

## Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler

Ömer Türker\*

The Method of istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâib as a Deduction Method and Juwayni's Criticism.

The Ash'ari theologians before Juwayni aimed to use the method of istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâib (deductive of the unseen through observation) as a general contextual basis for the deductive method. This practice is different in essence when compared to fiqh, which consists only of the transfer of the verdict from the original event to the consequence, or a transition from a particular event to a particular event; in the method of istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâib that which is accepted as being genuine is not a partial situation, but a complete concept derived from the abstraction of the parts. But Juwayni, working from doubts and determinations on the limits of reason, refutes all articles of deduction with istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâib. His criticisms are based on the idea that there is no union of reality and cause between God and the universe. Juwayni, who refutes the deductive method of istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâib, arrives at the conclusion that we can attain information about the basic categories of God and existence through al-qiyâs al-khulfi and the method of sabr and taqsim.

Key words: deduction, method, analogy, cause, reality.

Mu'tezile kelâmcılarınca geliştirilen ve kelâm ilminin temel yöntemi hâline getirilen şâhitle gâibe istidlâl veya gâibin şâhide kıyası yöntemi hem kelâmcılar hem de filozoflar tarafından incelenmiş ve bu yöntemin fikhî kıyastan farklılığı üzerinde durulmuştur. Yöntemle ilgili temel sorun, tikelden tikele geçişin (temsil, analogi) meşru kabul edildiği fikhî kıyastan hangi bakımlardan farklı olduğu ve kesin bir bilgi verip vermediğidir. Özellikle Fârâbî ve Gazzâlî şâhitle gâibe istidlâlî genişçe tahlil ederek yöntemin hangi durumlarda bir temsil olduğunu ve hangi durumlarda temsilden arınarak bir tümdengelim dönüşüğünü irdelemişler ve yöntemin bir kısım uygulamalarını eleştirmişlerdir.<sup>1</sup> Fakat

\* Dr., TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM).

1 bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-Kiyâs*, nşr. Refik el-Acem (Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1986), s. 45-54; Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm fi'l-mantık*, nşr. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1990), s. 154-9. Gazzâlî, Fârâbî'nin değerlendirmelerinin daha duru ve anlaşılır bir ifadesini sunmaktadır. Fârâbî, bu yöntemi "nakle" (taşımaya) başlığı altında incelerken Gazzâlî "temsil" başlığı altında inceler. Her ikisi de tikelden tikele geçiş anlamına gelir. Fârâbî

yöntemin ilk bakışta analogiyi andıran görünümü ve kimi uygulamalarının gerçekten de temsili aşamaması, yöntemle ilgili değerlendirmelerin özellikle temsil başlığı altında fikhî kıyasla birlikte incelenmesine neden olmuştur. Gerek bu durum gerek başta Fârâbî olmak üzere filozofların genel olarak kelâm yöntemine eleştirel yaklaşması gerekse de, Gazzâlî'nin önceki kelâmcıların yöntemine yönelttiği eleştiriler, çağdaş dönemde bir yöntem olarak şâhitle gâibe istidlâl'in bir tür analogi olduğu yanılığısına yol açmıştır. Bu görüşün en katı ifadesi, Câbirî'nin şu sözlerinde görülebilir: "Kelâmdaki kıyas bir şeyi başka bir örnek ile karşılaştırıp ölçmek demektir. Kelâmcı da fakih ve nahivci gibi yeni bir hüküm icat etmez; aksine şâhit diye isimlendirdiği aslın hükmünü gâip diye isimlendirdiği fer'e nakleder... Kelâmcılar illetlerinin zannî olmayıp aklî olduklarını kabul etmelerine rağmen, bu akıl yürütme tarzları için 'yakîn' iddiasında bulunmamışlar, sadece 'ilim gerektirir' demekle yetinmişlerdir. Onlara göre 'ilim', 'zan'dan daha üstün bir mertebede olsa da, bu ilim mantukî anlamıyla yakîn ifade etmez."<sup>2</sup> Kuşkusuz bu hüküm hem kelâmcıların metinlerinin hem de şâhitle gâibe istidlâl yöntemine ilişkin kelâmcı ve filozofların değerlendirmelerinin üstünkörü okunmasından kaynaklanmaktadır. Şâhitle gâibe kıyası, doktora tezinin temel meselesi olarak inceleyen Hilmi Demir ise konuyla ilgili görüş ve eleştirileri tartıştıktan sonra, bu yöntemin "analojik endüksiyon" olduğu sonucuna varır. Analogi (temsil) demesinin sebebi, iki ayrı şeydeki ortak özellikten hareketle o iki şeyden birinde bulunan bir özelliğin ikincisine de yüklenmesidir. Endüksiyon (tümevarım) demesinin nedeni ise tekil örneklerden hareketle yapılan bir akıl yürütme olması nedeniyle tümevarıma benzemesidir.<sup>3</sup> Ancak böyle bir hüküm, gerçekte bu yöntemin kendi sınırlarının dışına taşan bir analogi olduğunu söylemektir. Oysa Fârâbî'nin belirttiği gibi,<sup>4</sup> şâhitle gâibe istidlâl'in kimi uygulamalarının gerçekte bir analogi ve kimi uygulamalarının ise tümevarıma dönüşmesi mümkün olmakla birlikte bu yöntemin doğru uygulamaları, tümdengelim formundadır.

Bu makalede Cüveynî öncesi Eş'arî kelâmcılarının şâhitle gâibe istidlâl yöntemini bir analogi olarak değil, tümdengelim olarak tasarladıkları ve Eş'arî

---

ve Gazzâlî'nin eleştiri ve görüşlerinin geniş bir tasviri için bk. Hilmi Demir, "Delil ve İstidlâl'in Mantuki Yapısı -İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği-" (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), s. 199-219.

2 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akılyapısı*, trc. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli vd. (İstanbul: Kitabevi, 1999), s. 190. Câbirî'nin genel olarak kıyasın anlamıyla ilgili açıklamaları için bk. s. 183-8. Daha dikkatli bir analogi değerlendirmesi için bk. Josef van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology", *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. Gustave Edmund von Grunebaum (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970), s. 21-50.

3 Demir, "Delil ve İstidlâl'in Mantuki Yapısı", s. 220-1.

4 Fârâbî, *Kitâbü'l-Kiyâs*, s. 45-47.

gelenekte bu yöntemin formlarının önemli bir kısmının metafizik meselelerde tümdengelsel bilgi vermesinin imkânına ilişkin ciddi ve kapsamlı eleştirilerin Cüveynî tarafından başlatıldığı iddiası temellendirilecektir. Makalede önce Eş'arî, Bâkullânî ve İbn Fûrek'in "nazar" tanımından başlanarak yöntemle ilgili görüşleri özetlenecek, ardından Eş'arî'nin şâhitle gâibe istidlâlî bir tümdengelim olarak kurma niteliği açıklanacak; sonra da Cüveynî'nin görüş ve eleştirileri tahlil edilecektir.

### Cüveynî Öncesi Eş'arîlik'te İstidlâlî Tanımı ve Yolları

Mütekaddimîn döneminin önde gelen Eş'arî kelâmcıları nazarı, "Şey hakkında kalbin fikri, tefekkürü, tedebbürü, itibarı veya istidlâlidir" şeklinde açıklarlar.<sup>5</sup> Tanımın açılımı şudur: Nazar, bilinen şey hakkında, bilinmeyenin hükümünü ona götürmek için düşünülmesi ve böylece bilinen ile bilinmeyen arasındaki benzerlik ve ayrılığın tespit edilmesidir.<sup>6</sup> Ancak "şâhitle gâibe istidlâl" veya "şâhidin gâibe tanık yapılması" (el-istişhâd ve talebü's-şehâde mine's-şâhid ale'l-gâib) ifadelerini doğru anlamak için bu terkiplerin iki kullanımını ayırmak gerekir. Eş'arî, her türlü düşünme ve çıkarım işlemini, "şâhitle gâibe istidlâl" ifadesiyle dile getirir. Bu kullanımda terkipteki *şâhit*, hakkında nazar edilen veya bilinen demektir; *gâip* ise nazar edilene irca edilen veya hakkında şüphe duyularak bilinmesi talep edilendir. Dolayısıyla şâhidin yerine "asıl", gâibin yerine "fer" kelimelerini koymak mümkündür. Bu bağlamda gâipten kastedilen, uzaklık ve perdeli olmak değildir; aksine bilmenin gaybidir ve bilen öznenin o şeyi bilmemesidir. Bu hâliyle şâhitle gâibe istidlâl terkihi, istidlâl

5 Bu tanım Cüveynî'ye aittir. Cüveynî, bu kelimelerden her birinin nazarı hakikati ve tanımlanabileceğini söylemektedir. *el-Kâfiye fi'l-cedel*, nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd (Kahire: Matbaatü İsâ el-Halebî, 1399/1979), s. 18. Ancak Cüveynî'nin bir istilah olarak yaptığı tanım şudur: "Bulunduğu kişinin kendisiyle bir bilgi veya galip zannı talep ettiği fikirdir". *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, nşr. Esad Temîm (Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1985), s. 25. Eş'arî, kalbin nazârını, "Fikir ve teemmüldür" şeklinde tanımlar. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1987), s. 285-6. Bâkullânî de Eş'arî'de olduğu gibi nazarı fikir, istidlâl ve teemmül kelimeleriyle açıklar. *Temhidü'l-evâil*, nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1986), s. 33-34. Ebû İshak el-İsferâyîni ise nazârın nefsi kelâm olduğunu ve bilinmeyenlerin bilgisini elde etmek için bilgilerin tertibi kısmına girdiğini söyler. Her ne kadar Cüveynî, bu açıklamayı eleştirse de onun eleştirisi, "bilinmeyen bilgisine ulaşmak için bilgilerin tertibi" kısmına değil, nazârın kelâm cinsine sokulmasına yöneliktir. *el-Kâfiye fi'l-cedel*, s. 18. İbn Fûrek de nazarı "kalbin nazar edilen şeyde fikri ve teemmülü" olarak açıklar. *Kitâbü'l-Hudûd fi'l-usûl*, nşr. Muhammed es-Süleymânî (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1999), s. 78. Eş'arîler arasında nazar ile fikrin birbirinden ayrı olup olmadığı tartışılmışsa da bu tartışma istilahî bir tartışmadır ve bizim buradaki araştırmamıza herhangi bir katkısı yoktur. Söz konusu tartışma için bk. Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, s. 17-18.

6 bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 285-7; Bâkullânî, *Temhidü'l-evâil*, s. 33-34; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 25-31.

teriminin açılımını dile getirir.<sup>7</sup> Burada bilinenin içeriğini zorunlu bilgiler oluşturabileceği gibi, zorunlu bilgilerden türetilen istidlâlî bilgiler de oluşturabilir.<sup>8</sup> Duyular yoluyla alınan zorunlu bilgiler, istidlâlde asıl yapılarak başka bilinmeyenlere ulaşıldığında, daha önce bilinmeyen, dolayısıyla gayb alanına giren bir kısım şeyler, şâhit sınıfına yani bilinenler arasına katılmış olur.<sup>9</sup> Şâhitle gâibe istidlâlînin daha özel kullanımını, duyulur alandaki bilgilerden hareketle metafizik alana dair bilgi elde etmektir. Aşağıda göreceğimiz gibi Bâkîllânî ve Cüveynî'nin eserlerinde şâhitle gâibe istidlâl, bu özel anlamıyla diğer istidlâl türlerinin yanında müstakil bir istidlâl türü olarak kullanılır. Söz konusu üç kelâmcının istidlâl türleriyle ilgili yazılarının karşılaştırılması, aralarındaki farklılık ve ortaklıkları gösterecektir. Eş'arî açısından temel sorumuz şudur: Bilinenlerden bilinmeyenlere nasıl gidilmektedir?

