

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2022 • 233-249

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1096943

EBÜ'L-MUİN EN-NESEFÎ'NİN ŞÂHİTLE GÂİBE İSTİDLÂL YÖNTEMİNE YAKLAŞIMI

The Approach of Abū'l-Mu'în al-Nasafî to the Method of al-Istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâ'ib

Numan KARAGÖZ

Öğr. Gör. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Bölümü, Şanlıurfa, Türkiye

Dr. Lecturer, Harran University Faculty of Theology, Department of Basic Islamic
Sciences, Şanlıurfa, Turkey

numan.karagoz@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1207-8070>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 01.04.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 15.06.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2022

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Numan Karagöz)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

EBÜ'L-MUÎN EN-NESEFÎ'NİN ŞÂHİTLE GÂİBE İSTİDLÂL YÖNTEMİNE YAKLAŞIMI

The Approach of Abū'l-Mu'în al-Nasafî to the Method of al-Istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâ'ib

Öz

Şâhid ile gâibe istidlâl, mütekaddimîn kelâmının temel yöntemi olarak, Mu'tezile, Mâtürîdî ve Eş'arî kelâmcılar tarafından farklı yoğunluklarda kullanılmıştır. Mâhiyeti, bilgisel değeri ve kelâmda kullanılmaya elverişli olup olmaması gibi farklı açılardan tartışılabilen bu yöntem hakkında kelâmcıların nasıl bir tutum sergilediği önemlidir. Neseî, Mâtürîdî ekolde, sistematik ve metodik üslubuyla temayüz etmiş büyük bir kelâmcıdır. Maharetle kullandığı semantik metodu üzerine farklı çalışmalar yapılmıştır. Ancak şâhid ile gâibe istidlâl metoduna yaklaşımı, müstakil bir çalışmaya konu olmamıştır. Neseî'nin yöneme yaklaşımının ayırt edici özellikleri şunlardır: Neseî yöntemi analogi seviyesinden, ta'lîl/burhânî kıyâs seviyesine yükseltmeye çalışmıştır. İkinci olarak, söz konusu yöntemi teoride kabul etmiş, bazı görüşlerini desteklemek için yöneme başvurmuş ancak ağırlıklı olarak muhalifleriyle yaptığı tartışmalarda yöntemi gündeme getirmiş ve adeta onların hatalı görüşlerinin temeli olarak, bu yöntemi yanlış kullanmalarını göstermeye çalışmıştır. Ayrıca o, yöntemi bazen "muhdesâtın sıfatlara delâleti" gibi farklı isimlerle kullanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Şâhid ile Gâibe İstidlâl, Ebü'l-Muîn en-Neseî.

Abstract

Method of al-istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâ'ib has been used in different intensities by Mu'tazilî, Mâtürîdî and Aşh'arî theologians (mutakallimûn) as the basic method of mutaqqaddimûn's (predecessors) theology. It is significant what kind of attitude the theologians have about this method, which has been discussed on different perspectives such as its nature, informational value and whether it is suitable for use in theology. al-Nasafî was a great theologian who had been distinguished with his systematic and methodical Uşûl in al-Mâtürîdiyya. There have been different studies on the semantic method that he used masterfully. However, there is no study which is only interested in his approach to method of the istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâ'ib. The distinctive features of al-Nasafî's approach to this method are as follows: al-Nasafî tried to raise the method from the level of analogy to the level of ta'lîl/al-Ķiyâs al-burhânî (syllogizm). He accepted the method in theory and resorted it to support his ideas. At the same time, al-Nasafî mainly applied to the method in his discussions with the opponents and tried to show their misuse of this method as the main reason for their erroneous views. He sometimes mentioned about the method with different name, such as Dalâla al-muhdathât 'alâ al-şifât.

Keywords: 'Ilm al-Kalâm, al-Istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâ'ib, Abū'l-Mu'în al-Nasafî.

GİRİŞ

Şâhid ile gâibe istidlâl, mütekaddimîn dönemi kelâmının en tartışmalı konularının başında gelir. Kâdî Abdülcebbâr'a (ö. 415/1025) göre insanların çoğu, bu yöntemi doğru bir şekilde kullanamadıkları için dalâlete düşmüşlerdir.¹ Ancak yöntemi doğru kullanmanın ölçütleri konusunda kelâmcılar arasında bir uzlaşma bulunmamaktadır. Hatta yöntemin ne tür bir istidlâl olduğu, hangi alanlarda kullanılabileceği ve bilgisel değeri bile tartışmalıdır. Yöntemi kullanan Mu'tezile, Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye kelâmcıları, birbirlerini yöntemi yanlış kullanmakla eleştirmişlerdir.² Cüveynî, (ö. 478/1085) ile başlayan süreçte ise Eş'arî kelâmcıları yöntemi bütünüyle eleştirmiş ve terk etmişlerdir.³

Yöntemle ilgili mezkûr belirsizlikler, yöntem hakkında genel değerlendirmeler yapmayı zorlaştırmaktadır. Mesela bu yöntemin çıkarım türlerinden hangisine (tümdengelim, tümevarım, analogi) girdiği, kelâmın hangi alanlarında ve ne sıklıkta kullanıldığı, yöntemi kullanmanın meşru olup olmadığı veya kullanılmasının caiz ve sakıncalı olduğu konuların neler olduğu gibi hususları tespit ve ifade edebilmek, ancak belli dönemler ve kelâmcılar çerçevesinde olabilmektedir. Dolayısıyla şâhid ile gâibe istidlâl yöntemi üzerine konuşurken tek tek kelâmcılara, kelâm ekollerine ve kelâm dönemlerine göre değerlendirmeler yapmak, genelleme ve indirgemelerden kaçınmak gerekir.

Biz makalemizde Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115), bu yöntemi nasıl algıladığı, kullandığı ve hangi yönlerden eleştirdiği hususlarını ele alacağız. Amacımız, çok tartışmalı olan ve her kelâmcının meseleye bakışının önemli olduğu bu hususta, Nesefî'nin yaklaşımını ortaya koymaktır. Nesefî, Mâtürîdî ekolünde, İmam Mâtürîdî'den (ö. 333/944) sonraki en büyük kelâmcı olarak kabul edilen, kendine has metodu, üslûbu, birikimi ve özellikle de takip ettiği semantik metoduyla tebârüz etmiş bir şahsiyettir.⁴ Nesefî'nin semantik metoduyla ilgili bir çalışma yapılmıştır.⁵ Ancak bu çalışmada Nesefî'nin semantik metodu dışında kullandığı istidlâl yöntemleri ele alınmamıştır. Şâhid ile gâibe istidlâl üzerine yapılmış müstakil çalışmalarda da Nesefî'nin yöntemle ilgili yaklaşımları detaylı olarak incelenmemiştir.

Çalışmamızda, Nesefî'nin şâhid ile gâibe istidlâl yöntemine yaklaşımı "*Tebşiratu'l-edille*"⁶ çerçevesinde incelenmiştir. İlk olarak Nesefî'den önceki kelâmcıların, özellikle İmam Mâtürîdî ve İmam Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) yöntemle ilgili yaklaşımları ele alınmıştır. Bu bölümde Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Cüveynî'nin (ö. 478/1085) görüşlerine de kısaca temas edilmiştir. Daha sonra Nesefî'nin yöntemle ilgili kullandığı ilkeler, "*Tebşira*" adlı eseri taranarak tespit edilmiştir. Tespit edilen ilkeler ışığında, Nesefî'nin hasımlarıyla yaptığı tartışmalarda bu yöntemi nasıl kullandığı ve hasımlarına yöntemin hatalı kullanılması çerçevesinde yönelttiği eleştirilere yer verilmiştir. Sonuç bölümünde ise, Nesefî'nin yöntemle yaklaşımıyla ilgili ulaşılan tespitler serdedilmiştir.

¹ Ali b. Abdullah b. Atiyye İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fî'l-muhît bi't-teklîf* (Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâsûlîkiyye, 1965), 1/165.

² Hikmet Yağlı Mavil, *Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Kelâm Sistemi ve Kaynakları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 92.

³ Müteahhir Eş'arî kelâmcıların yöntemle yaklaşımları için bk. Hasan eş-Şâfiî, *el-Âmidî ve âruhu'l-kelâmiyye* (Kahire: Dârü's-Selâm, 1998), 141-148.

⁴ Hüseyin Atay, *Tebşira tahkikinin girişinde konuyla ilgili geniş açıklamalar yapmaktadır*. Bk. Meymûn b. Muhammed Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratu'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1/16 vd.

⁵ Hüseyin Sabri Erdem, *Tabsire'ye Semantik Yaklaşım* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1988).

⁶ Diğer kelâm eserleri olan *Bahru'l-Kelâm ve et-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd* muhtasar eserlerdir. Nesefî bu eserlerinde konuları ve delilleri kısaca verir, tartışmalara girse bile ayrıntılardan kaçınır. Dolayısıyla bu eserlerde şâhid ile gâibe istidlâl hakkında fazla bir veri bulunmamaktadır.

