yüce Allah’ın ezelden beridir dostları ile düşmanlarını ayrı tutmayı dilediğini söylemiyor musunuz?” denilir.”

⁷⁰ *el-Eş‘arî, el-İbâne ‘an usûli’ d-diyâne*, s. 59-60.

⁷¹ Tâhâ, 20/14.

⁷² *el-Eş‘arî, el-İbâne ‘an usûli’ d-diyâne*, s. 68.

“Eğer onlar, “evet” derlerse, bu durumda onlara şöyle denilir: “Madem ki, Yüce Allah’ın iradesi ezelden beri var ise, yok olmuyorsa ve mahlûk değilse, niçin O’nun kelâmı mahlûk değildir” demiyorsunuz?”

“Şayet onlar, “Yüce Allah ezelden beri dostlarının ve düşmanlarını ayrı tutmayı dilemiştir” demeyiz derlerse, bu durumda onlar, Yüce Allah’ın, dostlarıyla düşmanlarını ayrı tutmak istediğini iddia etmiş olurlar ve Yüce Allah’a noksanlık izafe etmiş olurlar. Yüce Allah, Kaderiyye’nin kendisine izafe ettiği bu sözlerden münezzehtir.”⁷³

el-Eş‘arî, tartışma örneklerinin bir kısmında da, karşıtlarının görüş ve düşüncelerini geçersiz kılmak ve reddetmek amacıyla, onların görüş ve düşüncelerinin aklı açıdan taşımış oldukları kimi çelişkileri ya da açmazları belirtmek suretiyle önemli sayılabilecek zorluklara ve güçlüklerle dikkati çektiği gibi, bazı tartışma örneklerinde de karşıtlarının görüş ve düşüncelerinin dinî metinlerle (Kur’ân ve hadisler) çeliştiğini ifade etmek suretiyle, salt itikâdî temellerle ilişkili birtakım değerlendirmelerde bulunmaktadır:

“Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Sonra onlar, gerçek mevlâları olan Allah’a döndürülürler.”⁷⁴ Yine Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Onları Rablerinin huzurunda durdurulmuş iken bir görsen!..”⁷⁵ Bir diğer ayette Yüce Allah şöyle buyuruyor: “Rablerinin huzurunda başlarını öne eğmiş suçluları bir görsen!..”⁷⁶ Bir diğer âyette de Yüce Allah, “...Ve hepsi sıra sıra senin Rabbine sunulmuşlardır.”⁷⁷ buyurmuştur.

“Bütün bunlar, Yüce Allah’ın yaratıklarının cinsinden, yaratıklarının da O’nun cinsinden olmadığını gösterir. O, keyfiyetsiz olarak ve durmaksızın, ‘arş’ı üzerine istivâ etmiştir. Yüce Allah, zalimlerin sözlerinden münezzehtir. Onlar, Allah’ı tavsiflerinde herhangi bir hakikati ispat edememişlerdir. Yine onlar, (kendi görüşlerine uygun olarak) zikretmekle Allah’ın teklifini de ortaya koyamamışlardır. Çünkü onların bütün sözleri sıfatları inkara, tüm nitelemeleri de sıfatları olumsuzlamaya/reddetmeye kapı aralamaktadır. Böyle yapmakla, (güya Allah’ı bütün eksiklik ve kusurlardan) tenzih etmek, teşbihi de yok etmek mi istiyorlar? Sıfatları olumsuzlamaya (*nefy*) ve inkara (*ta‘til*) götüren fikirden Allah’a sığınırız.”⁷⁸

⁷³ el-Eş‘arî, *el-İbâne ‘an usûli’ d-diyâne*, s. 82-83.

⁷⁴ En‘âm, 6/62.

⁷⁵ En‘âm, 6/62.

⁷⁶ Secde, 32/12.

⁷⁷ Kehf, 18/48.

⁷⁸ el-Eş‘arî, *el-İbâne ‘an usûli’ d-diyâne*, s. 116-117; krş.: a.mlf.; *Risâle fi ihtisâni’l-havz fi ‘ilmi’l-keâm*, s. 9-10.

III.3. Karşı Tarafın Görüşünün Dayandığı Temelleri Öğrenme:

Bu cedelf kanıtlama biçiminde ise taraflardan birisi, diğer tarafın ileri sürmüş olduğu iddianın ya da benimsemiş olduğu görüş ve düşüncelerin kaynağını veya temellerini öğrenmeye çalışmaktadır. Herhangi bir mesele üzerinde tartışırken karşı tarafın ileri sürmüş olduğu iddiaların ya da benimsemiş olduğu görüş ve düşüncelerin kaynağını araştırma ya da ortaya koyma, daha çok karşı tarafa ya da onun kabul ettiği görüşlere bazı sorular yöneltilerek gerçekleştirilmektedir. Gerçekte tartışmacılar, karşı tarafın görüşünün dayandığı temel eksenini belirlemeye çalışırken bir ölçüde onların kabullerinden ve genel doğrularından (*müsellemât*) hareket etmekte ve böylece kendi görüş ve düşüncelerinin haklılığını veya geçerliliğini savunmaya çalışmaktadırlar.