Eş'arî, temelde beş yol saymaktadır: Birincisi, şâhit ile gâip veya bilinen ile bilinmeyen arasında istidlâl birliği bulunmasıdır. Bu, duyularımızdan gâip olanı tıpkı duyularımızda algıladığımızı bildiğimiz tarzda bilmemizdir. İkincisi, sebr ve taksim adı verilen yöntemdir. Bu, bir şeyin akılda kısımlara ayrılması ve biri hariç, bütün kısımların yanlışlığının ortaya konularak kalan kısmın doğruluğunun bilinmesidir. Üçüncüsü, başlangıçtan sona veya sondan başlangıca istidlâldir. Dördüncüsü, bir şeyi bir tarzda yapanın, başka tarzda da yapabileceğine istidlâldir. Bu iki yöntem, gerçekte kelâmcıların kudret tasavvurlarının bir sonucudur. Kelâmcılara göre bir şeye gerçek anlamda kâdir olmak, onun zıddına (ve dolayısıyla iki zıt arasındaki mertebelere) kâdir olmayı gerektirir. Mesela, öldürmeye kâdir olan, diriltmeye de kâdir olmalıdır. Beşincisi ise şâhitte bir şey, herhangi bir illet nedeniyle bir sıfatla nitelendiğinde gâipte de o

7 Nitekim İbn Fûrek, Eş'arî'nin istidlâl tanımını şöyle verir: "İstidlâl, düşünenin ve teemmül edenin, nazarı ve fikridir ve o, istişhâddir ve şâhitten gâibe tanıklık talebidir." *Mücerred*, s. 286.

8 Bu anlamda kelâmdaki akıl yürütme sürecinin açıklaması ile filozoflarınki aynıdır. Çünkü filozoflar da bütün bilgilerin kazanılmamış olan zorunlu veya kendiliğinden açık bilgiler üzerine kurulduğunu düşünürler. bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, nşr. Macid Fahrî (Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1987), s. 23-25; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Sifâ: II. Analitikler*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), s. 13-17; İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbi'l-Burhân*, nşr. Mahmûd Kâsım (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1982), s. 39-43. Kelâmcıların bu noktada filozoflardan içerik bakımından esaslı olarak farklılaştığı yer, naslarda zikredilenlerin kelâmcılar için kelâm meselelerinin konuları hakkında -yorumu açık olma kaydıyla birlikte- verili yüklem olmasıdır ki kelâmcıların nassı esas almalarının anlamı da budur. Fakat naslarda verili olanların yorumu açık olması, bunların kelâmî bir veri olarak kazanımının, nihâî tahlilde akli öncüllere dayanılarak gerçekleştiği anlamına gelir. Kelâmcıların marifetullahın akli olmasından kastettikleri de budur.

9 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 287. Eş'arî'nin şu sözü istidlâlîle ilgili anlatılanların güzel bir özetidir: "Duyulurların ve zorunlu olarak bilinenlerin akliyatındaki durumu, rivayetlerin ve nasların şer'iyyattaki durumu gibidir: Onlar, asıllar ve ana ilkelerdir, irca onlara yapılır, soru onlarda sona erer ve bunlar hakkında bir kimsenin niçin sorusunu sorması çirkinleşir." *Mücerred*, s. 287.

sıfatla nitelenen şeyin aynı illet nedeniyle o sıfatla nitelendiğine hükmetmek- tir. Eş'arî, illet birliğine dayalı bu istidlâlin doğruluğu için tespit edilen illetten başka, o sıfatla nitelenmeye delil bulunmamasını şart koşar: "Bir şey şâhitle bir illet nedeniyle bir sıfatla nitelenirse, illete delâlet eden şey onun hükmüne de delâlet ederse ve o şeyin o sıfatla nitelenmesine delâlet eden şey ancak o illete delâlet ederse, bu durumda onunla gâibe de hükmetmek gerekir."<sup>10</sup>

Bâkılânî'nin saydığı istidlâl türleri de yaklaşık Eş'arî'nin saydiklarıyla aynıdır. Ancak Bâkılânî, Eş'arî'nin "şâhitle gâibe istidlâl" terkibine yüklediği "bilinenden bilinmeyene ulaşma" veya "duyulur olandan duyulardan gâip olana gitme" anlamını delil kelimesinde bulmaktadır. Ona göre "Delil, duyulardan gâip olanın ve zorunlu olarak bilinmeyenin bilgisine götüren şeydir." Bu anlamda zorunluluk ve duyudan gâip olanın bilgisine ulaşmayı sağlayan emareler, imalar ve işaretler delil kapsamına girmektedir. Bâkılânî tam da Eş'arî'nin dediği gibi duyu algısını ve zorunlu bilgileri, duyularla algılanmayan ve zorunlu olarak bilinmeyenlerin bilgisine ulaştırmayı sağlayan deliller olarak görmektedir. Delile verdiği örnekler, bilinenlerden bilinmeyenlere geçişte bilinenlerin konumunu da aydınlatıcıdır: Bir grubun rehberi, hırsızın izleri, yön tayininde kullanılan yıldızlar. Bu bağlamda delil, kendisiyle istidlâl yapılan şeydir ve hüccet adını alır. Bâkılânî delil ile delâleti özdeşleştirirken, delil ile istidlâl ve nazar arasını özenle ayırır. İstidlâl ve nazar, sözü edilen delilin veya kendisiyle istidlâl yapılan şeyin taksim edilmesi, istidlâl sonucunda ulaşmak istediğimiz şeyde düşünülmesi ve onunla ilişkisinin teemmül edilmesidir. İstidlâl işlemine aralarındaki ilişkiden dolayı delil ile delâlet denilmesi mecazidir. Gerçekte delâlet, delilin kendisinden ibarettir.<sup>11</sup> Oysa Eş'arî, delâlet ile işareti, izi veya başka bir hükmü gerektiren hükmü eşitlemekte ancak delil ile delâletin aynı olduğunu düşünmemektedir.<sup>12</sup>

Delâlet kavramına ilişkin bu farklılıklara rağmen delilden medlule gitme veya istidlâl yolları hakkında iki kelâmcı da yaklaşık aynı kısımları sayarlar. Eş'arî'deki beş istidlâl tarzına karşılık, Bâkılânî altı istidlâl tarzı sayar. Fakat Bâkılânî'nin taksiminde istidlâl formlarıyla maddeleri birbirine karışık olarak alınmıştır. Gerçekte kısımlar, Eş'arî'nin şâhitle gâip arasındaki istidlâl birliğine dayalı ilk kısmı hariç, onun söyledikleriyle aynıdır. Muhtemelen Bâkılânî, "şâhitle gâibe istidlâl" adı altında verilen ve ayrıntısını en açık şekilde Cüveynî'de bulduğumuz illet, istidlâl, tanım ve hakikat birliği gibi kısımların temelde illet

10 İstidlâl yollarının örnekleri ve ayrıntısı için bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 287-9. Ayrıca bk. Ali Sâmî en-Neşâr, *Menâhicü'l-bahs inde müfekkiri'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'n-nehdâti'l-Arabîyye, 1984), s. 132-6; Demir, "Delil ve İstidlâlin Mantıki Yapısı", s. 161-95.

11 Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâil*, s. 33-34.

12 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 286.

birliği prensibi altında toplanabileceğini düşünmüştür. Eğer böyleyse Bâkılânî'nin istidlâl türleriyle Eş'arî'ninkiler uyum içindedir ve Bâkılânî'nin eklemeleri de gerçekte yeni istidlâl formlarını dile getirmemektedir.<sup>13</sup>

### Gâibin Şâhîde Kıyasının Tümdengelîm Olarak Tesisi

Şâhitle gâibe istidlâlin Eş'arî'deki en önemli kısımları illet ve istidlâl birlikleridir. Bu nedenle İbn Fûrek, şâhitle gâibe istidlâl yollarını açıkladıktan sonra illet ve istidlâl birliklerine ilişkin sorunlar hakkında Eş'arî'nin sözlerini ve tartışmalarını aktarır ve şâhitle gâibe istidlâlin imkân ve şartlarını özellikle illet birliği üzerinden tartışır. Şâhitle gâibe istidlâlin temel sorunu şudur: İdrak araçlarımızla elde ettiğimiz bilgiler nasıl olup da duyular ötesi alana veya duyulur olsa bile hâlihazırda idrak edemediğimiz alana taşınabilmektedir? Soruyu Eş'arî'nin tartıştığı örnekler üzerinden sormak mümkündür. Bizim idrak ettiğimiz bütün fâiller, cisim olmasına rağmen cisim olmayan bir fâil fikrine ve bütün fâillerin ulaştığımız bu hükümde ortak olması gerektiği sonucuna nasıl varıyoruz? Acaba gâipteki ateşin yaktığı sonucuna şâhitteki bütün ateşlerin yakıcı olmasından mı ulaşıyoruz? Veya bir ülkede doğup büyüyen bir kimse insan olarak yalnızca siyah tenlileri veya su olarak yalnızca tatlı suyu görse, bu kimsenin siyah tenliden başka bir insan veya tatlı sudan başka bir su olmadığı sonucuna mı varması gerekir? Ya da gördüğümüz bütün şeylerin muhdes olduğundan hareketle her şeyin muhdes olduğuna veya gördüğümüz bütün şeylerin araz, cevher veya cisim olduğundan hareketle bütün şeylerin de böyle olduğuna mı hükmetmeliyiz? Yahut gördüğümüz her hâdisin bir aslının olduğundan hareketle hudûsa gelen her şeyin bir asıldan hudûsa gelmiş

13 Bu istidlâl yolları her ne kadar sadece Eş'arî ve Bâkılânî'den hareketle anlatıldıysa da, gerçekte Eş'arî veya Ehl-i sünnet kelâmına özgü değildir ve daha önce Mu'tezile kelâmcılarından geliştirilmiştir. Kâdî Abdülcebbar'ın anlattıklarından "şâhitle gâibe istidlâl" ifadesinin gerçekte Ebû Hâşim el-Cübbâi tarafından da Eş'arî'deki anlamıyla açıklandığı öğrenilmektedir. Ebû Hâşim de aynen Eş'arî'de gördüğümüz gibi "şâhitle gâibe istidlâlî" bilinenle bilinmeyene istidlâl olarak açıklamakta ve Kâdî Abdülcebbar'ın da belirttiği gibi bunu her tür istidlâlin genel adı olarak kullanmaktadır. Kâdî Abdülcebbar şâhitle gâibe istidlâl ifadesini "bilinenden ancak bilinenle bilinmesi mümkün olan bilinmeyene gitme" olarak açıklamanın daha uygun olduğunu belirttikten sonra, bunun dört yolunu saymaktadır: Birincisi, delalette ortaklık yani hükmün bilinme yolunda ortaklıktır. Allah'ın sıfatlarının çoğu ve pek çok tevhid meselesi bu yöntemle açıklanmaktadır. İkincisi, illetle ortaklıktır. Adl meselelerinin çoğu bu yöntemle açıklanmaktadır. Üçüncüsü illet gibi işlev görende ortaklıktır. Dördüncüsü ise irtada illet veya illet gibi işlev gören bir şeyin bulunmaması, ancak hükmün şâhitte bir şeye taalluk etmesi, sonra da gâipte o şeyden daha mükemmelinin bulunmasıdır. Bu istidlâl yollarının uygulamalı anlatımı ve uygulanmasının şartları için bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhîr bi't-teklîf*, nşr. J. J. Houben (Beirut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1965), s. 165-9. Kâdî Abdülcebbar'ın saydığı dördüncü şık, Eş'arî'de de bulunmakla birlikte, İbn Fûrek müstakîl bir istidlâl yolu olarak saymayıp istidlâl birliği içinde imayla değinmiştir. bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 287.

olacağına mı hükmetmeliyiz,<sup>14</sup> sorularını başka örnekler üzerinden de çoğaltmak mümkündür. Ancak bütün soruları ana bir cümlede toplayabiliriz: Şâhitte gâibe delâlet eden şey nedir?