1. ŞAHİD İLE GÂİBE İSTİDLÂL YÖNTEMİNE GENEL BİR BAKIŞ

Şâhid kelimesi sözlükte delil ve tanık;⁷ gâib görünmeyen, gizli, saklı şey;⁸ istidlâl ise delil istemek ve delil göstermek anlamlarında kullanılır.⁹ Şâhid ile gâibe istidlâlin bir terim olarak ne ifade ettiği, yukarıda da belirttiğimiz üzere tartışmalıdır. Dolayısıyla burada yöntemin tanımı, yapısı, özellikleri ve çeşitleri hakkında ayrıntılı bilgiler vermeyeceğiz.¹⁰ Ancak Neseff'nin yaklaşımını tebarüz ettirebilmek amacıyla selefi ve çağdaşı olan bazı kelâmcıların yöntemi nasıl algıladıkları, tanımladıkları ve hangi alanlarda kullandıklarına değineceğiz.

İmam Mâtürîdî, “şahidin delâleti olmaksızın gâibi bilmenin bir yolu ve imkânı yoktur”¹¹ diyerek, yöntemin kelâmdaki önemine işaret eder; Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve âhiret hayatı gibi pek çok konuda bu yöntemi kullanır.¹² İmam Eş'arî de “Allah'ı [bu dünyada/şâhitte] bilmenin yolu iktisap, ayetlerine nazar, filleriyle istidlâldir. Âhirette ise zorunlu olarak bilinecektir”¹³ diyerek, aynı noktayı vurgular. Ona göre, Allah'ı tanımaya götüren nazar ve istidlâli bilmek, ibadetlerin aslıdır. İstidlâl bilgisinden sonra ise, Allah'ı ve sıfatlarını bilmek gerekir¹⁴ ve Allah'ın sıfatlarına dair bilgi de yine fillerin delâletiyle mümkündür.¹⁵

Şâhid ile gâibe istidlâl yönteminin, her iki imamın da kelâm sisteminde merkezî bir öneme sahip olduğu, yukarıdaki alıntılarda açıkça görülmektedir. Yöntemin önemi, bu iki imamı takip eden diğer kelâmcılarda da görülmektedir. Eş'arîlerden Bâkîllânî (ö. 403/1013), istidlâl türleri arasında bu yöntemeye yer verir.¹⁶ Cüveynî (ö. 478/1085) ise, “*el-Burhân*” adlı fıkıh usûlü eserinde eleştirip reddedeceği bu yöntemi, kelâma dair yazdığı “*el-İrşâd, eş-Şâmil ve Lûma'u'l-edille*” adlı eserlerinde kullanmaktadır.¹⁷ Şâhid ile gâibe istidlâl yöntemi, İmam Mâtürîdî'den sonra gelen Mâtürîdî kelâmcılar tarafından da kullanılmıştır. Ancak bu kullanım, İmam Mâtürîdî'de olduğu kadar yoğun değildir.¹⁸ Yöntem, Mâtürîdî ve Eş'arî kelâmcıların yanı sıra, Mu'tezile kelâmcıları tarafından da kullanılmıştır.¹⁹ Hatta çoğu araştırmacıya göre, yöntemi ilk defa ve en yoğun şekilde kullananlar Mu'tezile kelâmcılarıdır.²⁰

⁷ Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2008), 896; Zeyneddîn Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdülkadir er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, thk. Hamza Fethullah (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 349; Kadir Güneş, *el-Mu'cem Arabî-Türkî* (İstanbul: Mektep Yayınları, 2011), 647-648.

⁸ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, 1211; Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, 485; Güneş, *el-Mu'cem Arabî-Türkî*, 868.

⁹ Komisyon, *el-Müncid fi'l-lugati ve'l-a'lâm* (Beyrut: Dârü'l-Meşrîk, 1992), 220.

¹⁰ Bu konuda geniş bilgi için bk. Hulusi Arslan, “Tanrı Hakkında Konuşmanın Kelâmî Bir Metodu Olarak el-İstidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib (Kadı Abdülcebbâr Örneği)”, *Tabula Rasa* 9 (2003), 65-85; Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıki Yapısı-İlk Dönem Sünni Kelâm Örneği* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001); Ömer Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 1-26; Ahmet Erkol, “Kelâm İlminde 'Kıyâsu'l-Gâib Ala's-Şâhid' Metodunun Kullanımı”, *EKEV Akademi Dergisi* 20 (Yaz 2004), 157-176; Nail Karagöz, “Mâtürîdî'de ‘Şâhidin Gâibe Delâleti’ Metodu”, *Kader* 17/2 (31 Aralık 2019), 321-347.

¹¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Beyrut: Dâr'u-Sâdir, ts.), 91.

¹² Tahir Uluç, *İmâm Mâtürîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 99.

¹³ Ebû Bekir Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Haseni'l-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrîk, 1987), 15.

¹⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 190.

¹⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 41.

¹⁶ Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, thk. Ritşard Yusuf Mekârisî el-Yesûî (Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1957), 11-13; Mavil, *Eş'arî'nin Kelâm Sistemi*, 83.

¹⁷ Cüveynî'nin bu yaklaşımı, bazı araştırmacılar tarafından fikrî bir merhale olarak değerlendirilirken, bu durumu bir çelişki olarak görenler de vardır. Ayrıntılı bilgi için bk. Hasan el-Hattâf, “Kıyâsu'l-gâib 'ale's-şâhid ve devruhü fi tekvîni'l-'akli'l-i'tizâli”, *el-Fikru'l-İslâmiyyü'l-Mu'âsir* 11/44 (2006), 127; Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi”, 2007, 11-12.

¹⁸ Yöntemin Mâtürîdîlerde kullanımına örnek olarak bk. Ebû'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003), 20, 27; Ebû İshak İbrahim b. İsmail es-Saffâr, *Telhisu'l-edille li-kavâ'id-i't-tevhîd*, thk. Angelika Brodersen (Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye, 2011), 1/186.

¹⁹ Kâdî Abdülcebbâr şâhitle gâibe istidlâlin tanımını “sadece şâhide binâ edilmek suretiyle hakkında bilgi sahibi olabileceğimiz gâip hakkında yapılan istidlâl” şeklinde verir ve dört sureti olduğunu belirtir. 1. Delâlette ortaklık. 2. İlette ortaklık. 3. İlet yerine geçende ortaklık. 4. İlet veya illet yerine geçen bir şey olmamakla beraber, gâibin,

Yukarıda zikredilen önemine rağmen, şâhid ile gâibe istidlâl yönteminin mahiyeti her zaman tartışmalı olmuştur. Bu terkipte geçen şâhid ve gâib kavramlarıyla ne kastedildiği, yine terkipte geçen istidlâl'in ne tür bir istidlâl olduğu, yöntemin bir kıyas olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı gibi hususlar tartışılmıştır. Aşağıda bu kavramlarla ilgili olarak, Neseffî'nin selefleri olan ve onun yöntemle ilgili yaklaşımını etkilediğini düşündüğümüz İmam Mâtürîdî ve İmam Eş'arî'nin açıklamaları ele alınacaktır.

İmam Mâtürîdî, “İşte Allah; gayb ve şehâdeti bilen, azîz ve rahîm olandır”²¹ âyet-i kerîmesinde geçen gayp kelimesini “olmuş-bitmiş, geçmişte kalmış şey; insanların yaşamlarını sürdürmelerini sağlayan ancak kendilerinin görüp idrak edemedikleri yiyecek, içecek ve gıdalardaki gizli faydalar; işitme, görme ve akledip fehmetme gibi ameliyelerin mahiyeti ve bunların hangi manalarla kaim olduğu gibi hususlar olarak tefsir eder. Şehâdeti ise, “*şu an mevcut olup meydana gelmiş olan, eşyada herkes tarafından gözlemlenebilen açık/zâhir yararlar*” şeklinde açıklar.²² Bu tefsirlere dayanarak İmam Mâtürîdî'nin gâip ve şâhidi, sözlük manalarına uygun biçimde, gizli açık her şey anlamında kullandığını söyleyebiliriz.

İmam Mâtürîdî, şâhid ile gâibe istidlâlî; bir şeyin, kendisinden farklı olan başka bir şeye delil olması şeklinde anlar ve “*bir şey ancak kendi benzerine delil olur*” diyerek hâdis varlığın kadîm varlığa delâletini reddeden dehrîleri eleştirir.²³ Mesela, âlemin muhtaç olma, zorunluluklar, zayıflık, değişkenlik, azalıp çoğalma, ortaya çıkma ve yok olma gibi özelliklere sahip olmasının, onun kendi başına/otonom bir varlık olamayacağına ve bu özelliklerin aksine sahip olan bir varlık tarafından meydana getirilmiş olmasının zorunluluğuna delâlet ettiğini²⁴ söyleyerek, şâhid (bu örnekte âlem) ile gâib (bu örnekte âlemin yaratıcısı) arasında bir istidlâl yapar. Dolayısıyla onun, bu yöntemi bir eserden müessire gitme/innî istidlâl²⁵ olarak kullandığı söylenebilir.²⁶

İmam Mâtürîdî yöntemi, “*misle delâlet*” şeklinde de belli şartlar altında kabul ettiğini ifade etmektedir.²⁷ Bu “*misle delâlet*” tabirini kıyas/analoji şeklinde yorumlamak mümkündür. Ancak İmam Mâtürîdî'nin yöntemle ilgili genel yaklaşımı, yukarıda da belirtildiği üzere istidlâl (eserden müessire gitmek) şeklindedir.²⁸

İmam Eş'arî, şâhidi “*duyu organları ve aklın bedâheti ile bilinen zorunlu bilgiler*”, gâibi, “*duyu organları ve aklın bedâhetiyle bilinmesi mümkün olmayan şey*”, istidlâlî ise, “*delili çekip çıkarmak, çıkarım yapmak, düşünmek, tefekkür etmek*”²⁹ şeklinde açıklar. O, “*istidlâl*” ile “*şâhid ile gâibe istidlâlî*” aynı anlamda kullanır. Bu durumda şâhid ile gâibe istidlâl, genel manada zihnin işlemesi ve çıkarım yapması anlamına gelir.³⁰ Fakat Eş'arî istidlâlî bir kıyas olarak da düşünür.