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, kendi eserinde geçen bir tartışma metninde, yukarıda ifade etmeye çalıştığımız perspektifte hareket ederek muhatabına karşı koymaktadır:

“Bid‘at ehline şöyle denilir: “Niçin Yüce Allah’ın, “iki elimle” ayetinin, “nimetim” manasında olduğunu iddia ettiniz? Sizler bunun, dil açısından mı, yoksa icmâ açısından mı bu manaya geldiğini sandınız? Onlar bu anlamı, ne dile (*lügavi*) dayanarak ne de icmâya dayanarak çıkarabilirler/bulabilirler.”

“Eğer onlar, “bunu kıyasa dayanarak söylüyoruz” derlerse, onlara şöyle denilir: “Sizler, Yüce Allah’ın “iki elimle” âyetinin, “nimetim” manasında olduğunu hangi kıyastan hareketle ortaya çıkardınız?” Bizler, Yüce Allah’ın doğru sözlü peygamberinin diliyle konuşan Kitâb’ı (*Kitabu'n-Nâtık*)nda, “Biz her elçiyi kendi kavminin diliyle gönderdik.”⁷⁹, “Haktan saparak kendisine yöneldikleri adamın dili a‘cemîdir; bu ise apaçık Arapça bir dildir.”⁸⁰, “Biz O’nu Arapça bir Kur’ân yaptık.”⁸¹, “Kur’ân’ı düşünmüyorlar mı?”⁸² dediğini gördüğümüz halde, âyetleri bu şekilde yorumlamanın aklen bilinebileceğini söylemek nasıl mümkün olabilir? Eğer Kur’ân, Arapça dışında başka bir dilde indirilseydi, onu düşünmemiz ve işittiğimiz zaman da onun manâlarını anlamamız mümkün olmazdı. Arap dilini iyi bilmeyen, Kur’ân’ı da iyi anlayamaz. Oysa Araplar, Kur’ân’ı işittiklerinde onu anlamaktadırlar. Böylece, kendi dillerinde nazil olduğu için Arapların, Kur’ân’ı bildikleri ortaya çıkmaktadır. Onların dillerinde, bidatçilerin iddia ettikleri şeyler yoktur.”⁸³

Görüldüğü üzere *el-Eş'arî*, bu tartışma örneğinde karşı taraftaki insanların benimsenmiş oldukları görüş ve düşüncelerini çürütebilmek amacıyla, yine onların kendi ön kabullerinden ve anlayışlarından hareket etmek suretiyle cedelf bir

⁷⁹ İbrahim, 14/4.

⁸⁰ Nahl, 16/103.

⁸¹ Zuhruf, 43/3.

⁸² Muhammed, 47/24.

⁸³ el-Eş'arî, *el-İbâne ‘an usûli’ d-diyâne*, s. 128-129.

kanıtlama yolunu tercih etmiştir. Bunu yaparken o, onların görüş ve düşüncelerini bir anlamda kuramsal incelemeye ve bölümlenmeye (*sebr ve taksîm*) tabi tutmaktadır. Öyle ki, o, karşıtlarının benimsemiş olduğu görüş ve düşüncelerin ya da ileri sürmüş olduğu iddialarının kaynağını/temellerini öğrenme ya da araştırma noktasında, birtakım olasılıklar üzerinde durmakta ve bu olasılıklardan kaynaklanabilecek bazı mantıkî çelişkilere dikkati çekmektedir.

el-Eş'arî, kendi eserinde Allah'ın sıfatlarıyla ilgili başka bir tartışmada da yine benzer bir yöntemle hareket etmektedir:

“Eğer sorarlarsa: “Sizler, Allah Tealâ'nın ezelden beri âlim, kâdir, semî ve basîr olduğunu iddia ediyor musunuz?”

“Onlara: “Evet” deriz.” [Buna rağmen] “Eğer yine sorarlarsa: “Delil nedir?”

“Onlara denir ki: “Buna delil şudur: Hayat sahibi bir varlık âlim olmazsa, ilmin zıddı olan “bilgisizlik”, “şüphe” ve diğer “âfetlerle” nitelenmiş olur. Şu halde Allah Tealâ, âlim olmadan bilgisiz hayat sahibi bir varlık olsaydı “cehâlet”, “şek” ve diğer “âfetler” gibi bilginin zıddı ile muttasıf olması gerekirdi. Eğer ezelden beri ilmin zıddı ile muttasıf olsaydı, O'nun bilgi sahibi olması muhal olurdu. Çünkü ilmin zıddı ezeli olursa, iptal edilmesi de muhal olmuş olur. Bunun iptali de muhal olunca, O'nun hikmetli sanat eserlerini yaratması mümkün değildir. Dolayısıyla Allah Tealâ'nın, hikmetli sanat eserlerini yaratması O'nun âlim olduğuna delâlet etmektedir. Böylece O'nun ezelden bu yana âlim olduğu ispatlanmış oldu. Zira ezelden ilmin zıddı ile nitelenmesi muhaldir.”⁸⁴

Öyle anlaşılıyor ki *el-Eş'arî*, ilim, irade, kudret ve idrâkin var olması için ‘hayat’ın olmasını şart koştuğundan dolayı, bu hususta karşıtlarına karşı koymaktadır. Çünkü onca, ölü olan kişi hayata veya yaşama ilişkin temel fonksiyonlarını kaybettiğinden ilim, irade, kudret ve benzer birtakım niteliklerin onda bulunması ya da ölünün bu niteliklerle ilişkilendirilmesi hiçbir biçimde mümkün değildir.