Eş'arî'ye göre şâhitteki herhangi bir şey kendi denginin (misil) gâipte bulunduğu delâlet etmez. Şayet durum böyle olsaydı, herhangi bir şeyi idrak ettiğimizde onun gâipte de mislinin bulunduğu sonucuna varırdık. Eş'arî şâhitte gâibe delâlet eden şeyi öncelikle bir fiilin veya durumun kendisinden farklı olan fâiline delâletinde bulur. Gerçi o, böyle bir fâillikten bahsetmez; fakat yaptığı açıklama ve verdiği örnekler bu sonucu ortaya koymaktadır. "Gâipte bir şeyin varlığına delâlet eden şey" der Eş'arî "Gâibe apaçık bir şekilde taalluk eden şeylerden ona muhalif olandır. Bileşiğin bileştirene, biçimlinin (musavver) biçimlendirene ve hâdisin muhdise taalluku gibi".<sup>15</sup> Eş'arî'nin örnekleri tamamıyla bir fiilin fâiline delâleti türündendir. Bu delâlet, ilkin delâlet eden şeyin kendisinden farklı bir şeye delâletini ve ikincileyin delâlet eden ile delâlet edilen arasında bir taallukun bulunmasını gerektirmektedir. Fakat bu genel ilke bizim sorduğumuz sorulara yeterli bir cevap değildir. Bunun ilke oluşunun anlamı, bir şeyin bir fiil olarak dikkate alındığındaki delâletine dair genel bir kural vermesidir. Bir fiil ise bize kendi türüne bağlı olarak bir fâilin varlığını vermektedir.

İbn Fûrek, Eş'arî'nin yukarıda sorduğumuz soruların cevabında aynı yolu izlediğini söyler: "Biz, ancak anlamları ve illetleri eşitlendiğinde ve biri diğerinin sahip olduğunun misline sahip olduğunda şâhitle gâibe hükmedilmesi gerektiğini düşünüyoruz."<sup>16</sup> Ancak bu açıklamayı bizim sorularımızın cevabı kabul etmek kısır döngü gibi görünmektedir. Çünkü sorun, anlam ve illet eşitlemesinin nasıl yapıldığıdır. Eş'arî'nin çözümünü kavramak için İbn Fûrek'in dile getirdiği genel kuralı Eş'arî'nin her biri soru biçiminde dile getirilen örneklerle verdiği cevap ışığında değerlendirmek gerekir. İbn Fûrek'in genel ilke olarak aktardığı cümlede Eş'arî, şâhitle gâibi eşitlemek için iki gerekçe saymaktadır: Anlam birliği ve illet birliği. Anlam birliğinden kastedilenin ne olduğu, Eş'arî'nin her bir örneğe getirdiği açıklamadan anlaşılmaktadır: Dili konuşanların bir kelimeye verdikleri anlam. Çünkü son sorudan önceki bütün sorulara verdiği cevapta Eş'arî, şâhit ile gâip arasını birleştirmeyi zorunlu kılan şeyin dilin kendisi olduğunu iddia eder. Ona göre biz mesela gâipteki ateşi şâhitteki ateşle istidlâl ederek bilmiyoruz; şâhitte ve gâipte ateş ismini verdiğimiz şeyin yakıcı olduğuna dili kullananların bildirmesiyle ulaşıyoruz.

14 Örnekler için bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 289-91.

15 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 310.

16 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 290.

Çünkü dili konuşanlar bu ısı, ışık ve yapının ateş olduğunda uzlaşmıştır. Suda ateşin yandığını görsek -dili konuşanlar hiç görmemiş olsa bile- onların önceki bildirimini sayesinde ona ateş adını veririz. Eş'arî, cisim ve insan anlamı için de aynı gerekçeyi dile getirir.<sup>17</sup>

Eş'arî'nin dildeki anlam dediği şey, ilk bakışta görüldüğü kadar anlaşılır değildir. Onun kastı, ayıklanmış ve tam olarak ne olduğu belirlenmiş anlamdır. Bu bağlamda mesela görünen bütün fâillerin cisim olması, bütün fâillerin de cisim olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü fâil anlamının kendisi cisimliği içermemektedir ve fâil, cisim olduğu için fâil değildir. Cisim olan bir fâil, herhangi bir fiil yapsa da yapmasa da cisim olmaya devam eder ve o cisme fâil denebilmesi için onun bir fiil yapması gerekir. O hâlde fâillik, cisimliği içermeksizin yalnızca bir fiil yapmayı dile getirmektedir. İdrak ettiği bütün insanlar siyah tenli olan veya idrak ettiği bütün sular tatlı olan kimse örneğinde de durum aynıdır. Bir varlığa insan denmesinin gerekçesi, onun siyah olması değildir; çünkü başka pek çok şey siyah olduğu hâlde, onlara insan denilmektedir. Yine başka pek çok şey tatlı olduğu hâlde, onlara su denilmemektedir. İnsan ismi belli bir yapı ve terkibe sahip olan canlıya söylenmektedir. Su örneğinde de aynı durum söz konusudur. Tatlılığı bilmeyen kimse, suyu idrak edebildiğinden, suyun su olması onun tatlı olması demek değildir. Bu nedenle Eş'arî'nin anlam dediği şey, bir ismin delâlet ettiği nesnenin zihninde bütün arazlarıyla karışık bulunan sureti değildir. Aksine ismin isim olarak verilmesinin dayanağını oluşturan şeydir. Bu nedenle ismin anlamı, anlamın varlıkta karışık bulunduğu ve sürekli beraber algılandığı diğer unsurları içermez. Mesela insan ismi her ne kadar insan fertlerinin tamamına delâlet etse de onun anlamı, insan fertlerinin bütün özellikleriyle biçimi değildir. Aksine insana insan dememizi sağlayan bir anlamdır. Dolayısıyla insan isminin anlamına onun kara veya ak oluşu girmemektedir. Eş'arî açısından bu sonucun doğruluğunun garantisi, aynı özellikler başka pek çok şeyde olduğu hâlde, onlara insan denilmemesidir.

Bu ilkeyi kelâmın temel kavramları olan şey, cevher, araz ve cisim kavramlarına uyguladığımızda Eş'arî'nin yaklaşımı daha da açığa çıkacaktır. İdrak ettiğimiz bütün şeyler ya araz ya cevher ya da cisimdir. Fakat Eş'arî buradan hareketle her şeyin bu kısımlardan birine girmek zorunda olduğunu söyleyemeyeceğimizi düşünmektedir. Çünkü şey kelimesinin anlamını irdelediğimizde bir nesneye şey dediğimiz durumun, onun mevcut dediğimiz durumla aynı olduğunu görürüz. Onun şey olduğunu olumladıktan sonra diğer niteliklerini araştırırız. Şayet onun cevher, araz veya cisim olduğunu tespit edersek ikinci

17 bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 291-2.



bir olumlamayla bunlardan biri olduğunu söyleriz. Bundan cevher, araz veya cisim olmayan bir mevcut kategorisi olduğu sonucu çıkar. Aynı durum varlık anlamında da geçerlidir. Varlık anlamının kendisi yalnızca dışta bir sübutu dile getirir. Bu sübutun duyulur olup olmadığı, sübutun olumlanmasından sonraki bir araştırmayla belirlenir.

İşte Eş'arî, ayrıntılı bir tahkik ve araştırma neticesinde berraklaştırılan bu anlamı tanım hâline getirmekte ve onun türevleriyle nitelenen şeyin o nitelikle nitelenmesinin de illeti yapmaktadır. Mesela bilginin anlam ve hakikati, Eş'arî'ye göre, bilenin bilineni bilmesini sağlayan şeydir. Bilgiyle aynı mahalli paylaşarak onun da nitelenmesine sebep olan sonradanlık, değişkenlik, süreklilik vs. diğer nitelikler bilginin hakikatine dahil değildir. İşte bu bilgi, bilenin bilen oluşunun illetidir. Gerek duyularımızla idrak edebileceğimiz ama şu anda idrak etmediğimiz gerekse duyularımızla idrak etmemiz mümkün olmayan gâipte bilgi ve bilen söz konusu olduğunda, bilginin tanımladığımız anlamı ve illet olma özelliği aynen taşınır. Bu nedenle Allah şayet bilen (âlim) olmakla niteleniyorsa O'nun bilen olmasının illeti bilgidir. Yani O'nun ilim sıfatı olmak durumundadır ve binefsihi bilen olduğu söylenemez. Allah'ın binefsihi bilen olması demek, O'nun nefsinin bilgi olması demektir -nitekim Meşşâî filozoflar aynı ilkeden hareketle Tanrı'nın akıl ve bilgi olduğu sonucuna varmışlardır- çünkü bilginin hakikati, bilenin bilineni bildiği şeydir.<sup>18</sup>

Burada bilginin bilen ile özdeşleştirilmesi, Eş'arî'ye göre anlaşılır ve doğru değildir; çünkü böylesi bir sonuç illetin malulle özdeşleştirilmesi anlamına gelir. Oysa illet malulün kendisi değildir. Bu bağlamda Eş'arî, cevherlerde var olarak meydana gelen arazlar gibi, cevherlerle kaim olan anlamlara illet demekte sakınca görmemiştir. Mesela hareket, hareketlinin hareketli oluşunun illetidir ve hareketli kavramı, bir zâta ve harekete delâlet eder. O hâlde illet denilen şey, kendisinin gereği olan hükmün taalluk ettiği anlamdır. İletin gerçekten illet oluşunun alameti, muttarit ve münakis olmasıdır. Ancak muttarit ve münakis olması yetmez; bunun yanı sıra onun hükme taalluku olmalı, hükmü celbetmeli ve o hükümle hükmedilen şeyde müessir olmalıdır. Çünkü tard ve akis, illet olmayan şeyde de bulunabilmektedir.<sup>19</sup> Ancak Eş'arî, aksin gerekliliği hususunda illet ile delil arasını ayırır. Mesela hikemî fiiller, bunları yapanların bilen (âlim) olduğuna delâlet eder ama, yapanların bilen olmasının illeti değildir; çünkü bilen bildiğini yapmayabilir. Dolayısıyla tard şartı devam etmekte; ama akis bozulmaktadır. Oysa bilgi veya hareket örneğinde hem tard

18 Eş'arî'nin bilgiyle ilgili açıklamaları için bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 10.

19 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 303.

hem de akis korunmaktadır. Zira bir zâta bilginin olması, onun bilen olmasını gerektirirken bilginin olmaması onun bilen olmasını engeller.<sup>20</sup>

Burada kullandığımız illet lafzının akli illeti dile getirdiğini unutmamak gerekir. Çünkü akli illet ile şer'î illet arasında hükmü zorunlu kılma ve dolayısıyla illet olma bakımından esaslı bir ayrım vardır. Akli illetin hükmü zorunlu kılması ve illet varken hükmün değişmesinin mümkün olmamasına rağmen, şer'î illet gerçekte illet değildir ve onun illet olmasının anlamı emare ve alamet, yani delâlet oluşudur. Bu nedenle şer'î illette her ne kadar tard aransa da, akis şartı aranmaz.<sup>21</sup> Diğer deyişle şer'î illette illet varsa hükmün olduğuna delâlet eder ama, illet yokken hükmün olması da mümkündür. Akli illet ile hüküm arasındaki bu sıkı ilişki nedeniyle Eş'arî bir şeyin illetinin, hüküm olmamasına rağmen ikisinden birinin olması mümkün olan iki anlamdan oluşmasını reddetmiştir. Nitekim Eş'arî'nin, Mu'tezile'nin "Cisim, uzun, geniş ve derindir" tarifini reddetmesinin nedeni tam da budur. Çünkü ona göre bu, hüküm yokken bir kısmının kendi başına bulunması mümkün birtakım niteliklerden oluşmuştur. Yani biz cisimlik hükmü vermememize rağmen söz gelimi uzunluk ve derinlik özelliği bir araya gelebilir.<sup>22</sup> Şu hâlde Eş'arî'ye göre akli illetin tek bir sıfat olması gerekir. Bu nedenle Eş'arî bilenin bilen olmasının bilgi ve araz olmaya bağlı olduğunu söyleyenleri reddetmiştir. Anlam ve illet ilişkisi, illetin malulle varlık bakımından ilişkisini belirlemektedir: illet malulle birlikte olmalıdır, ondan önce veya sonra olması mümkün değildir. Oysa delilde bütün bunların aksi olabilir. Yani delil, tek bir vasıf olmak zorunda değildir; bileşik olabilir ve delâlet medlulden önce veya sonra olabilir.<sup>23</sup>

Eş'arî'nin illet ve şart tahlillerinde can alıcı olan şey, onun anlam ile illeti özdeşleştirmesidir. Bu nedenle o, illiyet ilkesini reddettiği hâlde Eş'arî illet birliğine dayalı bir istidlâli savunabilmektedir. Söz gelimi Eş'arî bilen olmayı, bilgi sahibi olmaktan ibaret görmüştür. Bu takdirde bir mevcudu bilen olmakla nitelenmek, zorunlu olarak onun bilgi anlamına sahip olmasını gerektirmektedir. Açıktır ki bu, sebep-sonuç ilişkisi şeklinde tesis edilen bir illet-malul açıklaması değildir; bilakis bir mevcut hakkında verilen hükmün bir anlamdan kaynaklanması şeklindeki akli bir zorunluluğa dayanmaktadır. Buradan hareketle Eş'arî'nin temel hedefi, analogiye dayalı bir kıyası aşarak tümdengelimine ulaşmaktır. Çünkü hükümleri sabit ve genel bir anlama dayandırarak bilinen ile bilinmeyeni aynı hüküm altına sokmayı amaçlamaktadır. Mesela bilgi ve bilenin

20 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 304.