şâhitteki hükme daha ziyade layık olması şeklinde yapılan kıyas. Geniş bilgi için bk. İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, 1/165.

²⁰ Hattâf, “*Kiyâsu'l-gâib ale's-şâhid*”, 91; Türker, “Bir Tümdengelime Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi”, 2007, 1.

²¹ Secde 32/6.

²² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (İstanbul: Dârü'l-Mîzân, 2007), XI: 269.

²³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 92-94.

²⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 77-79, 83-85, 92-94.

²⁵ İstidlâl eserden müessire ve mâlûlden illete gitmek şeklinde olabileceği gibi, bunun tersi de olabilir. İlkine innî istidlâl, ikincisine ise limmî istidlâl denir. Bk. Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsûat'ü-keşşâfi-istilâhâti'l-fünûn'i ve'l-ulûm*, çev. Abdullah el-Hâlidî - Tahk. Ali Dahrec (Beyrut: Mektebet'ü-Lübnân Nâşirûn, 1996), 1/324.

²⁶ Tahir Uluç, “Mâtürîdî Düşüncesinde Şâhidin Gâibe Delâleti” Argümanı”, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen- Ek-i*, ed. Recep Alpyağılı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 432.

²⁷ İmam Mâtürîdî, şâhidin, kendi benzeri olan gâibe delil olması için, bu ikisinin keyfiyetlerinin biliniyor olmasını şart koşar. Mesela, şâhit/göz önünde bulunan ateş, gâip/görmediğimiz bir ateşe delil olur, yani görmediğimiz ateşin, gördüğümüz ateşle aynı özelliklere sahip olduğuna delalet eder, demektir. Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 93.

²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 92-94; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Binyetü'l-akl'l-Arabî* (Beyrut: Merkez Dirâsât el-Vahde el-Arabiyye, 2009), 154; Şâhid ile gâibe istidlâl'in bir kıyas olarak değerlendirilmemesi gerektiğini diğer Mâtürîdî kelâmcılar da vurgulamışlardır. Örnek olarak bk. Saffâr, *Telhisu'l-edille*, 1/183.

²⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 285-286.

³⁰ Türker, “Bir Tümdengelime Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi”, 2007, 3; Mavil, *Eş'arî'nin Kelâm Sistemi*, 348.

Ona göre istidlâl yapan kişi, bildikleriyle bilmediklerini karşılaştırır ve benzer olanlar hakkında aynı hükmü verir.³¹ Görüldüğü gibi bu tanımda istidlâl, kıyas şeklinde açıklanmıştır.

İmam Eş'arî şâhid ile gâibe istidlâli "*bir şeyin, kendisinden farklı olana/hilâf delâleti*" şeklinde ele alır ve "*birleşğin/müellef, onu birleştirene/müellif; şekillendirilmiş şeyin/musavver, onu şekillendirene/musavvir ve meydana getirilmiş şeyin/muhdes, onu meydana getirene/muhdis delâletinde olduğu gibi, gâipte bir şeyin varlığına delalet eden şey, o şeyin muhalifidir*"³² der ve yöntemi, Allah'ın varlığı ve sıfatlarını ispat hususunda kullanır.³³ Mesela, Allah'ın varlığını ispat sadedinde bir pamuğun ipliğe dönüşmesi veya bir kumaşın dokunması gibi basit şeylerin bile kendi kendine olamayacağını, böyle bir iddiada bulunmanın akıl dışı olduğunu belirtir ve bütün bu süreçleri yaratan ve yöneten bir varlığın/Sânî' bulunduğu sonucuna ulaşır.³⁴ Ona göre, âlem ve cisimlerin failsiz olarak meydana gelmesi, yazının yazarsız olarak meydana gelmesinden daha uzak bir ihtimal değildir.³⁵ Görüldüğü gibi burada şâhid ile gâibe istidlâl yöntemi, fiilin faile delâleti çerçevesinde kullanılmıştır.³⁶ İmam Eş'arî Allah'ın ilim, irade, kudret ve hayat sıfatlarını da fiillerin delâleti ile ispatlar.³⁷ Mesela, hikmetli fiillerin ancak bilen/âlim bir varlıktan meydana gelebileceğinden hareketle Allah'ın âlim olduğuna; âciz ve ölüden bir fiil sâdir olmasının imkânsızlığından da Allah'ın kudret ve hayat sıfatlarına istidlâl eder.³⁸ İmam Eş'arî bu istidlâli, "*bilgiye ulaşma yolu aynı olanlar arasında yapılan istidlâl*" şeklinde açıklamaktadır. Yani, şâhitte/içinde yaşadığımız ve gözlemlediğimiz âlemde bir varlığın ilim, kudret vb. sıfatlara sahip olduğunu onun eylemlerinden anladığımız gibi, kadîm zatın da fiillerinden hareketle sıfatlarına istidlâl ederiz,³⁹ demektedir.

Görüldüğü gibi burada İmam Eş'arî, İmam Mâtürîdî gibi yöntemi innî istidlâl çerçevesinde kullanmaktadır. Ancak İmam Eş'arî, İmam Mâtürîdî'den farklı olarak, asıl ağırlığını şâhid ile gâibe istidlâlin diğer formu olan kıyasa verir. İmam Eş'arî istidlâlin bu formunu şöyle tanımlar: "*Bir şey şâhitte, bir illetten dolayı bir vasıfla nitelendirilse, aynı illete sahip olan gâip de aynı vasıfla nitelendirilmelidir.*"⁴⁰ Mesela, hareketli bir cisme "*hareketli/müteharrik*" sıfatını vermemizin nedeni, cismin sahip olduğu hareket arazıdır. Görüp gözlemlediğimiz tüm hareketli cisimler, hareketli vasfını bu sebepten dolayı almışlardır. Buradan hareketle, gözlemimizin dışında kalan/gâip ve aynı illete, yani hareket arazına sahip olan tüm cisimlere müteharrik sıfatını veririz. İmam Eş'arî Allah'ın ilim sıfatına sahip oluşunu da bu istidlâl ile temellendirir⁴¹ ve şâhitte ilim sahibine âlim denilir, Allah da âlim olduğuna göre, o da ilim sıfatına sahiptir;⁴² çünkü "*biz, iki şeyin manası bir, illetleri müttefik ve aynı şeye sahip olurlarsa, şâhid ile gâibe hükmeder, onun hükmünü ona veririz*"⁴³ der.

Görüldüğü gibi İmam Eş'arî şâhid ile gâibe istidlâlin bu formunu kıyas şeklinde tertip etmektedir. Buna göre şâhid kıyastaki asıl, gâib ise fer'e karşılık gelmektedir.⁴⁴ Kıyasın netice

³¹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 14.

³² İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 310.

³³ İmâm Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, thk. Hamûde Garâbe (Matbaatu Mısır Şerike Müsâhime Mısriyye, 1955), 17-19, 24-25; Mavil, *Eş'arî'nin Kelâm Sistemi*, 90; Ancak burada şu hususa dikkat çekmek gerekir ki, Eş'arî Allah'ın bütün sıfatlarını değil, fiillerinin delâletiyle bilinen hayat, ilim, kudret ve irâde gibi sıfatları bu yöntemle; konuşma, görme, işitme gibi diğer bazı sıfatları ise tenzih ilkesinden hareketle ispatlar. Bk. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 41.

³⁴ Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, 17-19.

³⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 287-288.

³⁶ Bir şeyin, kendinden farklı olana/hilâf delâleti, genellikle fiilin failine ve mâlûlün illetine delâleti şeklinde anlaşılır. Örnek olarak bk. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 20; Saffâr, *Telhîsu'l-edille*, 1/186.

³⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 41.

³⁸ Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, 24-25.

³⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 287.

⁴⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 288.

⁴¹ İmam Eş'arî Allah'ın âlim, kâdir ve hay oluşunu, yukarıda da geçtiği gibi, fiillerin delâleti ile ispatlar. Burada ise, Allah'ın ilim sıfatı ile âlim, kudret ile kâdir ve hayat ile hay oluşu üzerinde durulmaktadır. Bu ikisi birbirine karıştırılmamalıdır.

⁴² İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 288-289.

⁴³ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 290.

⁴⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 286.

vermesi için ortak bir illet olması gerekir ki, bu illet İmam Eş'arî tarafından had ve hakikat birliği⁴⁵ ve tevkîf/isimlendirme⁴⁶ olarak belirlenir.⁴⁷ Ayrıca kıyasın ittîrâd ve in'ikâs⁴⁸ şartlarını haiz olması da gerekir. Ancak İmam Eş'arî'ye göre, illetin sıhhat alameti olarak tard ve aks şart olmakla beraber yeterli değildir. Ayrıca illetin hükme taalluku olduğu, onu celbettiği, hüküm üzerinde müessir olduğu da bilinmelidir. Zira tard ve aksin bulunup da illetin bulunmadığı durumlar da vardır.⁴⁹ İmam Eş'arî bu ilkelere göre kelâmî görüşlerini temellendirdiği gibi, muhalif ve hasımlarını da yine bu ilkeler çerçevesinde eleştirmiştir.