III.4. Karşı Tarafın Görüşlerinin İleteceği Yanlış Sonuçlara Dikkati Çekme:

Cedele ilişkin bu kanıtlama biçiminde taraflardan birisi, diğer tarafın benimsemiş olduğu görüş ve düşüncelerin ulaştıracağı birtakım mantık veya düşünce yanlışlıklarına dikkati çekerek bu görüş ve düşünceleri olumsuzlamaya çalışmaktadır. Görüldüğü üzere bu cedeli kanıtlama biçimini, yukarıda açıklamaya çalıştığımız diğer kanıtlama biçiminden (*karşı tarafın görüşünden doğacak güçlüklerle dikkati çekme*) kesin hatlarla ayırmak son derece zordur. Ancak birisinde,

⁸⁴ el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-redd 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a*, s. 17; krş.: a.mf.; *Risâle fi ihtisâni'l-havz fi 'ilmi'l-keâm*, s. 9. Bu konuda ayrıca bkz.: el-Eş'arî, *er-Risâle ilâ Ehli's-Sağar*, s. 214-215.

tamamen herhangi bir görüş ya da iddia üzerinde ortaya çıkabilecek olan birtakım “güçlükler” üzerinde durulurken; diğ erinde ise herhangi bir görüş veya iddianın mantıkî açıdan doğrudan ulaştıracağı bazı “yanlışlıklar/yanılığlara” işaret edilmektedir.

Zira *Ebu'l-Hasan el-Eş'arı*, kendi kelâm eserlerinde pek çok yerde cedele ilişkin bu kanıtlama yöntemine başvurmuş ve onu kullanmıştır:

“Eğer bir kimse, “siz bugün zihr ile ilgili hükmü biliyor değil misiniz? Allah'ın Nebî'si (Allah'ın selm onun ve aile efradının üzerine olsun) bu hüküm inmeden önce zihrın hükmünü bilmiyordu derse” ona şöyle cevap verilir:

“Yüce Allah, zihrın hükmünü kullara gerekli kılmadan evvel, Allah'ın Nebî'si (s.a.v.) onu bilmiyordu. Ne zaman zihrın hükmü onlara gerekli kılındıysa Allah, Nebî'sine onlardan önce bu hükmü bildirdi. Bu hüküm gerekli olduğu vakitten önce gelmedi ve Nebî de onu bilmiyordu.”

“Siz, bilmesi muhal olduğu halde, Hz. Mûsâ (a.s.)'nın ru'yetin hükmünü bilmesi gerektiğini, kendisine lazım geldiği zaman onun hükmünü bilmediğini ve sizin şu anda onu bildiğinizi iddia ettiniz. Bu görüşünüz aslında sizin cahil olduğunuzu ortaya koyar. Çünkü şu anda sizin iddianız, size gerekli olan bilgi konusunda, kendisine bilmesi gerektiği zaman Hz. Mûsâ'dan daha çok bildiğiniz sonuca götürür ki, aslında bu düşünce müslümanların dininin dışına çıkmak demektir.”⁸⁵

el-Eş'arı, bir başka tartışma örneğinde yine benzer bir yöntemle hareket etmekte ve muhaliflerini ikna etmeye çalışmaktadır:

“Onlara şöyle denilir: “Bize şu hususu haber verin: “Yüce Allah mütekellim (kelâm sıfatına sahip) ve kil (konuşan); ezelden beri/devamlı emredici ve nehyedici olduğu halde, O'nun söz ve kelâm sahibi, emreden ve nehyeden olmadığını iddia eden kişi, bu görüşüyle kendisini bütün müslüman toplumun görüşünün dışına çıkaran bir çelişkiye düşmez mi?” Onlar kamılmaz olarak “evet” diyeceklerdir. Bu durumda onlara şöyle denilir: “Aynı şekilde, “Allah âlimdir; ancak O, ilim sahibi değildir” diyen kimse de, bütün müslümanların görüşünden dışarı çıkan bir çelişkiye düşmüş olur.”⁸⁶

III.5. Güçlüklere Benzer Bir Güçlükle Karşı ıkma:

Cedele ilişkin bu kanıtlama biçimi şu şekilde işleyiş göstermektedir. Taraflardan birisi, karşı tarafın benimsemiş olduğu görüş ve düşüncelerinin beraberinde birtakım güçlüklere taşıdığını ileri sürerse, o zaman bu güçlüklere bertaraf etmeye yönelik başka güçlüklerden söz edebilir. Tartışmacı, bu kanıtlama

⁸⁵ el-Eş'arı, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, s. 42-43.