21 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 304-5.

22 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 308-9.

23 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 309.

anlamını ayırıştırmak ve belirginleştirmek suretiyle bunu tümel bir önerme hâline getirmektedir. Böylece ister duyulur âlem isterse de duyular ötesi âlem olsun, her türlü varlık alanında geçerli bir yükleme dönüştürmektedir. Daha açık bir deyişle Eş'arî, genel bir anlam tespit etmekte ve bu anlamın sürekliliğini aklî bir zorunluluk olarak vazetmektedir. Bu nedenle Eş'arî anlamı illet hâline getirmiş ve hakikati de bu illete sahip olma şeklinde düşünmüştür. Mesela bilen olmanın illeti, Eş'arî'ye göre bilgi iken, bilen olmanın hakikati ise bilgiye sahip olmaktan ibarettir. Eş'arî'nin tanım ve hakikati birbirine yakın anlamlar olarak görmesi<sup>24</sup> de bu durumu pekiştirmektedir. Böylece Eş'arî illet, hakikat ve tanım arasında kurduğu irtibat sayesinde genel önermelere ulaşmayı ve bu önermeleri tümdengelim temeline yerleştirmeyi amaçlamıştır.<sup>25</sup>

### Cüveynî'nin Eleştirileri: Metafizik Bilginin Aklî Zorunluluklara Dayanması

İstidlâl yollarıyla ilgili önceki kelâmcılardan farklı bir değerlendirme Cüveynî'nî'de görülmektedir.<sup>26</sup> Cüveynî aklî delilleri dört kısma ayırmaktadır: Birincisi,

24 bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 304.

25 Şâhitten gâibe geçişin, tahlil yolu ve terkip yolu olmak üzere iki şekilde gerçekleştiğini belirten Fârâbî, gerekli şartlar sağlandığında her iki yolun da kıyasın birinci şeklinin gücüne sahip olduğunu belirtir. Ona göre şâhite ve gâibe aynı hükmü vermeyi sağlayan illet, kıyastaki orta terime tekabül eder. Bu orta terim ise çoğu şeyde herhangi bir kıyas, fikir ve teemmüle ihtiyaç duymaksızın kendiliğinden bilinirken, kimi zaman başka yollarla açıklanır. Fârâbî bu yolları örnekleriyle birlikte değerlendirmekte ve şâhitten gâibe geçişte hangilerinin yararlı, hangilerinin yararsız olduğunu belirtmektedir. Gazzâlî de Fârâbî'yle yaklaşık aynı değerlendirmeleri yapar. Her iki düşünür de illet tespitine yönelik gerekli şart sağlandığında, şâhitten gâibe geçişin bir analogi olmaktan çıkıp birinci şekilde kesin sonuç veren bir kıyas olduğunu belirtir. Özellikle Gazzâlî illet tespitinde gerekli şartın sağlandığı geçişte belirli bir şâhidin zikredilmesinin yalnızca tembih amaçlı olabileceğini belirtir. bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-Kıyâs*, s. 45-54; Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm*, s. 154-66. Hem Fârâbî hem de Gazzâlî, şâhite yapılan illet tespitinde hükmün dayanağını oluşturan şeyin başka şeylerle karışık olduğundan kimi zaman yanlışya düşülebileceğine dikkat çekerek bu yöntemin genel bir sorununu dile getirir. Ancak bu sorunun her türlü illet tespiti için geçerli olduğunu unutmamak gerekir. Eş'arî'nin tavrını, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Allah'ın "ilim ve âlim" sıfatları örneğinde şâhitle gâibe istidlâle yönelttiği tümevarım eleştirisinde görmek de mümkündür. İbnü'l-Arabî, şâhitle gâibe istidlâlin bir "istikrâ" (tümevarım) olduğunu ve Allah'ı bilmekte kullanılamayacağını ve gerçekte kesin bilgi vermeyeceğini iddia eder. Ona göre akıl açısından bakıldığında ne Allah mahlûka ne de mahlûk Allah'a kıyaslanabilir. Eş'arî kelâmcıların bu yöntemle vardıkları neticenin sorunlu olduğunun farkına varınca, aynı sonucu delil (kesin kıyas) formunda ifade ettiklerini; ancak gerçekte verdikleri hükmün tümevarım olduğunu belirten İbnü'l-Arabî, şâhitten hareketle ulaşılan bilginin bir kural hâline getirilerek bütün varlığa teşmil edilmesi nedeniyle bu yöntemin tümevarım olduğunu söyler. bk. *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), II, 362-6; karşı. *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye* (Beirut: Dâru Sâdır, ts.), I, 284-5.

26 Cüveynî'yle ilgili ciddi bir kaynak tercihi sorununa dikkat edilmesi gerekir. Cüveynî *el-İrşâd*'da ve Bâküllânî'nin *Şerhu'l-Lüma'* isimli eserinin tahriri olan *eş-Şâmil*'de Eş'arî ve Bâküllânî ile aynı çizgide görüşleri dile getirir. Cüveynî (ö. 478/1085) hayatının sonlarında (465/1072'den sonra) Bâküllânî'nin tesirinden kurtulduktan sonra kaleme aldığı *el-Burhân fi usûli'l-fıkh*'ın bilgi ve istidlâle ilgili uzun mukaddimesinde ise tanım, bilgi, bilginin

gâibin şâhit üzerine kurulması; ikincisi, öncüllerden sonuçların çıkarılması; üçüncüsü, sebr ve taksim; dördüncüsü ise ittifak edilenden ihtilaf edilene istidlâldir. Cüveynî, gâibin şâhit üzerine kurulması şikkını Bâkılânî'de olduğu anlamda kullanmaktadır; ancak Eş'arî ve Bâkılânî'den farklı olarak bu istidlâl yolunu ayrıntılı olarak incelemektedir. Eş'arî'de bu kısma girebilecek iki madde vardır: Birincisi, gâip ile şâhit arasındaki illet birliği, ikincisi ise istidlâl birliğidir. Bâkılânî ise bunlardan yalnızca illet birliğini başlı başına bir istidlâl yolu olarak zikretmişti. Cüveynî, illet ve istidlâl birliğine şart ve hakikat birliklerini de eklemektedir. Gâip ile şâhidi bağlayan, diğer bir deyişle gâibin şâhide kıyasını sağlayan câmi (birleştirici) vasıf, söz konusu durumlardaki birlikteliktir. İletle birleştirmenin örneği, “Bilenin duyulur dünyada bilen olmasının illeti bilgidir ve bunun gâipte de böyle sürdürülmesi (tardı) gerekir” istidlâldir. Hakikatle birleştirmenin örneği, “Bilenin duyulur dünyadaki hakikati, bilgisi olmasıdır ve gâipte de bunun böyle olması gerekir” istidlâldir. Şartla birleştirmenin örneği, “Şâhitte bilginin olması için hayat şarttır ve gâip hakkında da aynı hüküm verilmesi gerekir” istidlâldir. Delille birleştirmenin örneği, “Hudûs, tahsis ve muhkem yapma, şâhitte kudret, irade ve ilme delâlet eder ve bunun gâipte de böyle olması gerekir” istidlâldir. Öncüllerden sonuç çıkarılmasının örneği, “Cevherler hâdislerden (arazlardan) ayrı kalmaz” öncülünden “Hâdislerden ayrı kalmayan, onları önceleyemez” sonucunun çıkarılmasıdır. İttifak edilene ihtilaf edilene istidlâl ise, cevherlerde bulunma zorunluluğu açısından renkleri oluşlara kıyaslamak gibidir.<sup>27</sup> Daha sonra Cüveynî sırasıyla bu delillerin eleştirisini yapmaktadır ki bu eleştiriler kelâm tarihi açısından büyük önemi haizdir.

Cüveynî şâhitle gâibe istidlâlin hiçbir temele (asl) dayanmadığı gerekçeyle bütün maddelerini reddetmektedir. Buna göre illetle birleştirmenin temeli yoktur; çünkü Eş'arîler'e göre illet ve malul, yani nedensellik yoktur. Hakikatle birleştirme de doğru değildir, çünkü hâdis ile kadîm birbirinden farklıdır ve bu farklılığa rağmen hakikatte birleşmeleri söz konusu olamaz. Şart ve delil hakkında da aynı durum söz konusudur. Eğer gayptaki matlup hakkında bir

---

kaynakları ve istidlâl yollarıyla ilgili olarak tamamen kendine özgü ve yalnızca Eş'arîlik değil, bütün mütekaddimîn kelâmı için kırılma noktası teşkil edecek görüşler serdetmektedir. Her ne kadar *el-Burhân*, Cüveynî'nin kelâma dair eserleri özellikle *el-İrşâd*'ı kadar tanınan ve okunan bir eser değilse de, dikkatli bir karşılaştırma Cüveynî'nin bu kitaptaki görüşlerinin neredeyse tamamıyla Gazzâlî vasıtasıyla yaygınlık kazandığı sonucunu vermektedir. Bu nedenle bilgi ve istidlâl tartışmalarında yalnızca *el-Burhân* esas alınacaktır. *eş-Şâmil ve Kitâbü'l-Lûma'* ilişkisi için bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, nşr. R. M. Frank (Tahran: Müessesese-i Mutâleât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şube-i Tahran 1981), s. 1.

27 Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkıh*, nşr. Abdülazîm ed-Dîb (Devha: Câmîatu Katar, 1399/1978), I, 127-9.

delil varsa, bilgi edinilebilir ve şâhidin zikredilmesinin hiçbir katkısı yoktur. Öncüllerden sonuç çıkarmayı aklî deliller arasında saymanın bir anlamı yoktur. İttifak edilenden ihtilaf edilene istidlâl de temelsizdir. Çünkü aklî meselelerde maksat bilgi (ilm) olup ihtilaf ve ittifakın bu bilgiyi elde etmeye hiçbir tesiri yoktur. Sebr ve taksim ise Cüveynî'nin saydığı deliller arasında olumlu baktığı yegâne delildir. Çünkü onun bu delile eleştirisi, olumlama ve olumsuzlamayla sınırlanmayan (münhasır olmayan) kısmıdır. Gerçi bu kısım ile ilgili olarak kullanılanların çoğunluğunun yanlış olduğunu belirtmektedir. Ama olumsuzlama ve olumlama arasında kuşatan taksimin sahih nazarda bir delil olabileceğini düşünmektedir.<sup>28</sup> O hâlde Cüveynî, sebr ve taksim hariç, Eş'arî ve Bâkullânî'nin kullandığı istidlâl yollarının tamamını geçersiz saymakta ve sebr ve taksimi kullanarak vardıkları sonuçların ise çoğunluğunun yanlış olduğunu düşünmektedir.