Nesefî'ye geçmeden önce kısaca Bâkîllânî ve Cüveynî'nin yöneme yaklaşımlarına değinmek istiyoruz. Zira Bâkîllânî hem Nesefî'nin selefi olması, hem de Eş'arî'nin görüşlerini sistemleştirmesi ve muhtemelen Nesefî'nin de üzerinde bazı etkilere sahip olması nedeniyle önemlidir. Cüveynî ise, Nesefî'nin çağdaşıdır ve şâhid ile gâibe istidlâl yaklaşımı ile kendisinden sonrakilerin öncüsü olmuştur.

Bâkîllânî yaratıcının ispatı için, kendisinden önceki kelâmcılar gibi âlemin bir yaratıcıya muhtaç oluşu ve fiilsiz failin olamayacağı şeklinde istidlâller yapar,⁵⁰ Allah'ın âlim, kâdir ve hay oluşunu da aynı şekilde aklın bir zorunluluğu olarak ispat eder⁵¹ ancak bunu şâhid ile gâibe istidlâl şeklinde adlandırmaz. İstidlâl türlerinden birisi olarak zikrettiği şâhid ile gâibe istidlâl ise, İmam Eş'arî'nin kıyas formu olarak yukarıda aktarılan tanımına benzer şekilde tanımlar ve ilim, kudret gibi sıfatların ispatı bağlamında değerlendirir.⁵²

Cüveynî'nin eleştirileri, şâhid ile gâibe istidlâl yöntemi için bir dönüm noktası olarak değerlendirilebilir.⁵³ O, öncelikle şâhid ile gâibi, aralarında hiçbir ortak nokta (câmi'/birleştirici) olmaksızın kıyaslamayı eleştirir ve bu tür bir istidlâlin bütün kelâmcıların ittifakıyla batıl olduğunu belirtir. Ardından şâhid ve gâib arasında illet, hakikat, şart ve delil şeklinde dört câmi'/birleştirici olduğundan bahseder ve bunlarla ilgili eleştirilerini sıralar. Ona göre illet bir birleştirici/câmi' olamaz. Çünkü illet ve mâlûl diye bir şey yoktur. Hakikat de birleştirici olamaz. Çünkü şâhid ile gâibin hakikatleri farklıdır. Cüveynî her iki câmi'i de "aşlı yoktur" diyerek reddeder. Şart ve delil câmi'leri için "aşlı yoktur" ifadesini kullanmaz. Ancak "eğer gâip hakkında bir delil varsa, şâhidi zikretmenin bir etkisi yoktur; delil yoksa şâhidi zikretmenin bir anlamı yoktur" diyerek, bu iki câmi'i de gereksiz sayar.⁵⁴ Böylece mütekaddimîn kelâmının ana istidlâl yöntemi olarak kabul edilen⁵⁵ şâhid ile gâibe istidlâlin tüm formları Cüveynî tarafından eleştirilir. Cüveynî'nin bu tutumu, kendisinden sonra gelen Eş'arî kelâmcıların yöneme yaklaşımları hususunda belirleyici olmuştur.⁵⁶

⁴⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 289, 304.

⁴⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 291.

⁴⁷ Ömer Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 7.

⁴⁸ İttîrâd ve in'ikâs veya tard ve aks tanımların sıhhat şartı olarak gereklidir. Buna göre tanımın/had bulunduğu her halükârda tanımlanan/mahdut da bulunmalı ki, buna tard veya ittîrâd denir ve bulunmadığı durumlarda da bulunmamalıdır ki, buna da in'ikâs veya aks denir. Eş'arî'nin bu kavramları kullanmasından, istidlâlin bu formunu bir tanımlama faaliyeti olarak gördüğü sonucu çıkartılabilir. Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî, *Mu'cemüt-t-Târîfât* (Kahire: Dârü'l-Fazîle, ts.), 119, 129.

⁴⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 303.

⁵⁰ Bâkîllânî, *Temhîdü'l-evâil*, 23.

⁵¹ Bu sıfatlara sahip olmamanın aklen muhâl olduğunu gösterir. Bkz. Bâkîllânî, *Temhîdü'l-evâil*, 26.

⁵² Bâkîllânî, *Temhîdü'l-evâil*, 12.

⁵³ Ömer Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 11; Hattâf, "Kıyâsu'l-gâib 'ale's-şâhid", 127.

⁵⁴ İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Katar: Şeyh Halîfe b. Hamed Âl Sâni, 1978), 1/127-130.

⁵⁵ Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıki Yapısı*, 154.

⁵⁶ Bu konuda Gazzâlî'nin yaklaşımı için bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Mi'yârü'l-ilm fi'l-mantık* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 154 vd; Âmidî'nin eleştirileri için: Hasan eş-Şâfiî, *el-Âmidî ve ârauhu'l-kelebiyye*, 144-148; Râzî'nin eleştirileri için: Hüsnü Turgut, *Fahreddin Râzî'nin Kelam Yöntemi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 198-209.

2. NESEFÎ'DE ŞÂHİD İLE GÂİBE İSTİDLÂLİN İLKELERİ

Nesefî şâhid ile gâibe istidlâli bir yöntem olarak kabul eder, “*şâhid gâibin delilidir*”⁵⁷ der ve bu istidlâlin, riayet edilmesi gereken birtakım sıhhat şartları olduğundan bahseder.⁵⁸ Nesefî bu şartları maddeler halinde zikretmez, fakat eserinin muhtelif yerlerindeki açıklamalarından, bu şartların neler olduğunu anlamak mümkündür.

Öncelikle şâhid ile gâibe istidlâlin iki türünden bahseder:

1. “*Dumanın ateşe ve binanın yapım ustasına delâletinde olduğu gibi, gördüğümüz bir şey, duyu algılarımızın dışında kalan başka bir şeyin varlığını gösterir.*”⁵⁹ Nesefî burada hiçbir ayrıntı vermemektedir. Eserinin başka yerlerinde de bu yöntemle ilgili verdiği bir bilgiye rastlayamadık. Ancak dumanın ateşe veya binanın ustaya delâleti, daha önce İmam Mâtürîdî ve İmam Eş'arî'de de gördüğümüz üzere “*bir şeyin kendinden farklı olana delâleti*” veya “*eserden müessire, mâlûlden illete istidlâl*” çerçevesinde yorumlanabilir.

Bu yorumumuzu destekleyen bir husus, Nesefî'nin Allah'ın varlığını ispat sadedinde kullandığı ifadelerdir. Nesefî âlemin mevcut şekil ve büyüklüğünden farklı olarak tasavvur edilmesinin mümkün olduğunu, muhtemel tüm şekil ve büyüklükler arasında mevcut halinin seçilmiş olmasının ancak bir tercih ve iradeye bağlı olduğunu belirttikten sonra, “*dünyada şahit olunan her binanın bir yapım ustası olduğuna da bu şekilde istidlâl edilir*” der. Ardından, bu delilin fitratlarda yer ettiğini, âlemin kendi kendine, bir Sâni'i olmadan var olduğunu düşünmenin “*kendini bilmezlik*” sayılacağını ifade eder.⁶⁰ Görüldüğü gibi Nesefî, binanın ustaya delâletini, Allah'ın varlığını ispatlama bağlamında kullanmaktadır.

Nesefî bu istidlâl formunu Allah'ın sıfatlarını ispat ederken de kullanmakta, ancak yine şâhid ile gâibe istidlâl dememekte, yöntemi “*muhdesâtın/yaratılmışların veya fiillerin sıfatlara delâleti*” olarak isimlendirmekte ve şöyle açıklamaktadır: “*Bir mef'ûl/nesne faile delâlet ettiği gibi, mutlak haliyle kudrete de delâlet eder. Bu mef'ûlün hikmetli ve özenli oluşu ise, ilme delâlet eder.*”⁶¹ Dolayısıyla Nesefî'ye göre, özenli ve hikmetli bir fiil veya nesne, aynı anda hem faile, hem failin kudret sıfatına, hem de ilim sıfatına delâlet etmektedir. Nesefî buna şâhitten bir örnek verir ve çok değerli bir kumaşın, usta bir dokumacının değil de, dokuma sanatından anlamayan cahil ve âciz birinin elinden çıktığını iddia etmenin ancak ahmaklık veya inatçılıkla açıklanabileceğini belirtir.⁶² Nesefî Allah'ın hayat, ilim ve kudret sıfatlarını da aynı istidlâl formu ile ispatlamaktadır.⁶³ Nesefî'den yaptığımız bu alıntılara dayanarak, Nesefî'nin, Allah'ın varlığı ve sıfatlarını ispat hususunda şâhid ile gâibe istidlâlin innî istidlâl (eserden müessire veya illetten mâlûle istidlâl) formunu kullandığını, ancak bu istidlâli farklı isimlerle andığını iddia edebiliriz.

2. Nesefî şâhid ile gâibe istidlâlin ikinci türünü şöyle tanımlar: “*İki şey arasında kopmaz ve çözülmez bir bağ olduğunu biliriz. Bu iki şeyden hüküm konumunda olanın, diğer şey dışında başka bir şeye izafe edilmesinin mümkün olmadığını görürüz. Sonra delil ile bu iki şeyden birisinin gâip için sabit olduğunu biliriz. Bu durumda, diğer şeyin de sabit oluşunu zorunlu olarak biliriz.*”⁶⁴ Bu tanımda geçen tüm maddeler önemlidir. Bu nedenle sırasıyla her birini açıklayacağız.