⁸⁶ el-Eş'arı, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, s. 144-145; krş.: a.mlf.; *Risâle fi ihtisâni'l-havz fi 'ilmi'l-kelâm*, s. 9-10; ayrıca bkz.: el-Eş'arı, *er-Risâle il ehli's-sağar*, s. 221-224.

biçimiyle karşı tarafça ileri sürülen iddia üzerindeki kimi çelişki ve mantık yanlışlıklarını tespit etmekte ve karşı tarafa benzer güçlükleri taşıyan başka bir kanıtla direnmeye çalışmaktadır.

İmâm el-Eş'arî, Allah'ın mülkünde istediği gibi dileyen/isteyen bir varlık olduğu düşüncesini ispata çalışırken cedelin bu akli kanıtlama yönteminden istifade etmektedir:

“Onlara şöyle denilir: “Allah, mürîd ise, O'nun bir iradesi var mıdır?”

“Eğer “hayır” derlerse, onlara şöyle denilir: “Eğer sizler, iradesi olmayan bir mürîdin varlığını kabul ederseniz, o zaman sözü olmayan bir konuşmacının varlığını da kabul ediniz.” Eğer iradenin var olduğunu kabul ederlerse, onlara şöyle denilir: “Şayet mürîd, ancak bir irade ile mürîd oluyorsa, siz niçin âlimin ancak bir ilimle alim olabileceğini inkar ettiniz? Allah'ın iradesinin varlığını kabul ettiğiniz gibi, aynı şekilde O'nun ilminin de var olduğunu kabul ediniz.”⁸⁷

Bu tartışma örneğinde *el-Eş'arî*, daha önceki tartışma örneklerine benzer tarzda tartışmada karşı tarafın kabul ettiği ve benimsediği bir görüşten ya da anlayıştan (*müsellemât*) hareket etmek suretiyle bir kanıtlama yolunu tercih etmektedir. *el-Eş'arî*, şu tartışmayı da yine benzer bir yöntemle ele almaktadır:

“Sonra onlara şöyle denilir: “Eğer sizler, Allah'ın kelâmının varlığını kabul ettiğiniz halde ilminin olmadığını gerekli görüyorsanız -çünkü kelâm ilimden daha özel (*hâss*), ilim kelâmdan daha genel (*âmm*) dir-; o zaman Allah'ın kudret sıfatının olduğunu söyleyiniz. Çünkü size göre ilim, kudretten daha geneldir. Nitekim Kaderiyye mezhebi mensupları, “Allah, küfrü yaratmaya kudretlidir/güç yetirendir” dememektedirler. Böylece onlar, “kudret”in “ilim”den daha özel olduğunu kabul etmişlerdir. Kendisine dayandıkları bu delillerine göre onların, Allah'ın kudretinin var olduğunu söylemeleri gerekir.”⁸⁸

Hiç şüphe yok ki, inançsal mezhepler arasındaki temel ayrılık, onların benimsemiş oldukları ya da kabul etmiş oldukları birtakım ilke ve değerlerde odaklanmaktadır. Gerek açıklamalarında gerekse tartışmalarında onların hareket noktası, temelde bu inanç ve değerlerdir:

“Yine onlara şöyle denilir: “Yüce Allah kâfirleri lanetlediğinde bu, Allah'ın onları manâ cihetiyle lanetlediği; aynı şekilde Nebî (s.a.v.) de onları lanetlediğinde bu, Nebî'in onları manâ cihetiyle lanetledikleri anlamına gelmez mi?”

“Eğer, “evet” derlerse, onlara şöyle denilir: “O halde Allah, Nebî'sine bir şey öğrettiğinde, bunun Nebî ve Yüce Allah için bir ilim olduğunu niçin inkar ettiniz? Her ne zaman O'nun kâfirlere gazap ettiğini ispat edersek, kaçınılmaz olarak “gazab”ının da olduğunu kabul etmiş oluruz. Her ne zaman, O'nun mü'minlerden

⁸⁷ el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, s. 145-146; krş.: a.mlf.; *Risâle fi ihtihâsâni'l-havz fi 'ilmi'l-keâm*, s. 10-11.

⁸⁸ el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, s. 147.

razı olduğunu ispat edersek, kaçınılmaz olarak “rıza”yı ispat etmiş oluruz. Aynı şekilde her ne zaman hayy, sem’i, ve basir olduğunu ispat ettiğimizde, kaçınılmaz olarak hayat, sem’i ve basarı da ispat etmiş oluruz.”⁸⁹

III.6. Karşı Tarafın Görüşünü Esasta Ona Çelişik Olmayan Başka Bir Görüşle Geçersiz Kılma:

Cedelî bu son kanıtlama biçiminde de taraflardan birisi, diğerinin ileri sürmüş olduğu delile esasta ona çelişik olmayan, yani ona benzer nitelikte başka bir delille karşı koymakta ve onun görüşünü geçersiz kılmaya çalışmaktadır.