Cüveynî'nin bu eleştirileri, çok azı hariç, gerekçeleri açıklanmamış eleştirilerdir. Bu nedenle eleştirilerin yeterince anlaşıldığını düşünmek, yanıltıcıdır. Gerçekte şâhitle gâibe istidlâlin illet birliği kısmına yönelttiği eleştiri, ilk bakışta Eş'arîliğin sebeplilik meselesindeki ilkesi çerçevesinde çok isabetli görünse de, aynı ilkeyi kabul eden Eş'arî ve Bâkullânî'nin niçin böyle bir istidlâl yöntemini kullandığı sorusu akla gelmektedir. Her iki kelâmcının da özellikle meânî sıfatların temellendirilmesinde çok önemli işleve sahip bir istidlâlde çelişkiye düştüklerini söylemek ilk bakışta ikna edici değildir. Aynı durum hakikat birliği için de geçerlidir. Cüveynî, şart ve delil birliği hakkında gerçekte hiçbir açıklama yapmadan aynı eleştiriyi tekrarlar. Yani gâip ile şâhidin hakikatleri farklı olduğundan, şart ve delil birliğinden de bahsedilemeyecektir. Bu eleştiri, yöntemin kendisinin metafizikte kullanılamayacağına yönelik bir eleştiridir ve dolayısıyla tartışmayı yöntemin metafizik ilkelerine doğru kaydırmaktadır. Diğer deyişle eleştiri, yöntemin formuna değil, sınırlarına yönelik bir eleştiridir. Sınırları belirleyen de genel metafizik ilkelerdir. Durum böyle olunca daha genel metafizik ilkeleri tartışmadan, yöntem tartışmasının herhangi bir anlamı olmayacaktır. İttifak edilenden ihtilaf edilene istidlâlde, Cüveynî bilgiye ulaşamayacağını düşünmekte; ancak bunun da gerekçesine yönelik herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Dolayısıyla Cüveynî'nin eleştirileri, gerçekte bize yalnızca bir kısım yöntemlerin yanlış, bir kısmının yetersiz ve bir kısmının ise kullanımında yanlışlıklar olduğu sonucunu veriyor görünmektedir.

Ancak bu eleştiriler arasında Cüveynî'nin sıralamasını değiştirerek bir bağlantı kurarsak Cüveynî'nin eleştirilerini daha doğru anlayabiliriz. Cüveynî'nin en önemli eleştirisi, gâip ile şâhit arasında hakikat birliği olmadığı eleştirisi-

28 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 129-31.

dir. Hakikat birliğinin örneği, şâhitteki bilgi ile gâipteki bilginin aynı hakikate sahip olmasıydı ve Cüveynî kadim bilginin, hâdis bilgiden farklı olduğunu söyleyerek hakikat birliğini reddetmişti. Tartışmanın örnek üzerinden sürdürülen genel bir ilke tartışması olduğunu hatırlarsak, Cüveynî'nin kadim varlık ile hâdis varlık arasında keskin bir hakikat ayrımı öngördüğü sonucuna varabiliriz. Diğer bir deyişle, Cüveynî “kadim ile hâdis arasındaki hakikat farklılığını dikkate alarak” yöntem değerlendirmesi yapmaktadır. Diğer bütün istidlâl yollarına yöneltilen eleştirileri de buradan hareketle temellendirmek mümkündür. Çünkü hakikat birliği yoksa illet, şart ve istidlâl birliğinden de bahsedilemeyecektir. Aynı durum, ittifak edilenden ihtilaf edilene istidlâlde de geçerlidir. Çünkü ittifak edilen ile ihtilaf edilen arasında herhangi bir eşitlemeyi sağlayan hakikat birliği gözetilmemektedir. Yalnızca öncüllerden sonuç çıkarmayı Cüveynî'nin akli deliller arasında saymamasının nedeni bunlardan farklıdır. Eş'arî ve Bâkılânî'de görmediğimiz bu maddeyi, Cüveynî'nin gereksiz görmesinin nedeni, bize istidlâl formuna dair hiçbir bilgi vermemesidir. Yani gerçekte öncüllerden sonuç çıkarma, başlı başına bir istidlâl yolu değildir ve bütün diğer istidlâl yollarını anlatabilecek genel bir ifadedir. Bu nedenle bilgiler arasında zorunlu-nazarî ayrımı yapmayan Cüveynî açısından başlı başına bir delil olarak sayılmasının gereği yoktur. Geriye tek bir delil kalmaktadır: Sebr ve taksim. Çünkü sebr ve taksim, şâhit ile gâip arasında herhangi bir hakikat birliği ilkesine dayanmamakta, bir şey hakkında akli ihtimallerin sıralanarak yanlış ihtimallerin elenip bir şıkkın tercih edilmesini önermektedir. O hâlde Cüveynî'ye göre gayb hakkında bilgi elde etmek veya metafizik bilgiye ulaşmak yalnızca sebr ve taksimle mi olacaktır? Bu sorunun cevabı bize aynı zamanda kesin bilginin ne olduğunu da vermelidir. Cüveynî'nin düşüncesini, onun nazar tanımından hareketle ortaya çıkarmak mümkündür.

Cüveynî nazarı şöyle açıklar: “Nazar, zorunlu bilgilerin tarzları ve üsluplarında mübahasedir. Bunun ardından ortaya çıkan bilgiler de zorunlu hâle gelmektedir.”<sup>29</sup> Gerçekte bu açıklama nazarın nasıl yapıldığını vermediğinden Cüveynî, “zorunlu bilgilerin tarzları ve üsluplarında yapılan mübahasenin” ne demek olduğunu açıklar. Buna göre bir şeyin olumlama ucundan, olumsuzlama ucuna uzanan taksimler yapılarak kısımlar tespit edilir. Her bir kısım -Cüveynî'nin ifadesiyle- akli fikre sunulur ve o kısım hakkında olumlu ve olumsuz hüküm verilir. Olumsuzlama veya olumlamadan biri belirginleştiğinde, o taraf kesinlenir. Mesela kelâmcı, durağan bir cisim hareket ettiğinde o cisimde daha önce bulunmayan yeni bir durum meydana geldiğini söyler. Bu bilginin kendisi herhangi bir nazar olmaksızın elde edilmektedir. Kelâmcı arazları ispat

---

29 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 138.

etmek isterse şu soruyu sorar: Söz konusu yenilenme, mümkün müdür, değil midir? Böylece olumlama ve olumsuzlama arasında taksimi kurmuş olur. Sonra kendi zekâsının keskinliği ve körlüğüne göre uzun veya kısa süreli düşünür ve delil adı verilen şeyin aracılığı olmaksızın hareketin zorunlu olduğu hükmünün imkânsız olduğunu bilir. Böylece iki şıktan birini eleyerek hareketin mümkün olduğu sonucuna ulaşır. Sonra diğer bir taksime geçer: Mümkün olduğu bilinen şey, kendiliğinden mi sübut bulur, yoksa başkası nedeniyle mi? Aynı şekilde bir fikir sürecine daha girer ve iki kısımdan biri zorunlu olarak belirginleşir.

Cüveynî'nin "Nazar, zorunlu bilgilerin tarzlarda mübahasesidir" sözü hem başlangıç noktasının zorunlu bilgiler hem de her bir delilin sonucunun zorunlu bilgi olması demektir. Delilin sonucunun zorunlu bilgi olması, nazar sonucunda ortaya çıkan bilginin nazar eden kimsenin iradesinden bağımsız olarak meydana gelmesidir ki Cüveynî "Bütün bilgiler zorunludur" derken de bunu kastetmektedir. Ona göre bütün bilgiler, aklın herhangi bir çaba göstermeden elde ettiği zorunlu bilgiler ile nazar sürecinde taksim ve fikre ihtiyaç duyanlar olarak ikiye ayrıldığından, bilgilerin bir kısmına zorunlu, diğerine nazarı denmiştir. Bu takdirde bilginin zorunlu ve nazarı olarak ikiye ayrılması, Cüveynî'ye göre yalnızca aklın hem çabasız hem de çabayla elde etmesi anlamında bir ayırımdır. Bilginin kendisi her hâlükârda zorunludur ve bu anlamda nazarı bilgi ifadesi ile zorunlu bilgi ifadesi birbirinin mukabili değildir.<sup>30</sup>

Cüveynî'nin kilit ifadelerinden biri, herhangi bir doğal afet barındırmayan kimsenin aklının kavrayabileceği ifadesidir. Aslında bunun nasıl tespit edilebileceği, üstesinden gelinmesi son derece güç bir sorundur. Ancak Cüveynî, burada taksimin iki tarafından birinin belirginleştirilebilmesini ölçü almaktadır. Eğer olumlama ve olumsuzlama arasındaki taksim tam olarak yapılamıyorsa veya taksim yapıldığı hâlde hangi tarafın doğru olduğu belirginleştirilemiyorsa bu aklın idrak sınırlarının dışında kalan bir sorundur. Bu anlamda sonuç vermeyen nazara Cüveynî, Allah'ın görülmesi tartışmasını örnek verir. Allah'ın görülmesinin mümkün olup olmadığını nazarla tespit etmek isteyen kimse, görmenin dayanağının ne olduğu sorusuyla yola çıkar. Ancak böylesi meselelerde olumlama ve olumsuzlama arasını hasretmek, bu nedenle nazarın bu meselede bilgiye ulaştırması mümkün değildir. Bu, olumlama ve olumsuzlama arasının hasredilmesinin mümkün olmamasının örneğidir. Kimi durumlarda olumlama ve olumsuzlama arası hasredilebildiği hâlde taraflardan birini belirginleştirmek mümkün olmaz. Mesela cevherlerin renklerden yoksun kalıp kalamayacağı hakkında nazar edilirse, bu taksim yani cevher ya "Renklerden

30 Cüveynî'nin açıklamaları için bk. *el-Burhân*, 1, 126.

ayrı olabilir” ya da “Ayrı olamaz” şıkları olumlama ve olumsuzlama arasını hasretmektedir. Fakat iki taraftan birinin belirginleşmesi mümkün değildir. Pekâlâ daha önceki kelâmcıların yaptığı gibi cevherlerin oluşlardan yoksun kalamadığına kıyasla olumlu taraf belirginleştirilemez mi? Cüveynî'nin buna cevabı olumsuzdur; çünkü akli delil gereken bir meselede kıyas yapmak hiçbir yarar sağlamamaktadır. Çünkü böyle bir eşitleme yapabilmek için oluşlarla ilgili delilin renkler için de geçerli olması gerekir. Bu takdirde de sonuç oluşlara kıyasla değil, müstakil bir delille ortaya konulmuş olacaktır. Yani sonuca analogiyle değil, kıyasla varılacaktır.

Ancak Cüveynî'nin nazar hakkındaki açıklamaları göreceli bir kuşkuculuğu da beraberinde getirmektedir. Çünkü Cüveynî, olumlama ve olumsuzlama arasını hasretmekte veya hasrettikten sonra belirginleştirmekte aklın yetersiz kalacağı meseleler olduğunu ileri sürmektedir. Bu nedenle o, akılla idrak edilmiş bir hüküm olan imkân (cevaz) ile tereddüt anlamına gelen imkânı ayırmaktadır.<sup>31</sup> Yani neyin, imkânsızlığın çelişigi ve aklın kesin olarak idrak ettiği imkân olduğu ile neyin gerçekte imkân olmayıp bir kuşkudan ibaret olduğunu ayırmak gerekmektedir. Mesela durağan cismin hareket edebilmesinin imkânı, aklen idrak edilmiş bir imkân iken, renkler gibi cinslerin sınırlılığı konusunda kelâmcıların tereddüdü kuşku anlamındaki bir imkândır.<sup>32</sup> Bu takdirde renklerin sonsuzluğunun mümkün oluşu, aklın idrak ettiği bir imkân hükmünü değil, yalnızca bir kuşkuyu dile getirmektedir. Ancak Cüveynî'nin bu ayrımı, kavramsal bir belirginleştirmeden ibaret olup iki imkânı ayırmaya dair akli bir ölçüt değildir. Pekâlâ bu iki imkânı ayırmanın akli bir ölçütü yok mudur? Diğer deyişle, aklın durup ötesine geçmeyi imkânsız gördüğü sınır neresidir?