Tanımda ilk olarak, “*iki şey arasında kopmaz ve çözülmez bir bağ/taalluk*” olması gerektiği belirtiliyor. Burada kopmaz ve çözülmez/infikâki olmayan bağ ile ittîrâd-in'ikâs ve vücûden ve ademen deverân kastediliyor. Nesefî'nin sıklıkla kullandığı bu kavramlar, bir tanımın sıhhat şartlarını ifade ederler. Mesela cisim, Nesefî tarafından “*parçalardan oluşan*” şeklinde tanımlanır.⁶⁵ Burada cisim olma ve parçalardan oluşma kavramları arasında ittîrâd-in'ikâs

⁵⁷ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, 1/467.

⁵⁸ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, 1/389.

⁵⁹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, 1/285.

⁶⁰ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, 1/105.

⁶¹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, 1/292.

⁶² Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, 1/292-293.

⁶³ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, 1/246-248.

⁶⁴ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, 1/285.

⁶⁵ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, 1/177.

vardır. Yani cisim adını alan her şey, parçalardan oluşmaktadır ve cisim olmayan hiçbir şey, parçalardan oluşmamaktadır. Dolayısıyla her nerede cisim varsa, orada parçalardan oluşma vardır ve cisim olmayan yerde de parçalardan oluşma yoktur. Neseffî'nin vücûden ve ademen deverân ile kastettiği budur.

Tanımda ikinci olarak, “iki şeyden hüküm konumunda olanın, diğer şey dışında başka bir şeye izafe edilmesinin mümkün olmaması” şartı ileri sürüldü. Gerek İmam Eş'arî'nin daha önce aktarılan tanımında, gerekse Neseffî'nin, ona benzer şekilde yaptığı tanımdaki en önemli husus bu maddedir. Çünkü hem Eş'arî, hem de Neseffî'nin vurguladıkları üzere, iki şey arasında bir ilişki/deverân olabilir, buna rağmen bir illet-mâlûl ilişkisi olmayabilir.⁶⁶ İşte iki şey arasında illet-mâlûl ilişkisini sağlayan şey bu maddede açıklanan husustur. Bu maddeyi açıklarken yukarıdaki cisim örneğinden devam edebiliriz. Buna göre, “cisim parçalardan oluşandır” şeklindeki tanımda geçen “parçalardan oluşmak” hükümdür. Neseffî'ye göre, cisme cisim denilmesinin illeti bu hüküm olup, cismin, bunun dışında taşıdığı diğer özellikler hükmün medârı olamaz. Neseffî'ye göre bu sonuca ulaşabilmek için dilin delâletine başvurmak ve sebr⁶⁷ yapmak gerekir. Çünkü dilin muktezâsı/dilsel hükümler şâhitte ve gâipte değişmez.⁶⁸ Neseffî cismin sahip olduğu özellikleri fail olmak, kendi zatıyla kâim olmak, parçalardan müteşekkil olmak ve mevcut olmak şeklinde sıralar, ardından dilsel bir takım analizler yapar ve cismin dilde cisim olarak isimlendirilmesinin temel sebebinin “parçalı bir yapıya sahip olmak” olduğunu tespit eder.⁶⁹

Tanımda geçen üçüncü ve dördüncü maddelerde “delil ile bu iki şeyden birisinin gâip için sabit oluşu” ve “birinin sabit oluşuyla diğer şeyin de zorunlu olarak sübûtu” ele alınmaktadır. Mesela, cisim için yukarıda zikredilen hükümlerden bazıları -fail olmak, kendi zatıyla kâim olmak ve mevcut olmak gibi- akıl veya nakil deliliyle gâip için sabittir. Eğer cismin tanımında bu hükümlerden biri illet olarak kabul edilirse, bu durumda Allah için cisim tabirini kullanmak mümkün olacaktır. Ancak Neseffî bir takım semantik tahliller neticesinde, cismin cisim olarak adlandırılmasının illeti olarak müterekkip/parçalı olmayı tespit etmiştir. Müterekkip olmak ise, gâip için delil ile sabit olmuş hususlardan değildir. Dolayısıyla Allah için cisim tabiri kullanılamaz. Fakat ilim sahibi olmak, Allah için kullanılabilir. Çünkü “âlim” ve “ilim sahibi olmak” kavramları arasında, yukarıdaki tanımda geçen tüm şartlar mevcuttur. Yani, bu iki kavram arasında kopmaz bir taalluk vardır. Her âlim ilim sahibidir ve her ilim sahibi âlimdir. İlim sahibi olmak, âlime âlim denilmesinin illetidir. Bu, semantik yöntemle ortaya konulmuştur. Allah'ın âlim olduğu aklî ve naklî delil ile sabittir. Öyleyse ilim sahibi olduğu da aynı şekilde sabittir.

Neseffî'nin şâhid ile gâibe istidlâl yöntemi üzerine yaptığı açıklamalar bundan ibarettir. Neseffî tüm tartışmalarında bu tanımdaki eksen etrafında eleştiri ve savunular yapar. Ancak farklı gruplarla yaptığı tartışmalar esnasında, burada zikredilenlerin dışında bazı ilkelere işaret ettiği tespit edilmiştir. Tespit ettiğimiz bu ilkeler şunlardan ibarettir:

i. Şâhid-gâib tesviyesi/eşitliği mana ve illetlerin hakikatlerinde geçerli olup, vücûdî vasıflarda⁷⁰ geçerli değildir.⁷¹

ii. Aklen caiz ve imkânsız olan hususlarda, şâhid ve gâib eşittir.⁷²

iii. Cinslerde şâhid-gâib tesviyesi/eşitliği aklen sabit, tümel ve doğru bir öncüdür.⁷³

⁶⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 303; Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebşıra*, 1/152-153.

⁶⁷ Sebr, bir asıldaki bütün nitelikleri belirledikten sonra, illet olmaya elverişli olmayanları eleyip, geriye sadece illetin kalmasını sağlamaya denir. Bk. Tehânevî, *Mevsûat'ü-Keşşâf*, 1/926.

⁶⁸ Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebşıra*, 1/179.

⁶⁹ Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebşıra*, 1/179-182.

⁷⁰ Neseffî vücûdî vasfı “bir şeyle beraber bulunan/iktirân rastgele/ittifâkî sıfatlar” şeklinde açıklar. Buna göre, bir kavramın illet mesabesinde olmayan diğer vasıfları vücûdî vasfı olmaktadır. Bk. Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebşıra*, 1/535.

⁷¹ Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebşıra*, 1/369, 535.

⁷² Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebşıra*, 1/270; 2/179.

iv. Dilin muktezası/hükümleri, şâhitte ve gâipte eşittir.⁷⁴

v. Bir lafzın birkaç anlamı varsa, Allah hakkında bu anlamlardan caiz olanı kullanılır.⁷⁵

vi. Şâhid ile gâibi eşitlemeyi gerektiren durumlarda tesviye, eşitlemeye engel durumlarda ise tefrika/ayırma yapılmalıdır.⁷⁶

Bu maddelerde geçen tesviye kavramı, şâhid ile gâibi eşitlemenin, başka bir ifadeyle şâhid-gâib kıyası yapmanın sahih olduğu durumları ifade etmektedir. Neseffî'nin yukarıda aktardığımız şâhid ile gâibe istidlâl tanımına uygun durumlarda tesviye vardır veya tesviye yapılmalıdır. Tefrika ise, mezkûr tanıma aykırı durumlarda şâhid ile gâibe istidlâlin yapılamayacağı anlamına gelmektedir. Ancak tefrika kavramı sadece mezkûr tanıma uymama veya tanımdaki maddeleri ihlal etme ile sınırlı değildir. Aşağıda Neseffî'nin tesviye-tefrika ekseninde eleştirilerini incelerken de görüleceği gibi, tefrika bazen tanıma aykırı, yani metodik hatalardan kaynaklanmakta, bazen de teolojik gerekçelere dayanmaktadır. Tesviye ve tefrika kavramlarının Neseffî tarafından hangi anlam ve bağlamlarda kullanıldığı ve tartışmalarında nasıl bir ağırlığa sahip olduğu hususu, bir sonraki başlık altında işlenecektir.

3. NESEFFÎ'NİN ŞÂHİD İLE GÂİBE İSTİDLÂL YÖNTEMİNE ELEŞTİRİLERİ

Neseffî'nin eleştirilerini, istidlâl yönteminin yanlış ve sıhhat şartlarına aykırı kullanılmasına yönelik metodolojik temelli eleştiriler ile bir takım teolojik gerekçelere dayanan teolojik temelli eleştiriler şeklinde iki ana başlık altında ele almak mümkündür.