Ebu'l-Hasan el-Eş’arı de, muhaliflerinin inanç, görüş ve düşüncelerini geçersiz kılmak için kimi zaman cedel yönteminin bu kanıtlama biçimini benimsemiş ve kendi görüş ve fikirlerini bu çerçevede savunmuştur:

“Kadercilere sorulabilir ki, Allah Tealâ’nın, “O, her şeyi hakkıyla bilendir.”⁹⁰ âyeti, Allah’ın her ma’lumu bildiğine delâlet etmez mi?” Eğer onlar, “evet” derlerse, bu durumda onlara şöyle sorulur: “Öyleyse sizler neye dayanarak, “Allah, her şeye kadirdir.”⁹¹ âyetinin, Allah’ın kadir olmadığı hiçbir maddûrun bulunmadığına delâlet ettiğini ve “O, her şeyin yaratıcısıdır.”⁹² âyetinin de Allah’ın muhdes ya da mef’ûllerinin bulunmadığına delâletini inkar ettiniz?”⁹³

el-Eş’arı, haberi sıfatlarla ilgili bir başka tartışmasında yine benzer bir akli kanıtlama yöntemiyle hareket etmekte ve muhaliflerini susturmaktadır:

“Yüce Allah, “...iki elimle...”⁹⁴ âyetinde geçen “iki el” ifadesi ile “iki nimeti” kastetmiş olsaydı o zaman, muhaliflerimizin mezhebine göre, Hz. Âdem (a.s.)’in İblis’e bir üstünlüğünün bulunmaması gerekirdi. Çünkü onların düşüncelerine göre Yüce Allah, İblis’i, Hz. Âdem’i yarattığı gibi yaratmıştır. (Eğer, “...iki elimle...” âyet ifadesinden kasıt, “iki nimet” ise), bu iki nimetten kasıt, Hz. Âdem’in bedeni ya da Hz. Âdem’in bedeninde meydana gelen “iki araz” olabilir. Şayet bunlardan Hz. Âdem’in bedeni kast edilmişse, -ki muhalifimiz olan Mu’tezile’ye göre bedenler tek cinstir- bedenler de tek bir cins olunca, onların görüşlerine göre Hz. Âdem’in bedeninde meydana gelen nimet, İblis’in bedeninde de meydana gelmiş olur. Eğer, “iki nimet”ten kasıt “iki araz” ise, onların görüşlerine göre Yüce Allah’ın Hz. Âdem’in bedeninde yaratmış olduğu renk, hayat, kuvvet ve benzeri şeyler gibi, aynı arazların cinsinden olan şeyleri İblis’in bedeninde yaratmış olması gerekirdi. Bu da

⁸⁹ el-Eş’arı, *el-İbâne ‘an usûli’d-diyâne*, s. 150; krş.: a.mlf.; *er-Risâle ilâ ehli’s-sağar*, s. 231-234.

⁹⁰ Bakara, 2/29.

⁹¹ Bakara, 2/20.

⁹² Ra’d, 13/16.

⁹³ el-Eş’arı, *Kitâbu’l-Lum’a fi’r-redd ‘alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bid’a*, s. 32-33.

⁹⁴ Sâd, 38/75.

onların düşüncesine göre, yaratma konusunda Hz. Âdem'in, İblîs üzerinde bir üstünlüğünün olmadığını söylemeyi gerektirmektedir. Allah yücedir ve bu hususta İblîs aleyhine delil getirilmesinin temel nedeni, ona Hz. Âdem'in yaratma konusunda üstünlüğünü göstermek içindir. Bu söylediklerimizin delili Yüce Allah'ın, "...iki elimle yarattığıma..."⁹⁵ dediğinde bununla, "iki nimet"i kast etmemesidir."⁹⁶

Bu hususta başka bir örnek metin de şudur:

"Eğer birisi, "Yüce Allah'ın "...ellerimizin yaptıklarından..."⁹⁷ ve "...iki elimle yarattığıma..."⁹⁸ âyetlerinin mecâzî bir anlam ifade ettiğini niçin inkar ettiniz?" derlerse, ona şöyle denir:

"Allah kelâmı konusunda hüküm, onun zahîrî ve hakikati üzere verilir. Ondan bir şeyin zâhir anlamının bırakılıp mecâz anlamının çıkarılması, ancak delille olmaktadır. Görmüyor musunuz ki, kelâmın zahîrî umûm ifade ettiğinde ve onunla husûs kastedildiğinde, o, zahirin hakikati üzere olmaz. Zahîrî umûm ifade eden lafızdan, delilsiz olarak sapmak/vazgeçmek caiz değildir. Aynı şekilde Yüce Allah'ın, "...iki elimle yarattığıma..."⁹⁹ âyeti, "iki el" in ispatı manâsında hem zahîrî ve hem de hakikî anlamı üzeredir. Delil olmadan "iki el" in zahîrî anlamından vazgeçip, hasımlarımızın fikrine dönmemiz caiz değildir. Eğer bu caiz olsaydı, bu durumda bir kimsenin delilsiz olarak özel anlam (*husûs*) ifade eden bir lafzın zahirinin genel anlam (*umûm*), genel anlam ifade eden bir lafzın zahirinin de husûs ifade ettiğini iddia etmesi caiz olurdu. Hiç bir delile dayanmadan bunu iddia eden kimseye, bu caiz olmadığına göre, sizin de delilsiz olarak bunun (âyetlerde vârid olan "el" lafzının) mecâz olduğunu iddia etmeniz, caiz olmaz. Tam aksine Yüce Allah'ın, "...iki elimle yarattığıma..." âyetindeki "iki elimle" lafzının, gerçekte Yüce Allah'ın "iki eli" anlamında olması gerekir; iki nimet değil. Zira dilbilimcilere göre bir kimsenin "ellerimle yaptım" deyip, bununla "iki nimet"i kastetmesi caiz değildir."¹⁰⁰

IV. Sonuç:

Cedel, bir ikna, savunma ve tartışma yöntemidir. Bu yöntemin kendisine dayandığı temel ilke ve kurallar göz önüne alındığında, işleyiş ve uygulanış biçimi açısından Kur'ân'ın benimsemiş olduğu ikna ve izah yöntemine çok benzediği

⁹⁵ Sâd, 38/75.

⁹⁶ el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, s. 131-132.

⁹⁷ Yâsîn, 36/71.

⁹⁸ Sâd, 38/75.

⁹⁹ Sâd, 38/75.

¹⁰⁰ el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, s. 139-140.

görülmektedir.¹⁰¹ Bu nedenle olsa gerek ki, ilk dönem İslâm kelâmcıları ve fıkıhçıları, benimsemiş ve kabul etmiş oldukları dinî inanç, görüş ve yaklaşım biçimlerini genel olarak, cedelin genel tartışma ve ikna mantığının kapsamında ele almış ve uygulamaya çalışmışlardır.

Cedel yöntemi, genel olarak “meşhûrât”, “makbûlât” ve “müsellemât” türünden olan önermeler üzerinden sürdürülen bir tartışma anlayışıdır. Daha doğru bir deyişle, cedelin yapısını bu tür önerme ve bu önermelere dayalı olarak oluşturulmuş “kıyâsî öncüller” oluşturmaktadır. Ancak cedel yöntemi, *genel kabul ve anlayış biçimlerini* ihtiva eden yukarıdaki önerme türlerine göre faaliyet gösterdiği gibi, aynı zamanda “burhânî” (*kesinliği saptanmış delil*) önerme türlerine göre de oluşturulabilmektedir. Yani cedel, “burhân” da olabilir. Bu nedenle kelâmcılar kimi zaman cedeli, burhân gibi telakki etmiş ve kullanmışlardır. İşte *Ebu'l-Hasan 'Ali b. İsmâ'îl el-Eş'arî*, cedel yöntemini, cedeli tüm boyutlarıyla kendi eserinde uygulayan önemli bir düşünürdür.

el-Eş'arî'nin kendi hayatı, bilge kişiliği ve cedel yöntemine ilişkin olarak kendi kelâmî eserlerinde kullandığı aklî (*cedelî*) kanıtlama biçimlerinin ele alındığı bu çalışmada o, dinî inanç, görüş ve düşüncelerini mantık ilminin bir parçasını oluşturan cedelin genel işleyiş formatına uygun bir tarzda yorumlayarak ele almaya çalışmıştır. Hiç kuşkusuz *el-Eş'arî*, bu kanıtlama biçimlerini (*istidlâller*), büyük bir olasılıkla içinde yaşadığı toplumda ya da benimsemiş olduğu düşünce geleneğinde hazır olarak bulduğu veya kendisine aktarıldığı biçimiyle benimseyip kullanmıştır. Belki de o, cedel yöntemine dair bu kanıtlama biçimlerini normal bir tartışma biçimi olarak algılamış ve muhalif/karşıtlarıyla giriştiği tartışmalarda, çoğu kere cedel yöntemin kanıtlama yollarını kullandığının farkına da varmamıştır. Zira onun, bu yöntemin kurallarını, işleyiş biçimini ve özellikle de doğru kullanımını iyi bildiği oldukça tartışmalıdır. Bunun kanıtı ise, kendi eserlerinde bu yöntemin kullanılmasına yönelik sunmuş olduğu örnek metinlerdir.