İşte Cüveynî'nin bu soruya verdiği cevap, metafizik bilginin imkânı hakkındaki görüşünü ortaya koyduğu gibi, önceki kelâmcılara yönelttiği yöntemsel eleştirileri ve önereceği yöntemin gerekçesini vermektedir. Cevap şudur: Aklın durduğu ve ötesine geçmeyi imkânsız saydığı sınır, ilâhiyat meselelerini hakikatleri ve özellikleriyle kuşatmaktır. Cüveynî'ye göre akıl ilâhiyat meselelerinde yalnızca genel birtakım şeylere (umûr cümliyye) ulaşabilir. Bunun nedeni, insanın hâdisliğinin onun sonluluğunu gerektirmesidir. Sonlu olanın, sonsuz olanı veya parçanın bütünü kuşatması mümkün olmadığından, ilâhiyat meselelerini tam olarak kuşatmak birinci anlamıyla imkân dahilinde değildir. Fakat bu, insanın hiçbir şekilde bilgi elde edemeyeceği anlamına da gelmemektedir. İnsan doğa ötesine dair bilgi edinebilir ama, onun hakikatini

31 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 142.

32 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 145.



kuşatamaz.<sup>33</sup> Dolayısıyla akıl, nazar eylemi söz konusu olduğunda iki işlevi yapmaktadır. Birincisi nazarın veya delilin sonuç vereceğine hükmetmesi, ikincisi ise delilin sonuç vermeyeceğine hükmetmesidir.

Öyle anlaşılıyor ki Cüveynî'nin bütün çabası, metafizik ile fizik arasında bir ayırım yapmaktır. Fakat bu ayırım bilginin kesinliği bakımından değil, imkânı bakımından bir ayırmadır. Çünkü metafizik alanın veya bizzat Cüveynî'nin deyişle, tabiatlar âleminin ötesinin (mâ verâi't-tabâi') kuşatılamazlığı ile bizim o alana dair bilgilerimizin kesin olmayışı birbirinden farklı şeylerdir. Ayırım, insanın idrak araçlarının sınırlılığı ve sonluluğu esasından hareketle metafizik âlemin tamamını kuşatamayacağını ileri sürmektedir. Diğer deyişle "aklı hüküm sahibi tabii bir parça olan insanın, tabiatlar âleminin ötesini bütünüyle kuşatması ve idrak etmesinin imkânsızlığı" iddia edilmektedir.<sup>34</sup> Bunun sonucu olarak akıl, metafizik meselelerin çoğunluğunda olumlama ve olumsuzlama arasını hasretmekte yetersiz kalmaktadır. Fakat bu durum, aklın hasrı yapabildiği meselelerde ulaştığı bilginin kesinliğini ortadan kaldırmamaktadır. Cüveynî bu kısım için "aklın, insanın taşıyabileceği miktarını feyzi" ifadesini kullanır ve elde edilen bilginin Meşşâî felsefenin nefis teorisini hatırlatacak şekilde bir feyiz sonucu olduğunu belirtir. Ancak cisimlerin hakikatleri ve özellikleri söz konusu olduğunda, Cüveynî aklın cüzîsinin tabiatların küllisini idrak edebileceğini belirtir. Mesela mıknaştaki demiri çekme özelliği akılla idrak edilebilir bir özellik midir, sorusuna Cüveynî'nin cevabı olumludur. Buna rağmen Cüveynî'nin ifadeleri muğlaktır ve fiziksel âlem hakkındaki tavrı da bir tür kuşkuçuluğu barındırmaktadır. Çünkü insan akli, tabii feyzi almaya hazırlanmış olsa bile bu hazırlık, aklın insana tabii özellikleri kuşatacak bir derecede feyzetmesine elverişli görünmemektedir. Burada hayafı olan şey, "Tabii özellik dediğimiz şeyin saf tabii bir mesele olmadığıdır (فليست الخاصية قضية طبيعية محضة). "Özellik" dediğimiz şey, özel (muhtass) mahâlde nefsin hakimiyetidir. Cüzî bir aklın, nefsin hükümranlığından yetersiz kalması mümkündür."<sup>35</sup>

Cüveynî'nin Meşşâî felsefeden ödünç aldığı aşikâr olan "cüzî akıl" ifadesi, Meşşâî felsefedeki bağlamında tikelliği veya bireyselliği dile getirir. Fakat Cüveynî'nin cüzîlikle bireyselliğin yanı sıra, tabiatın bir parça oluşu da kastettiği anlaşılmaktadır. O, cüzî ve cüz kelimeleriyle küllî ve kül kelimelerini birbirinin yerine kullanmakta, tabiatın bir parçasını onun bütününe karşısına yerleş-

33 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 142. Cüveynî delilin sonuç vermesinde aklın sahih olmasını, yani herhangi bir hastalık ve bozulma içinde olmamasını şart koştuğu gibi, aklın durup ötesine geçemeyeceği sınır tespitinde de yani nazarın veya delilin sonuç vermeyeceğini tespitinde de aynı şartı koşmaktadır. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 143.

34 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 142.

35 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 144.

tirmektedir. Bu bağlamda cüzî akıl ifadesi, söz konusu tabîî parçada bulunan bir kuvveyi dile getirmektedir. Aklın feyzi ifadesi ise bu kuvvenin o parçayı tabiatların bütünü veya tabiatların ötesi hakkında bilgi sahibi kılması anlamına gelmektedir. Pekâlâ nefis kelimesi nasıl izah edilecektir? Cüveynî'nin anlatımı dikkatle incelendiğinde, onun nefis kelimesini aklın mukabili olarak kullandığı görülmektedir. Yani nefis, tabiatın bütünü söz konusu olduğunda tabîî bir parça olan insandaki aklın -ki bu akıl da bir parçadır- mukabilidir ve aklın insana nispetle konumu ile nefsin tabiatın bütününe nispetle konumu aynıdır. Eğer bu açıklama doğruysa Cüveynî'nin "Özellik, saf tabîî bir mesele değildir (فليست الخاصية قضية طبيعية محضة), özel (muhtass) mahalde nefsin hâkimiyetidir; cüzî bir aklın, nefsin hükümranlığından yetersiz kalması mümkündür" sözünde "nefsin hâkimiyeti" (سلطنة النفس) ifadesi unsurlar âlemi için küllî akla benzer bir şey kabul ettiğini dile getirmektedir. Bu sebeple olsa gerek Cüveynî, metafizik meselelerin tam olarak kuşatılamayacağı görüşünü önce "İslâmiyyîn" kelimesiyle ifade ettiği kelâmcıların diliyle açıklar: "Hâdis olmakla nitelenen şey, sonludur ve sonsuz olanın hakikatini idrak etmesi imkânsızdır."<sup>36</sup> Ardından "evâil" dediği düşünürlerin aynı düşünceyi şu sözlerle ifade ettiğini belirtir: "İnsanın makullerdeki tasarrufu, akıldan onun kaldıracabileceği kadar gelen feyizle gerçekleşir ve parçanın bütünü idrak etmesi ve akîlî hükme sahip tabîî parçanın tabiatlar âlemi ötesini kuşatması imkânsızdır."<sup>37</sup> Cüveynî'nin "evâil" dediği kimseler, anlaşıldığı kadarıyla, İslâm öncesi özellikle bir grup geometriçi filozoflardır (mühendisün).<sup>38</sup> Bu nedenle "onların sözlerinin İslâm'da yadırgansa da hakikatleri dile getirdiğini" belirtmektedir.

36 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 142.

37 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 142.

38 Nitekim Fahreddin er-Râzî, metafizik bilginin imkânıyla ilgili Cüveynî'nin dile getirdiğine benzer bir görüşü bir kısım geometriçi filozoflara (mühendisün) nispet eder. O, *el-Metâlibü'l-âliye*'de "Hikmet büyüklerinden ve felsefenin önemli şahsiyetlerinden nakledildiğine göre onlar demişlerdir ki, bu meselede (yani metafizik meselelerde) ulaşılacak en son gaye, daha uygun ve daha layık olanın alınması ve daha üstün ve daha tam olana tutunulmasıdır; çelişğe muhtemel olmayan kesinliğin bu meselelerde elde edilmesi mümkün değildir" demekte ve doğrudan bu görüşün eleştirisini yapmaktadır. *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1987), I, 41. *Muhassal*'da ise bilgiyi intaç eden fikrin metafizik meselelerde kesin bilgi vermeyeceği görüşünü bir grup geometriçi filozoflara nispet etmekte ve onların şunu iddia ettiklerini belirtmektedir: "Metafizik meselelerde ulaşılacak en son maksat, daha uygun ve daha layık olanın alınmasıdır ama, kesinliğe ulaşmanın yolu yoktur". *Muhassalü efkârî'l-müttekaddimîn ve'l-müteahhirîn*, nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-külliyâtî'l-Ezheriyye, ts.), s. 41. *Muhassal*'daki cümle, *Metâlibü'l-âliye*'dekinin daha özet bir ifadesidir ve her iki metin de bize istidlâl yönteminin metafizik meselelerde kesinliğe ulaşımayaçağını söylemektedir. Dolayısıyla Fahreddin er-Râzî, *Metâlibü'l-âliyye*'de "hikmet büyükleri ve felsefenin önemli şahsiyetleri" dediği kimseleri *Muhassal*'da "bir grup geometriciler" şeklinde ifade etmektedir.

Kısaca Cüveynî, cisimlerle ilgili olarak kuşkuculuğunu temellendirmek için kelâmî terminolojinin yetersiz olduğunu görmüştür. Çünkü tabiat hakkındaki temel kelâm terimleri cevher, araz ve bu ikisinden bileşen cisim üçlemesinden oluşmaktadır. “Cevherlerin mütecânis olduğu” ilkesi en azından Eş’arî gelenek içinde genel bir kabul hâline geldiğinden, bunların herhangi bir özelliğini insan aklının kuşatamayacağını -pratikte bir kısım yetersizlikler her zaman olsa bile- teorik olarak iddia etmek neredeyse imkânsızdır. Bu nedenle tabiat ve nefis terimlerine başvurmakta, tabiata hükmeden küllî bir nefsin kuşatılamazlığından hareketle, insan aklının yetersizliğinin metafizik meselelerle sınırlı kalmadığını bizzat fiziksel dünyada da böyle bir durumun varlığını iddia etmektedir. Çünkü Cüveynî, nefis kavramına bütün tabiatları kuşatan bir tümellik veya bütünlük vermektedir. Böyle olunca insan aklının tikelliği veya parçalığı ile nefsin tümellik veya bütünlüğü arasında kapanması neredeyse imkânsız bir açık oluşturmaktadır. Aslında İbn Sînâ felsefesinde, bireysel nefsin aklılığı ile bu açık kapatılmaktadır. Fakat Cüveynî, teoriden bir kısım unsurlar taşımakla birlikte, teorinin can damarı olan aklî varlık kavramını kullanmadığından, nefis ve tabiat kavramları onun elinde kendi kuşkuculuğuna hizmet eden bir araç işlevi görmektedir.