3.1. Metodolojik Temelli Eleştiriler

Mütekaddimîn kelâmcıların şâhid ile gâibe istidlâl ile ilgili temel eleştirileri, bu yöntemi salt varlık ve gözleme dayandırmakla yetinenlere yöneliktir. Mesela Bâkılânî varlığı ezeli kabul eden dehrîleri, heyûlâyı ve dört tabiatı kadim sayan grupları ve düalistleri hep aynı yöntemsel hatayı yapmakla suçlar. Bâkılânî'ye göre bu gruplar, sadece gördükleriyle yetinir, müşahedelerini geneller ve görmediklerimiz de aynı gördüklerimiz gibidir, derler. Fakat Bâkılânî, müşahedeleri hiçbir kaideye riayet etmeksizin genellemeyi, sadece koyu tenli insanları gören birisinin, “*bütün insanlar koyu tenlidir*” şeklinde bir genelleme yapmasına benzettir. İşte “*mücerred şâhid ve vücûda taalluk*” etmek, bu örnekte olduğu gibi metodik bir hatadır.⁷⁷ Kâdî Abdülcebbar da Bâkılânî ile aynı yaklaşımı sergiler, benzer örnekler verir ve “*mücerred vücûda*” tutunanları “*avâm-ı mülhide/cahil ateistler*”⁷⁸ olarak nitelendirir.⁷⁹

Neseffî “*mücerred şâhid*” ve “*mücerred vücûd*” kavramlarının yerine “*vasfî'l-vücûd/vücûd vasfî*” kavramını kullanır. Bununla kastettiği ise, bir nesnenin illet olmayan tüm vasıflarıdır. Nesnenin illeti olan vasfa ise, “*vasfu'l-ille/illet vasfî*” demektedir.⁸⁰ Neseffî, sadece vücûda tutunup illetin hakikatinden yüz çevirmeyi, Mücessime'nin dayanağı olarak değerlendirir ve bu tarz istidlalleri “*Müşebbihe ve benzeri cahillerin işi*” olarak nitelendirir. Kelam sanatında maharetli ve zihni idmanlı kişileri ise, illetlerin sebr, tard ve mâlûllerde icrası keyfiyetini bilen, illet vasıflarıyla vücut vasıflarını temyiz edebilen kişiler olarak över.⁸¹ Kendisinden önceki kelâmcılarda olduğu gibi “*koyu tenli insan*”⁸² örneğini kullanır ve “*her fail cisimdir*” diyen

⁷³ Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebşıra*, 1/368.

⁷⁴ Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebşıra*, 1/179.

⁷⁵ Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebşıra*, 1/180, 242-243.

⁷⁶ Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebşıra*, 1/298, 444.

⁷⁷ Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâil*, 32-33.

⁷⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (Kahire: Mektebet'ü Vehbe, 1996), 117.

⁷⁹ Benzer eleştiriler İmam Mâtürîdî ve İmam Eş'arî tarafından da yapılmıştır. Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 93; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 289-290; Müteahhir kelâmcılar ise, bu durumu istikrâ-yı nâkıs/eksik tümevarım olarak değerlendirmişlerdir. Örnek olarak bk. Ebü'l-Berekât Abdurrahman b. Muhammed el-Enbârî, *Kitâbü'd-Dâi ile'l-İslâm*, thk. Seyit Hüseyin Bahçıvan (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988), 213.

⁸⁰ Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebşıra*, 1/149, 151-153, 535, 554, 556.

⁸¹ Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebşıra*, 1/553.

⁸² Koyu tenli insan örneği Kelâm kaynaklarında, “sadece koyu tenli insan gören birisinin bütün insanları koyu tenli sayması” şeklinde aktarılır ve eksik tümevarımın genellenmesinin yanlışlığına örnek olarak verilir.

Mücessime'nin *sebr, bahs* ve *imtihan* gibi unsurları kullanmadan, mücerred vücûda dayanarak böyle hatalı bir sonuca ulaştıklarını belirtir.⁸³

Mütেকaddim kelâmcılar için yukarıda resmedilen genel çerçeve Neseî için de geçerli olmakla beraber, onun eleştirilerinin daha sistematik ve dakik olduğunu söyleyebiliriz. Neseî bu eleştirilerini, önceki bölümde nakledilen şâhid ile gâibe istidlâlin tanımını ve ortaya koyduğu ilkeler çerçevesinde bu eleştirilerini yapmaktadır. Aşağıda, Neseî'nin sistematik ve dakik yönünü gösteren bazı örnekler verilecektir.

Vereceğimiz ilk örnekte Neseî, Hıristiyanların Allah'a cevher demelerini eleştirmektedir. Burada Neseî, cevherin semantik analizini yaptıktan sonra, cevhere cevher denilmesinin illeti olarak Hıristiyanların yanlış bir tespitte bulduklarını, sebr işlemini doğru bir şekilde yapamadıkları için de Allah'a cevher isnadında bulduklarını belirtir. Hıristiyanlar cevheri "*kendi başına var olan/kâim*" olarak tanımlıyor ve Allah da kendi zatıyla kâim olduğu için cevherdir, diyorlardı. Hâlbuki Neseî'ye göre cevher, cisimleri oluşturan en küçük parça anlamına gelir. Cevherin semantik analizi bu sonucu verir, cevherin cevher olarak isimlendirilmesinin illeti de budur. Bu durumda Allah için cevher tabirini kullanmak, Allah'ı cisimlerin aslı yapmak olur ki, böyle bir nitelendirme Hıristiyanların da reddedeceği bir husustur.⁸⁴ Görüldüğü gibi bu tartışmanın eksenini, Neseî'nin tanımının ikinci maddesini oluşturan illet-mâlûl ilişkisini doğru bir şekilde tespit ilkesi oluşturmuştur. Neseî burada illeti tespit, yani sebr yöntemi olarak dile müracaat etmiş, dilsel/semantik analizlerle hasmın iddiasını çürütüp kendi görüşünü ispatlamaya çalışmıştır.

İkinci bir örnek olarak Neseî'nin Mücessime eleştirisi verilebilir. Hatırlanacağı üzere Neseî'nin istidlâl tanımının ilk maddesi "*iki şey, yani tanım ve tanımlanan arasında kopmaz ve çözülmeyen/infikâki olmayan*" bir bağın zorunluluğu üzerineydi. Neseî Allah'ı cisim olarak kabul eden Mücessime'yi, tanımın bu maddesini ihlal ettikleri için eleştirmektedir. Mücessime'nin argümanı şöyledir: "*Allah diri, gören, işiten ve faildir. Görünür âlemde/şâhit bu vasıflara sahip her varlık cisimdir. Öyle ki, cisim olmayan bir şeyin, bu vasıflarla nitelenmesi muhâldir. Şâhitte muhâl olan, gâipte de muhâldir. Öyleyse Allah cisimdir.*"⁸⁵ Burada Mücessime tanımın ilk ve ikinci maddelerini atlayıp üçüncü ve dördüncü maddelere geçerek, gâib için geçerli hükümlerden birisi (bu örnekte hayat, görme, işitme vb.) sabit olunca, diğeri de (bu örnekte cisim olma) sabit olur kaidesine Allah'ın cisim olduğuna hükmediyorlar. Ancak Neseî, Mücessime'nin daha ilk maddede hata yaptıklarını tespit ediyor ve görüşlerini çürütüyor. Neseî cansız cisimlere dikkat çekerek, cisim ile cisimlerde bulunan hayat vb. sıfatlar arasında "*infikâki olmayan bir taalluk bulunmalıdır*" şeklindeki şartın bulunmadığını gösteriyor. Eğer diyor, cisimlerle bu sıfatlar arasında kopmaz bir ilişki ve bağ bulunsaydı, cansız, eylemsiz, görmeyen ve işitmeyen cisimlerin bulunmaması gerekirdi. Bu tür cisimlerin bulunması, cisimle ilgili sayılan bu vasıfların, cisme cisim denilmesinin illeti olmadığını göstermektedir.⁸⁶ Görüldüğü gibi, Neseî burada ittîrâd-in'ikâs veya vücûden ve ademen deverân denen ve tanımın ilk maddesi olarak yer alan şartın ihlal edildiğine dikkat çekmektedir.

Şâhid ile gâibe istidlâlin tanımını ve temel ilkeleri hususunda Mu'tezile ve Neseî arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır. Buna rağmen Neseî'nin Mu'tezile ile metodoloji temelli tartışmaları bulunmaktadır. Buna sebr ekseninde cereyan eden şu tartışmayı örnek verebiliriz: Mu'tezile Allah'ın ilim sıfatının olamayacağını ilim kavramının sebrî suretiyle ortaya koyar ve "*eğer ilmi olsaydı, bekâsı imkânsız bir araz olurdu, itikatlar cinsinden olurdu, zorunlu veya müktesep olurdu.*"⁸⁷ Çünkü ilim cinsinin bu manaların dışına çıkması makul değildir"⁸⁸ der. Neseî,

⁸³ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebşıra*, 1/181-182.

⁸⁴ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebşıra*, 1/148-151.

⁸⁵ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebşıra*, 1/160.

⁸⁶ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebşıra*, 1/166-167.

⁸⁷ Mu'tezile'ye göre; i. ilim bir arazdır. Hâlbuki Allah'ın arazlara mahal olması mümkün değildir. ii. İlim itikat cinsindedir. Allah için itikat söz konusu olamaz. iii. İlim ya zorunlu, ya mükteseptir. Bu kavramlar da Allah için caiz değildir. Dolayısıyla Allah'ın ilim sıfatına sahip olması mümkün değildir.

⁸⁸ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebşıra*, 1/289.