Kaynakça

‘Abdülcebbar, Ebu'l-Hasan el-Kâdî, *Kitâbu'l-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, tah.: Mahmûd Muhammed el-Hudayrî, el-Müessesetü'l-Mısrıyyetü'l-'Amme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr, nşr.: İbrâhîm Madkûr-Tâhâ Hüseyin, c. V, Kahire, 1958.

a. mlf.; *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, nşr.: 'Adnân Muhammed Zerzûr, c. I-II, Kahire, 1969.

a. mlf.; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, tah.: 'Abdülkerîm 'Osmân, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire, 1408/1988.

a. mlf.; *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, (*Resâilü'l-'Adl ve't-Tevhîd İçinde*), nşr.: Muhammed 'Ammâra, Kahire, 1971.

¹⁰¹ Kur'ân'daki tartışma usulleri ile ilgili olarak bkz.: Zahir b. Awad el-Elmâ'î, *Kur'ân'da Tartışma Metodları*, çev.: Ercan Elbinsoy, Pınar Yay., İstanbul, 2011, s. 73-94.

- ‘**Abdülhamîd**, İrfan, “*el-Eş‘arî*”, Diyanet İslâm Ansiklopedisi, c. XI, İstanbul, 1995.
- Aristoteles**, *Organon-V (Topikler)*, çev.: Hamdi Ragıp Atademir, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1952.
- Atay**, Hüseyin, “*Kur‘an‘a Göre Münâzara Metodu*”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara Üniversitesi Basımevi, c. XVII, Ankara, 1969.
- el-Bağdâdî**, Ebû Mansûr Muhammed ‘Abdülkâhir, *Kitâbu Usûli‘d-Dîn*, İstanbul, 1346/1928.
- el-Bağdâdî**, ‘Ahmed b. ‘Ali el-Hatib, *Târîhu‘l-Bağdâd*, tah.: Mustafa ‘Abdülkâdir el-‘Atâ, c. XI, Beyrut, 1997.
- el-Bâkîllânî**, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyîb, *Kitâbu‘t-Temhîdi‘l-evâ‘il ve‘t-telhîsi‘d-delâ‘il*, tah.: İmâduddîn ‘Ahmed Haydar, Beyrut, 1982.
- el-Bede‘î**, ‘Abdurrahmân, *Mezâhibü‘l-İslâmiyyîn*, c. I, Beyrut, 1979.
- Bozkurt**, Nahide, *Mu‘tezile‘nin Altın Çağı: Me‘mûn Dönemi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2002.
- el-Cevherî**, Ebû Nasr İsmâ‘îl b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu‘l-Luğa ve sıhahu‘l-arabiyye*, nşr.: ‘Ahmed ‘Abdulgafûr el-‘Attâr, c. II, Mısır, 1956.
- el-Cürcânî**, Seyyîd Şerîf ‘Ali b. Muhammed, *et-Ta‘rifât*, Beyrut, 1990.
- Çelebi**, Katip, *Keşfu‘z-Zünûn*, Milli Eğitim Basımevi, c. I, İstanbul, 1360/1941.
- ed-Dimeşkî**, Ebu‘l-Kâsım ‘Ali b. el-Hasen b. ‘Asâkir, *Tebyînu Kizbi‘l-Müfterî fi mâ nusibe ile‘l- imâm ebi‘l-Hasen el-eş‘arî*, Beyrut, 1416/1995.
- Doğan**, Hüseyin, “*İslâm Düşüncesinde Bir Tartışma Metodolojisi Olarak Cedel*”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XIII, sayı: 24, Sakarya, 2012.
- a. mlf.; *‘Abd el-Kâhir el-Bağdâdî ve Yöntembilimine Eleştirel Bir Yaklaşım*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2004.
- Ebû Zeyd**, Nasr Hâmîd Ebû Zeyd, *el-İtticâhu‘l-‘Aklî fi‘t-Tefsîr –dirâse fi kadîyeti‘l-mecâz fi‘l- kur‘ân inde‘l-mu‘tezile-*, Beyrut, 1993.
- el-Elmâ‘î**, Zahir b. Awad, *Kur‘ân‘da Tartışma Metodları*, çev.: Ercan Elbinsoy, Pınar Yay., İstanbul, 2011.
- el-Eş‘arî**, Ebu‘l-Hasan ‘Ali b. İsmâ‘îl, *er-Risâle ilâ ehli‘s-sağar*, tah.: ‘Abdullâh Şâkir Muhammed el-Cüneydî, Mektebetü‘l-‘Ulûm ve‘l-Hikem, 1422/2002.
- a. mlf.; *Kitâbu‘l-Lum‘a fi‘r-redd ‘alâ ehli‘z-zeyğ ve‘l-bid‘a*, nşr.: Richard Yûsuf Yesui, Beyrut, 1952.
- a. mlf.; *Risâle fi ihtihâni‘l-havz fi ‘ilmi‘l-kelem*, nşr.: Richard Yûsuf Yesui, Beyrut, 1952.
- a. mlf.; *el-İbâne ‘an usûli‘d-diyâne*, nşr.: Fevkiye Hüseyin Mahmûd, Medine, 1407/1986.
- a. mlf.; *Usûlü Ehli‘s-Sünne ve‘l-Cema‘a*, tah.: Muhammed Seyyîd Culaynid, Kahire, trz.

el-Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed, *el-Mantuk 'inde'l-fârâbî-III (Kitâbu'l-Cedel)*, tah.: Refik el- 'Acem el-Mektebetü'l-Felsefiyye, Beyrut, 1986.