Cüveynî’nin ilâhiyat meseleleri hakkında söylediği kuşatılamazlık iddiasını daha zayıf bir tonla da olsa fizikî meselelere taşınması, sorunu daha da karmaşıktır. Çünkü Cüveynî bize gerçekte “aklın durağı” dediği şeyi, teorik bir ilke hâlinde belirginleştirmemektedir. Bunun yerine aklın olumlama ve olumsuzlama arasını hasretmesinin mümkün olmayacağı durumlar olduğuna dikkat çekmektedir. Cüveynî’den bu anlamda çıkarabileceğimiz en ileri sonuç, hasretmenin mümkün olmadığı durumların ilâhiyat bahislerinde daha çok olduğudur. Ancak eğer hasretme mümkünse, bilginin kesinliği bakımından herhangi bir ayırım yapmak mümkün olmadığı gibi elde edilen bilgilerin birbirine üstünlüğünden bahsetmek de anlamlı değildir.<sup>39</sup>

O hâlde Cüveynî’ye göre bütün aklî bilgiler temelde iki kısma ayrılmaktadır: Birincisi, herhangi bir çaba olmaksızın aklın elde ettiği bedihî bilgilerdir. İkincisi ise aklın bir nazar sürecinde zorunlu veya bedihî bilgilere dayanarak elde ettiği nazârî -veya Cüveynî’nin düşüncesine daha uygun ifadesiyle zorunlu- bilgilerdir. Diğer deyişle bütün bilgiler, herhangi bir çaba sarfetmeden elde edilen zorunlu bilgiler ve bir çaba sonucunda elde edilen zorunlu bilgiler olarak ikiye ayrılmaktadır. İşte bilinenlerden bilinmeyenlere ulaşmaya, yani nazar ve istidlâl Cüveynî burhân adını verir ve ikiye ayırır: Düz burhân (el-burhânü’l-müstedd) ve ters burhân (el-burhânü’l-hulf). Düz burhân, nazar

39 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 135-6.

yapan kimseyi matlubun kendisine ulaştırın burhândır. Ters burhân ise doğrudan matlubun kendisine ulaştırmayan; ama nazar eden kimsenin olumlama ve olumsuzlama arasında dolaştıktan sonra olumsuzlamanın imkânsızlığını ortaya koyarak olumlama tarafına hükmettiği veya olumlamanın imkânsızlığını ortaya koyarak olumsuzlama tarafına hükmettiği burhândır.<sup>40</sup>

Şimdi sormamız gereken soru şudur: Acaba her iki burhân sınıfı da sebr ve taksim midir? Cüveynî'nin nazar açıklamasını dikkate aldığımızda, cevabın olumlu olması gerekir. Çünkü yukarıda geçtiği gibi Cüveynî, nazarı zorunlu bilgilerin tarzları ve üsluplarında mübahase olarak tanımlamış; ardından da bunu "Bir şeyin olumlama ucundan olumsuzlama ucuna uzanan taksimler yapılarak kısımlar tespit edilir; her bir kısım aklî fikre sunulur ve o kısım hakkında olumlu ve olumsuz hüküm verilir. Olumsuzlama veya olumlama biri belirginleştiğinden o taraf kesinlenir" şeklinde açıklamıştı. Eğer bu açıklamayı esas alacak olursak sebr ve taksim için yapılan açıklama ile nazarın açıklaması örtüşmektedir. Yine her iki açıklamayla ters burhânın açıklaması örtüşmektedir. Bu takdirde aynı fiile farklı açılardan nazar, sebr ve taksim ve ters burhân adı verilmiş olacaktır. Daha doğru bir ifadeyle, sebr ve taksim ile ters burhân, nazar eyleminin hakikati değil niteliği açısından yapılan adlandırmalardır. Eğer nazar, sebr ve taksim ve ters burhân örtüşüyorsa düz burhân nazar kapsamına alınmayacak mıdır? Cevap, hiç kuşkusuz, olumsuzdur. Dolayısıyla nazarın kapsamını sebr ve taksimden ibaret görmek doğru değildir. Şayet durum böyleyse düz burhân nasıl izah edilecektir veya daha açık bir ifadeyle düz burhân dediğimiz şey tam olarak nedir?

Sorunun çözümünü Cüveynî'nin istidlâl yollarına yönelttiği eleştirilerde bulabiliriz. Cüveynî'nin "İmamlarımız şöyle demişlerdir" diyerek aktardığı dört aklî delilden biri, öncüllerden sonuç çıkarılmasıydı. Hatırlanacağı üzere, Cüveynî'nin dört delil arasında "öncüllerden sonuçlar çıkarma" deliline yönelttiği eleştirinin gerekçesi diğerlerinden farklıydı. Cüveynî bu şıkkı başlı başına bir aklî delil olarak görmenin bir anlamı olmadığını ve nazarı ile zorunlu arasında herhangi bir ayırım gözetmeyip bütün bilgilerin zorunlu olduğunu düşündüğü için reddetmişti. Burada ise Cüveynî bir şey hakkında olumlama ve olumsuzlama arasında dolaşmak zorunda kalmadan sonuca götüren nazarı, düz burhân olarak adlandırmaktadır. Bu nazar, ilk bakışta Cüveynî'nin kullandığı anlamda zorunlu olarak bilinen öncüllerden matluba gitmekten, yani öncüllerden sonuç çıkarmaktan ibarettir. Öyleyse bu burhân, Cüveynî'nin "öncüllerden sonuç çıkarma" yolundan ibaret olabilir mi? Gerçekte bu soruya doğru

---

40 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 157.

cevap vermek için düz ve ters burhânların bilgi verdiği alanlara dair Cüveynî'nin açıklamalarına bakmamız gerekir.

Cüveynî, düz burhânın bütün aklî meselelerde sonuç verdiğini düşünür; ancak bundan üç şeyi istisna eder: Birincisi metafizik meselelerdir. Ona göre “ilâhî (metafizik) hükümlerin tamamı, ters burhâna dayanır.”<sup>41</sup> Mesela Yaratıcı'ya kesin olarak inanan bir kimseyi düşünelim. Bu kimse Yaratıcı'nın bir yönde bulunup bulunmadığını araştırdığında, bir yönde bulunması ile bir yönde bulunmanın O'nun hakkında imkânsız oluşu arasında nazarını dolaştırır. Nazar, bu kimseyi doğrudan bir yönde bulunmayan mevcuda götürmez. Bu sonuca varması için, kadîm varlığın bir yönde oluşunun imkânsız olduğuna dair kesin burhân konulması gerekir. Ancak bu burhân sonucunda bir yönde bulunmayan mevcut fikri, zorunlu olarak ortaya çıkar.<sup>42</sup> Düz burhânın bilgi vermeyeceği alanların ikincisi, Allah'ın zâtı ve sıfatları meselelerine girmemesine rağmen, mutlak olarak ezeliflik ve öncesizlikle ilgili hükümlerdir. Üçüncüsü ise cevher-i ferdin bölünmeyeceği hükmüdür.<sup>43</sup>

Cüveynî'nin metafizik meseleler ile son iki meseleyi düz burhânın dışında tutmasının gerekçesi açıktır: Bu meselelerde ancak olumlama ile olumsuzlama arasının hasredilmesi ve yanlış şıkların elenmesi yoluyla sonuca varılabilmektedir. O hâlde matlubun bizzat kendisine götüren düz burhân, bir mesele hakkında sebr ve taksim yöntemini kullanmaya, yani yanlış şıkların elenmesi gibi dolambaçlı bir yola başvurmaya gerek kalmadan bilgi veren bir istidlâl formudur. Pekâlâ bu burhânın formu nasıl açıklanacaktır? Çünkü “matlubun kendisine götüren burhân” ifadesi açıklayıcı değildir ve götürmenin doğrudanlığı dışında hiçbir nitelik bilgisi vermemektedir. Yukarıdaki soruya dönecek olursak, aynı sorun “öncüllerden sonuç çıkarmada” da bulunmaktadır. Çünkü bu sözde öncülde sonuca gitmenin formuna dair hiçbir açıklama yoktur ve bu nedenle başlı başına bir aklî delil olarak sayılması anlaşılabilir değildir. Acaba bunun kapsamına metafizik meselelerin ve sözü edilen iki meselenin dışındaki alanlarda kullanılmak şartıyla Cüveynî'nin eleştirdiği önceki istidlâl yöntemlerinin girmesi mümkün müdür? Açıktır ki ittifak edilenden, ihtilaf edilene geçişin düz burhâna girmesi mümkün değildir. Çünkü bu, tamamen cedelî bir istidlâldir ve bizi matlubun kendisine müstakil bir delille ulaştırmayı amaçlamamaktadır. Nitekim renkler ve oluşlar örneği bu durumu açıkça göstermektedir. Geriye şâhitle gâibe istidlâlin diğer formları kalmaktadır. Cüveynî bu istidlâlin türlerinin fizik ile metafiziği bağlayan araçlar olmalarını

41 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 157.

42 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 158.

43 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 158.

yalnızca duyu algılarına girmeyen ve mütevatir bile olsa haberlerin hakikat bilgisi vermediği, sırf aklî meselelerde kullanılmaları bakımından reddetmişti. Acaba bunları Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin tanımladığı anlamda kullandığımızda illet, delil, hakikat ve şart birliğini şâhitteki bir matluba ulaşmakta kullanabilir miyiz? Doğrusu Cüveynî'nin düz burhânla ilgili açıklamaları buna dair en küçük bir ima bile içermemektedir. Cüveynî bütün istidlâl formlarını muhtemelen mantıktan etkilenerек burhân adı altında iki temel forma indirgemek istemektedir. Ancak özellikle düz burhânın yeterli bir açıklamasını yapmamaktadır. Eğer Cüveynî'nin şâhitle gâibe istidlâl yollarına dair sakıncalarının metafizik alanla ilgili olduğunu dikkate alır ve bu ifadeyi Cübbâî ve Eş'arî'nin verdiği anlamı vererek -şehâdet âlemiyle ilgili olmak kaydıyla- "bilinenden bilinmeyene gitmek" şeklinde anlarsak, düz burhânı sözü edilen yollarla açıklayabiliriz.

Fakat bu takdirde de şöyle sorun çıkmaktadır: İlet, delil, hakikat ve şart birliğini bizzat duyulur âlemde uygulamak, Cüveynî'nin burhânda aradığı kesinliği verebilir mi? Cüveynî, illet ve malul Eş'arîlerce kabul edilmediğinden, gâip ile şâhit arasında illet birliğine dayalı hüküm vermeyi reddetmişti. İmam Eş'arî'nin kendisi de illiyet ilkesini reddettiği hâlde, anlam ile illeti özdeşleştirerek genel bir anlam tespit etmiş ve bu anlamın sürekliliğini aklî bir zorunluluk olarak vazetmişti. Böylece Eş'arî illet, hakikat ve tanım arasında kurduğu irtibat sayesinde genel önermelere ulaşmayı ve bu önermeleri tümdengelim temeline yerleştirmeyi amaçlamıştı. İşte Cüveynî'nin eleştirileri tam da bu noktadan geriye doğru örülmüş eleştirilerdir. Cüveynî metafizik âlem söz konusu olduğunda, tanım ve hakikat birliğini kabul etmediğinden, diğer istidlâl yollarını da geçersiz görmektedir. Cüveynî'yi anlamak için sorduğumuz soruyu tekrarlayabiliriz: Eğer şâhitle gâibe istidlâl yollarını -şehâdet âlemiyle ilgili olmak kaydıyla- "bilinenden bilinmeyene gitmek" şeklinde açıklarsak, Cüveynî'nin düz burhânını sözü edilen yollarla açıklamak mümkün müdür? Muhtemelen Cüveynî illetle birleştirme şıkkına yine itiraz edecektir. Çünkü bu istidlâl yoluna yönelik eleştirisi, kendi kullandığı anlamda gayb ve şehâdet arasında illet birliğinin bulunmayacağına yönelik değil, illiyet ilkesine dayalı herhangi bir açıklamanın reddiydi. Ancak Cüveynî'nin hakikat birliğinin bulunduğu durumlar söz konusu olduğunda olumlu yanıt vereceği söylenebilir. Çünkü onun hakikatle birleştirme hakkındaki itirazı, gâip ile şâhidin (yani fizik ile metafiziğin) hakikat bakımından farklılığıdır. Oysa bizzat duyulur âlem söz konusu olduğunda, hakikat birliğinin olduğu açıktır. Buradan hareketle tümdengelim dayalı hükümler vermek mümkündür. Hakikat birliği, delil ve şart birliklerinin de Cüveynî'nin ima ettiği anlamda temelini oluşturmaktadır. Bu nedenle haki-

kat birliğinin bulunması, delil ve şart birliğine dayalı hükümlerin verilmesine imkân sağlar. O hâlde bizzat duyulur âlem söz konusu olduğunda, Cüveynî'nin düz burhânını söz konusu istidlâl yollarıyla açıklamak mümkündür. Eş'arî'nin öne sürdüğü anlamda tümdengelim, Cüveynî'nin kabul ettiği anlamda düz burhânın kullanılabilmesi alanda söz konusu olabilir. Fakat Cüveynî'nin aradığı kesinlik şartını verebilmek için bu birliklerin genel kuralları hâlinde vaz edilmesi ve yeni istidlâllerin bu genel kuralları tatbik etmek suretiyle yapılması gerekir. Eş'arî de aynı gayeyi amaçladığına göre, Cüveynî ile Eş'arî'nin duyulur âleme ilişkin bilgilerimiz hakkındaki kanaatlerinin örtüştüğü söylenebilir. Metafizik âlem söz konusu olduğunda ise Cüveynî, Eş'arî'nin aksine söz konusu dört yol kullanılarak tümdengelim yapmanın mümkün olmayacağını düşünmektedir.