Mu'tezile'nin sebre dayalı bu argümanını madde madde ele alır ve eleştirir. Öncelikle, bekâsı imkânsız bir araz olmanın, ilme ilim denilmesinin nedeni olmadığını, çünkü cehlin ve diğer tüm arazların da aynı şekilde devamsız olduğunu belirtir. Neseffî böylece "ilim" ve "bekâsı imkânsız olma" kavramları arasında illet-mâlûl ilişkisi olamayacağını ortaya koyar. İkinci olarak, ilmin itikatlar cinsinden olmasının da illet olmadığını ifade eder. Çünkü cehil, şüphe ve zan da itikatlar cinsindedir. Üçüncü olarak, zorunlu olmanın da ilmin tanımı olamayacağını belirtir, çünkü zorunlu olmayan bilgi de vardır. Ayrıca titreyen kişinin hareketleri de zorunludur, fakat ilim değildir. İstidlâlî olmak da ilmin tanımında esas olamaz. Çünkü zorunlu bilgilerin yanı sıra iradî hareketler ve sükûnlar bu tanımın dışında kalır.⁸⁹ Böylece Neseffî, Mu'tezile'nin yanlış sebrine karşı doğru bir sebr örneğiyle cevap vermiş ve metodu yanlış kullanmaktan kaynaklanan bir iddiayı (Allah'ın ilminin olmadığı iddiası) reddetmiştir.

3.2. Teolojik Temelli Eleştiriler

Şâhid ile gâibe istidlâl yapılırken, kelâmcıların en çok dikkat ettiği husus, tenzih ilkesidir. Kelâmcılar bütün istidlâllerinde ve hasımlarıyla yaptıkları tartışmalarda tenzih ilkesine uygunluğu sağlamaya çalışırlar. Bu çerçeveden bakılınca, bir önceki bölümde ele alınan metodolojik temelli eleştiriler de hedefleri itibariyle tenzihîdir. Ancak orada yapılan eleştiriler, tanımla ilgili ilkelere ve istidlâl tekniğine yönelik olduğu için, metodoloji temelli eleştiriler olarak tasnif edilmiştir. Teolojik temelli eleştiriler olarak tasnif ettiğimiz bu bölümde de kelâmcılar hasımlarını metodolojik açıdan eleştirmektedir. Ancak biz, bu eleştirilerin sadece tenzih ile ilgili noktalarına yoğunlaşacağız. Konunun ayrıntılarına ve konu etrafında yapılan tartışmalara geçmeden önce, Neseffî'den bazı örnekler vereceğiz.

İlk örneğimizde Neseffî'nin, Allah'a yön isnat eden Kerrâmiyye ile yaptığı bir tartışmayı inceleyeceğiz. Kerrâmiyye'ye göre Allah ve âlem, kendi zatıyla kâim iki varlıktır. Bu şekilde iki varlığın, birbirlerine karşı bir yönde bulunmamaları aklen mümkün değildir. Öyleyse Allah bir yöndedir.⁹⁰ Neseffî bu delili farklı açılardan ele alıp eleştirir ve şöyle bir soru sorar: "Size göre bu yönün, yukarı değil de aşağı olması caiz midir?" Neseffî'ye göre Kerrâmiyye'nin bu soruya olumlu yanıt vermesi mümkün değildir. Çünkü aşağı yönde bulunmak, Allah'ın şanına yakışmaz. İşte Neseffî bu noktadan hareketle der ki: "Öyleyse şâhid ile gâib arasında bir tefrika delili olduğunu siz de kabul ettiniz. Çünkü aşağı yönde olmak şâhitte caiz iken, gâipte caiz değildir. Öyleyse aynı tefrika delili genel manada "bir yönde bulunmak" kavramı için de geçerlidir. Yani, şâhit için doğru olan deliliniz, gâip için geçerli değildir, dolayısıyla burada şâhid ile gâibe istidlâl edilemez."⁹¹ Görüldüğü gibi burada Allah'a yakışmayan bir durum tefrika delili olarak ileri sürülmüş ve hasmın iddiası reddedilmiştir.

Tesviye-tefrika kavramlarının nasıl kullanıldığına dair güzel bir örnek de, Neseffî'nin Mu'tezile ile yaptığı, aşağıdaki farazi tartışmadır. Daha önce de zikredildiği üzere, Neseffî'ye göre şâhitte hikmetli bir fiil, hem faile hem de failin kudret ve ilmine delalet eder. Çünkü muhkem bir fiili görüp de bunun bir âciz veya cahilden sudur etmiş olduğunu iddia etmek cehalet ve ahmaklıktır. Neseffî, sıfatları inkâr eden Mu'tezile'nin bu delil karşısında üç farklı pozisyon alabileceğini belirtir. 1. Şâhid-gâib tesviyesini kabul ederler. Yani, hem şâhitte, hem de gâipte mutlak fiilin zata ve onun kudretine, fiilin hikmetli olmasının ise zatın ilmine delâlet ettiğini kabul ederler. Bu durumda, kendi mezheplerinden dönmüş, hakka boyun eğmiş olurlar. 2. Şâhid-gâib tefrikasını kabul ederler. Yani şâhitte mutlak fiilin zata ve kudrete, muhkem fiilin ise ilme delâletini kabul ettikleri halde, gâipte bu delâleti geçersiz sayarlar. Bu durumda, âlemin Allah'a ve sıfatlarına delâletini inkâr etmiş olurlar. 3. Fiilin faile delâleti konusunda şâhid-gâib tesviyesi yapar, böylece âlemin Allah'a delâletini ikrar etmiş olurlar. Diğer taraftan, fiilin kudret ve ilim sıfatlarına delâleti konusunda şâhid-gâib tefrikası yapar ve şâhitte fiilin sıfatlara delâletini kabul ettikleri halde, gâipte bunu reddederler.⁹² Görüldüğü üzere Neseffî, sıfatları inkâr eden Mu'tezile için üç muhtemel yaklaşım belirlemektedir. İlki, kendisinin kabul ettiği ve Mu'tezile'nin

⁸⁹ Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebşıra*, 1/289-290.

⁹⁰ Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebşıra*, 1/217.

⁹¹ Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebşıra*, 1/228.

⁹² Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebşıra*, 1/292-294.

reddettiği; ikincisi, hem kendisinin, hem de Mu'tezile'nin reddettiği yaklaşımlardır. Mu'tezile'nin asıl yaklaşımı olan üçüncü yaklaşım ise, Neseffî'ye göre çelişiktir. Çünkü fiilin zata ve sıfatlara delâletini şâhit için kabul edip, gâip için kabul etmemektedirler. Bu durumda fiilin zata ve sıfatlara delâletini (bu konuda şâhid-gâib ayrımını gerektirecek makul bir gerekçe olmadığı halde) hem kabul etmiş, hem de reddetmiş olmaktadır.

Teolojik temele dayanan tesviye-tefrika tartışmaları için verilecek en güzel örneklerden birisi de Allah'ı âhirette görme/rüyet meselesidir. Bilindiği üzere Mu'tezile ve Ehl-i sünnet arasında, Allah'ın âhirette görülüp görülemeyeceği konusunda bir tartışma vardır. Mu'tezile'ye göre görmenin şâhitte bir takım illet ve şartları vardır ki, gâipte bulunması (gâibe ta'diyesi) mümkün değildir. Şâhitten gâibe bu şartlar geçmediği (ta'diye etmediği) için, bu şartlara göre gerçekleşen görme fiili de geçmez. Özetle, görmenin illet ve şartları gerçekleşmeyince, görme de gerçekleşmez.⁹³ Mu'tezile daha sonra bu illet ve şartları sayar ve gâipte bunların bulunmasının mümkün olmadığını ortaya koyar. Neseffî ise, görmenin gerçek illetini tespit hususunda Mu'tezile ile tartışır, akli ve nakli deliller ileri sürer ve netice itibariyle, müteahhir bazı kelâmcılardan naklederek "görmenin illetinin var olmak" olduğunu ileri sürer ve Allah'ın âhirette görüleceğini iddia eder.⁹⁴ Burada Mu'tezile'nin tenzih ilkesinden hareket ettiği ve aklen mümkün olduğu halde Allah'ın şanına yakışmayacağını düşündükleri bir takım teolojik nedenlerle rüyeti inkâr ettikleri görülmektedir. Neseffî ve Ehl-i sünnet kelâmcıları ise, var olan her şeyin görülebileceği ilkesinden hareketle rüyeti mümkün görmüşlerdir. Dolayısıyla Mu'tezile görme fiilinin şâhitte ve gâipte aynı manaya geldiğini, şâhitte mümkün olmayan rüyetin gâipte de mümkün olmayacağını ileri sürerek tesviye yapmıştır. Neseffî ve Ehl-i sünnet ise, görmeyi Mu'tezile gibi bir takım fizikî nedenlerle izah etmek yerine, "var olma"yı görmenin illeti olarak ileri sürmüş ve görme fiilinin şâhitte imkânsız, gâipte ise mümkün olduğunu iddia ederek tefrika yapmışlardır.