Güler, İlhami, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1999.

Günaltay, M. Şemsettin, *Antik Felsefenin İslâm Dünyasına Girişi*, sad.: İrfan Bayın, Kaknüs Yay., İstanbul, 2001.

Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Tarihi*, Esra Yay., Konya, 1992.

İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen, *Mücerred'u makâlâtî's-şeyh ebi'l-hasen el-eş'arî*, tah.: Daniel Gimaret, Beyrut, 1987.

İbn Hallikân, Şemsuddîn Ebu'l-'Abbâs 'Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-'A'yân*, c. I, Mısır, 1996.

İbn Muhammed, el-Kâsım, *el-Esâs li-'akâidi'l-ekyâs fî ma'rifeti rabbi'l-'alemîn*, (Tenkitli Neşir), haz.: İsa Doğan, Kardeş Ofset-Matbaacılık, Samsun, 1998.

İbn Manzûr, Muhammed, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Lisâni'l-'Arab, c. I, Beyrut, trz.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed, *Felsefetu İbn Rüşd -faslu'l-makâl - el-keşf 'an menâhici'l- edille fî 'akâidi'l-mille*, tah.: el-Cennetu İhyâi't-Turâs el-'Arabiyyi fî Dâri'l-Âfâki'l- Cedîde, Beyrut, 1402/1982.

a.mlf.; *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, çev.: Kemal Işık-Mehmet Dağ Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun, 1986.

İbnu'l-Murtezâ, 'Ahmed b. Yahyâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Beyrut, 1998.

İbn Teymiyye, Takıyyuddîn 'Ahmed, *el-'Akîdetü'l-Vâsıtyye*, Memleketü'l-'Arabiyyetü's- Se'üdiyye, 1402/1982.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Kânûnu't-Te'vil*, tah.: Muhammed Zâhid b. Hasan el- Kevserî, Kahire, 1359/1940.

a. mlf.; Ebû Hâmid Muhammed, *Cevâhiru'l-Kurân ve dureruhû*, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1426/2005.

a. mlf.; *İlcâmu'l-'Avâm 'an 'İlmi'l-Kelâm*, nşr.: Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, Beyrut, 1985.

el-İsfehânî, Ebû Kâsım el-Hüseyn Râğb, *el-Müfredât fî garibi'l-kur'ân*, nşr.: Kahraman Yay., İstanbul, 1989.

Kehhâle, 'Ömer Rıza, *Mu'cem el-Müellifîn -terâcimü'l-musannifi'l-kütübi'l-'arabiyye*, c.III, Beyrut, 1376/1957.

el-Kütübî, Muhammed b. Şâkir, *Fevâtü'l-Vefeyât*, tah.: İhsân 'Abbâs, Dâru's-Sadr, c. I., Beyrut, 1973.

Mavil, Hikmet Yağlı, "Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin Kelâm Sisteminde Bir Bilgi Kaynağı Olarak Cedel", *Kelâm Araştırmaları Dergisi (KADER)*, c. X, sayı: II, (2012 Bahar Dönemi) (Kelâm.org). (14.08.2012).

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, nşr.: Muhammed Müstafid er-Rahmân, Bağdad, 1983.

a. mlf.; *Kütâbu't-Tevhîd*, nşr.: Fethullâh Huleyf, Beyrut, 1970.

en-Neseffî, Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed, *Tabıratu'l-Edille fî usûli'd-dîn*, nşr.: Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., c. I, Ankara, 1993.

en-Nisâbü'rî, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, *es-Sahîh*, c. IV, İstanbul, 1981.

Özcan, Hanîfî, “*Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: ‘Temelcilik’ ve ‘İmanlık’*”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, sayı: XXXX, 1999.

es-Subkî, Takiyyüddîn, *Tabakâtu's-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ*, Dâru'l-Ma'rife, c. III., Beyrut, trz.

Suphî, ‘Ahmed Mahmûd, *Fî 'İlmi'l-Kelâm -Dırâsetü'l-Felsefiyye li-ârâ'i'l-fıraki'l-islâmiyye fî usûli'd-dîn-*, c. I, Beyrut, 1405/1985.

es-Suyufî, Celâlüddîn, *Buğyetü'l-Vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*, tah.: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, c. I, Beyrut, 1384/1964.

et-Tahânevî, Ali b. Muhammed, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn*, tah.: ‘Ali Dahruc, Mektebetü Lübnân, c. I, Beyrut, 1996.

Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev.: E. Ruhi Fırlalı, Birleşik Yay., İstanbul, 1998.

Yar, Erkan, “*Eş'arî ve Metodolojisi*”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. X, sayı: II, Elazığ, 2005.

Yeşilyurt, Temel, “*Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri*”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Elazığ: Fırat Üniversitesi Matbaası, sayı: V, 2000.