Fakat gerçekte Cüveynî'nin eleştirileriyle gündeme gelen sorunlar, bu kadarla sınırlı değildir. Eleştiriler daha ileri götürüldüğünde, Cüveynî'nin benimsediği sebr ve taksim yöntemi ile hulûf kıyas da metafizikte bilgi verme konumunu kaybedebilir. Eğer Tanrı ile âlem arasında illet, hakikat, tanım ve şart birlikliklerinden hiçbiri yoksa Tanrı hakkında istidlâllerimiz gerçekten doğru olabilir mi? Diğer deyişle akıl, ilk bilgilerinin de duyular yoluyla kazandığına göre, bedihî bile olsa, duyulur bilgilerinden duyular ötesi âleme ve Tanrı'ya nasıl gidecektir? Bilgilerimizi, duyulur alandan duyular ötesi alana taşımamızı meşru kılan şey nedir? Cüveynî'nin eleştirileri, metafizik alanda hiçbir bilgi elde edemeyeceğimiz değildi. Zaten öyle olsaydı Eş'arî ve Bâkîllânî'nin yöntemini eleştirmekle onların kelâmî görüşlerini de eleştirmiş, hatta kelâmı reddetmiş olurdu. Fakat gerçekte Cüveynî, yukarıda arz edilen eleştirilerine rağmen, Eş'arî kelâmına bağlı bir düşüncüdür. Şu hâlde Tanrı hakkında konuşmanın Cüveynî'ye göre de meşru bir dayanağı bulunmalıdır. Cüveynî dört hususta birliği reddettiğine göre, Tanrı'nın zâtı ve sıfatları hakkındaki bilgiyi nasıl temellendirecektir? Aslında bu sorun, hangi yöntemi kullanırsa kullansın, kelâmcıların savunduğu yoktan yaratma görüşünü kabul eden bütün metafizikçiler için geçerlidir. Çünkü yoktan yaratma düşüncesi, âlem ile Tanrı'nın varlık tarzında herhangi bir irtibatını kabul etmemektedir. Herhangi bir şeye dair bilgi, bilen ile o şey arasında bir tür varlık ilişkisini gerektireceğinden, Tanrı ile âlem arasında varlık ilişkisinin bulunmadığı kabulü, metafizik bilginin imkânını temelsiz hâle getirir.

Doğal olarak kelâmcılar da bu sorunun farkındadır ve kelâm ilminin "umûr-ı âimme" meseleleri esas itibarıyla bu sorunun üstesinden gelmeyi amaçlar. Bu kavramların başında "varlık" kavramı gelir. Kelâmcılar, varlık kavramını "dışta sübût" şeklinde açıklayarak dışta sübûtun zorunlu kıldığı özellikleri tespiti

çalışırlar. Duyulur dünya, bize dışta sübût bulan mevcutların tamamının cisim olduğu duyumunu verir. Ancak kelâmcılar, cisimsel varlıkların sahip olduğu özelliklerin onların cisimliğinin zorunlu sonucu olmadığından hareketle, dışta sübût bulan mevcutların cisim ve cisim olmayan kısımlara ayrıldığını düşünürler. Onlara göre bizi bu sonuca götüren âlemde önceleri yok iken sonradan varlık kazanan mevcutların tamamının hâdis oluşudur. Algıladığımız bütün hâdislerin cisim oluşu da bir bütün olarak hâdislerin cisim olduğunu gösterir. Hâdis olmak ise zorunlu olarak bir fâile muhtaçlığı gerektirir. Bu durumda ya sonsuza dek giden bir hâdisler silsilesi bulunacaktır ya da hâdisler silsilesi bir nihaî fâilde son bulacaktır. Bir bütün olarak hâdisler hakkındaki hudûs (sonradanlık) hükmü, teselsülü aklen imkânsız kıldığından -aksi hâlde hâdis olduğuna hükmedilen mevcutların hâdis olmadığı çelişmesine düşülecektir- hâdisler silsilesinin hâdis ve dolayısıyla cisim olmayan bir fâilde durması gerekecektir. Böylece kelâmcılar, bir ilk fâil düşüncesine ulaşırlar ve eserden müessire gidiş yoluyla bu ilk fâilin sıfatlarını ve bu sıfatların mahiyetini tespit ederler. Eserden müessire gidişin doğru olması için de iki yol izlerler: Birincisi, cisimlerde hudûsa delâlet özelliklerin zıddını alma yoluyla. Kelâmcılar bu ilkeyi, “Hâdisler, kendilerinin zıddına delâlet eder” sözüyle ifade ederler. Cüveynî'nin yukarıda aktarılan tartışmalarında bu ilke, hulfi kıyasın ilk yarısına tekabül eder. Çünkü bu ilke, aynı zamanda Tanrı'da varsaydığımızda Tanrı'nın ilk fâil oluşuyla çelişen ve imkânsız bir sonuca götüren özelliklerin Tanrı'dan olumsuzlanması demektir. Bunlar, söz gelimi istiğna gibi olumsuz sıfatları oluştururlar. İkincisi ise Tanrı'da yok saydığımızda O'ndan herhangi bir fiilin çıkmasını imkânsız hâle getiren sıfatlardır. Bunlar, olumlu olup eserin müessire doğrudan delâletinin olduğu sıfatlardır. Cisimlerde bulunan bu sıfatlardan Tanrı'ya geçilmesini mümkün kılan şey ise onların kaynağının cisimlik olmamasıdır. Tanrı'da bulunduğu düşünülen sıfatların mahiyeti ise bir sıfatın yine cisimlikten bağımsız olarak kendinde nasıl olması gerektiği araştırmasından çıkarılmaktadır. Duyulur anlamlara çok bağımlı olan bu araştırma, kelâmcıların en çok ihtilaf ettiği meseleleri kapsar. Cüveynî'nin hulfi kıyasının diğer yarısına tekabül eden sıfatlar da bunlardır. O hâlde kelâmcılara göre Tanrı hakkındaki bilgilerimiz, Meşşâî felsefede varlık ve illet kavramından çıkarılmasına benzer şekilde, varlık ve fâillik kavramlarından hareketle elde edilmektedir. Kısaca arz edilen bu çerçeve, kelâmı yalnızca bir nas yorumu olarak icra etmekten ibaret gören akımların dışında, bütün farklılıklarıyla kelâmî düşüncenin ana çatısını oluşturur. İşte Cüveynî'nin hakikat, tanım, illet ve şart birliğini reddetmesine rağmen kelâmî görüşlere sahip olabilmesinin nedeni budur. Onun maksadı, önceki kelâmcıların vardığı sonuçların yanlışlığını ortaya koymak değildir; bilakis bu sonuçların, söz konusu yollarla elde



edilmediğini ve hulfi kıyasta toplayabileceğimiz tümdengelimsel bir yöntemin sonucu olduğunu ispatlamaktır. Doğal olarak Cüveynî'nin yöntem eleştirileri, önceki kelâmcıların tümdengelimi ölçütüne vurulduğunda, elenen görüşlerini belirginleştirmeyi amaçlamaktadır. Nitekim Cüveynî'den sonra Gazzâlî ile başlayan süreç, amacın gerçekleşme serüveni olarak gelişecektir.

### Sonuç

Cüveynî öncesi Eş'arî kelâmcılar, şâhitle gâibe istidlâl yöntemini tümdengelim dayanak oluşturacak bir genel anlam tespitiyle uygulamayı amaçlamışlardır. Bu uygulama, aslın hükmünün fer'e taşınmadan ve tikelden tikele geçişten ibaret olan fikhî kıyastan esasta farklıdır. Çünkü şâhitle gâibe istidlâlde asıl olarak kabul edilen şey tikel bir durum değil, tikellerden soyutlamayla çıkarılan tümel bir anlamdır. Bu tümel anlam, şâhitte soyutlamaya esas teşkil eden verileri de tikel hâle getirmektedir. Bu nedenle şâhitle gâibe istidlâl yönteminin esasta bir temsil olduğu iddiası ne kelâmcıların kendi yöntemleri hakkındaki kanaatleriyle uyuşur ne de ortaya koydukları metafiziğe ilişkin kesinlik iddiasıyla uyuşur.<sup>44</sup> Cüveynî'nin aklın sınırlarına ilişkin kuşkulardan hareket eden ve Meşşâî felsefeden önemli ölçüde beslendiği anlaşılan yaklaşımı ise esas itibarıyla hakikat ve illet birliği düşüncesinin reddine dayanmaktadır. Bu nedenle Cüveynî metafizik meselelerde yalnızca imkânsız bir sonuca yol açacak şıkların elenmesi yöntemini kullanmaktadır. Cüveynî'nin eleştirilerinin yansımaları, başta talebesi Gazzâlî'nin *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*'inde olmak üzere, Fahreddin er-Râzî etkisiyle şekillenen müteahhirîn dönemi kelâm eserlerinde yöntem tartışmalarını yeniden canlandırmış<sup>45</sup> ve önceki kelâmcıların kullandığı yöntemlerin esaslı bir sorgulamasını doğurmuştur. Bu sorgulamaların metafiziğe en önemli yansımaları, özellikle Fahreddin er-Râzî'yle birlikte kelâmın çatısını oluşturan kavramlardan hudûs ve kıdem kavramlarının yerini önemli ölçüde İbn Sînâ'nın geliştirdiği hâliyle imkân ve vücûb kavramlarına bırakması olmuştur. Ayrıca bu süreçte kelâm ilminin pek çok meselesine ait delillerin yeniden kurulması gerekmiştir.

44 Bu sebeple kelâmcıların gâibin şâhide kıyası yöntemiyle elde ettikleri bilgileri, Câbirî'nin dediği gibi, zandan ayırtırmak amacıyla ilim olarak görseler bile, felsefedeki kesinlik anlamıyla ilim olarak görmediklerini düşünmek; üstelik bunu nazar ile nazar sonucunda oluşan bilgi arasında illiyet bağı kurmadıklarına dayandırmak kelâmı hiç anlamamak olur. Câbirî'nin sözleri için bk. *Arap-İslâm Aklının Yapısı*, s. 190, 289-90.

45 bk. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, nşr. İbrahim Agâh Çubukçu ve Hüseyin Atay (Ankara: Nur Matbaası, 1962), s. 15-18. Fahreddin er-Râzî, Adudüddin el-İcî ve Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin eleştirileri için bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf fi ilmi'l-kelâm* (Bulak: Matbaatü's-saâde, 1907), II, 21-36.