Tesviye-tefrika konusunda kelâmcıların değişken pozisyonları bazı araştırmacılar tarafından eleştirilmiştir. Mesela Hattâf'a göre, açık kaideleri bulunmadığı için bu yöntem ilahiyatta kullanılamaz. Kelâmcılar bu yöntemi kullanmış olsalar da, tatbikatta eklektik davranmak zorunda kalmışlardır. Hattâf bu duruma örnek olarak, İmam Eş'arî ve Kâdî Abdülcebbar'ın kelâm ve kudret sıfatlarına yaklaşımlarını gösterir. İmam Eş'arî Allah'ın kelâm sıfatına sahip olduğunu, bunun aksinin Allah için bir eksiklik olduğunu ileri sürer ve Allah'ın kelâm sıfatını şâhitten hareketle ispatlamaya çalışır. Ona göre konuşmanın zıddı dilsizliktir. Şâhitte dilsizlik bir noksanıdır. Allah için böyle bir noksan düşünülemez.⁹⁵ Aynı tenzih kaygılarıyla hareket eden Kâdî Abdülcebbar ise, şâhitte sabit olan bu durumun, gâip için geçerli olamayacağını belirterek bir tefrika delili ileri sürer. Çünkü der, biz alet ile konuşuruz. Konuşma aletimiz bir afete uğradığında veya bir engel ile karşılaştığında dilsizlik durumu ortaya çıkar. Hâlbuki Allah alet ile konuşmaz. Dolayısıyla onun için konuşmama durumu dilsizlik olarak anlaşılmalıdır.⁹⁶ Hattâf, Kâdî Abdülcebbar'ın bu eleştirisinin, kudret sıfatıyla alakalı olarak kendisine yöneltebileceğini ve "biz alet ile kâdir oluruz. Hâlbuki Allah'ın kudreti alete muhtaç değildir. Öyleyse Allah'ın kudret sıfatı yoktur" denilebileceğini belirterek, kelâmcıların bu konuda kendi teolojik görüşlerine göre pozisyon aldıklarını ve seçmecî davrandıklarını ifade eder.⁹⁷

Hattâf'ın eklektizm olarak nitelendirdiği bu durumu, Özdemir "yöntem kargaşası"⁹⁸ olarak adlandırır, Câbirî ise, "istidlâlin esnekliği" şeklinde yorumlar. Câbirî'ye göre kelâmcılar objektif bir epistemolojik pozisyon belirleyemez. Kelâmın tabiatı buna müsait değildir. Çünkü kelâmın metodunu konusundan, aracını hedefinden ayırt etmek mümkün değildir. Bunlar birbirine girmiş, tedâhül etmiştir. Dolayısıyla kelâmcı, eksiksiz ve gelişkin bir epistemoloji ve metodoloji vaz'edemez.⁹⁹

⁹³ Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebşıra*, 1/509.

⁹⁴ Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebşıra*, 1/533.

⁹⁵ Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-redî alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, 36-37.

⁹⁶ İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, 1/349.

⁹⁷ Hattâf, "Kıyâsu'l-gâib 'ale's-şâhid", 123-124.

⁹⁸ Metin Özdemir, "Kelami İstidlalin Problematikliği", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), 185.

⁹⁹ Câbirî, *Binyetü'l-akli'l-Arabî*, 155.

Araştırmacıların yukarıda aktardığımız eleştirilerinde haklılık payı vardır. Gerçekten de Nesefî'nin tefrika delilleri dediği bu durumlar için belirlenmiş bir takım prensipler bulunmamaktadır. Daha önce incelediğimiz metodolojik temelli eleştirilerde bir takım prensipler vazedilmiş, bir tanım teorisi ortaya konulmuştu. Dolayısıyla yapılan eleştiriler metodik olmaktaydı. Ancak teolojik temelli bu eleştirilerde tefrika delillerini hasretmek, belli bir çerçeveye oturtmak ve sınırlandırmak mümkün olmadığı için, ortada bir tanım ve belli ilkeler yoktur. Fakat bu durum, bir keyfîlik olarak anlaşılmamalıdır. Kelâmcılar kendi teolojik pozisyonlarını belirlerken de delillere göre hareket etmeyi prensip edinmişlerdir. Dolayısıyla, aklî ve naklî delillerle güçlendirdikleri ana doktrinleriyle çelişen bu tür durumlarda, delili kendi doktrinlerine göre “*esnetmeleri*”, kelâmcıların epistemolojik ve metodolojik hassasiyetlerinin hiç bulunmadığı şeklinde yorumlanmamalıdır.

SONUÇ

Nesefî şâhid ile gâibe istidlâlî hem innî istidlâl, hem de kıyas olarak iki türlü kabul etmiştir. Allah'ın varlığını ve manevî sıfatlarını ispat sadedinde innî istidlâl formunu kullanmış ve istidlâlî bu formunu “*muhdesâtın sıfatlara delâleti*” olarak isimlendirmiştir. Meânî/sübûtî sıfatların ispatında ise kıyas formunu kullanmıştır.

Nesefî'nin şâhid ile gâibe istidlâl yöntemine yaklaşımıyla ilgili en dikkat çekici hususlardan birisi şudur: Nesefî bu yöntemi çağdaşı bazı Eş'arî kelâmcıları gibi eleştirmez ve reddetmez. Bilâkis yöntemi kabul ettiğini açıkça beyan eder. Ancak İmam Mâtürîdî kadar yoğun da kullanmaz ve kelâmî görüşlerini temellendirme konusunda bu yöntemle çok az müracaat eder. Nesefî yöntemi hasımlarıyla yaptığı tartışmalara hasretmiş gibidir. Bu tartışmalarda her zaman, hasımların yöntemi yanlış kullanmalarına dikkat çeker ve yöntemle ilgili kendi görüşlerini açıklar. Bu anlamda Nesefî adeta hasımlarının hatalı itikâdî görüşlerinin, şâhid ile gâibe istidlâl yöntemini hatalı kullanmalarından kaynaklandığını göstermek ister gibidir.

Nesefî' şâhid ile gâibe istidlâl eleştirilerini tesviye-tefrika kavramları ekseninde yapmıştır. Tesviye, şâhitteki hükmün gâibe geçmesinin uygun olduğu durumları ifade eder. Nesefî'ye göre şâhitteki bir hükmü gâibe geçirebilmek/ta'diye için, şâhitteki hükmün kıyas şartlarına göre tespit edilmiş olması gerekir. Nesefî bu noktada bir kıyas için gerekli olan şartları sayar ve illet-mâlûl ilişkisi üzerinde durur. İletin tespiti için sebr ve taksîm yapılması gerektiğini belirtir. Aklî ve lûgavî delâletleri esas alır. Sadece bu şartları taşıyan kavramların şâhid ile gâibe istidlâlde kullanılmasına cevaz verir.

Nesefî tefrikayı yukarıda tesviye için zikredilen şartların -ki, bunlara şâhid ile gâibe istidlâlî sîhhat şartları demektedir- ihlal edildiği durumları ifade eden bir kavram olarak kullanır. Ancak tefrikanın, Nesefî tarafından tefrika delilleri olarak adlandırılan bir kullanımı daha vardır. Bu anlamıyla tefrika, tenzih kaygısının bir ifadesi olarak kullanılır ve gâib için uygun olmayan, Allah'ın şanına yakışmayan durumları ifade eder. Ancak tefrikanın bu kullanımı herhangi bir şart ve kurala bağlanmadığı için (zira bir ekole göre tenzihi ifade eden bir durum, başka bir ekole göre şirk olarak değerlendirilebilir ve bu konuda herkesin kabul edeceği objektif kaideler koymak zordur) kelâmcılar arasında yoğun tartışmalara konu olmuştur. Özellikle kelâm dışındaki farklı disiplinlerden ve çağdaş araştırmacılardan yönetime yöneltelen eleştirilerin ağırlık merkezlerinden birisini bu nokta oluşturmuştur.

KAYNAKÇA

Arslan, Hulusi. “Tanrı Hakkında Konuşmanın Kelâmî Bir Metodu Olarak el-İstidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib (Kadı Abdulcebbar Örneği)”. *Tabula Rasa* 9 (2003), 65-85.

Bâkullânî, Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-. *Kitâbü't-Temhîd*. thk. Ritşard Yusuf Mekârisî el-Yesûî. Beyrut: el-Mektebetü’ş-Şarkiyye, 1957.

Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Binyetü'l-akli'l-Arabî*. Beyrut: Merkez Dirâsât el-Vahde el-Arabiyye, 9. Basım, 2009.

Cürçânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el-. *Mu'cemü't-Târîfât*. Kahire: Dârü'l-Fazîle, ts.

- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. 2 Cilt. Katar: Şeyh Halîfe b. Hamed Âl Sâni, 1. Basım, 1978.
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlalin Mantiki Yapısı-İlk Dönem Sünni Kelam Örneği*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Meymûn b. Muhammed. *Tebîrâtü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2004.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Abdurrahman b. Muhammed el-. *Kitâbü'd-Dâî ile'l-İslâm*. thk. Seyit Hüseyin Bahcivan. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988.
- Erdem, Hüseyin Sabri. *Tabsire'ye Semantik Yaklaşım*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1988.
- Erkol, Ahmet. "Kelâm İlminde 'Kiyâsu'l-Gâib Ala's-Şâhid' Metodunun Kullanımı". *EKEV Akademi Dergisi* 20 (Yaz 2004), 157-176.
- Eş'arî, İmâm Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail el-. *Kitâbü'l-Lüma' fî'r-reddi alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*. thk. Hamûde Garâbe. Matbaatu Mısır Şerike Müsâhime Mısriyye, 1955.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2008.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *Mi'yârü'l-ilm fî'l-mantık*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1990.
- Güneş, Kadir. *el-Mu'cem Arabî-Türkî*. İstanbul: Mektep Yayınları, 2011.
- Hasan eş-Şâfiî. *el-Âmidî ve ârâhu'l-kelâmiyye*. Kahire: Dârü's-Selâm, 1998.
- Hattâf, Hasan el-. "Kiyâsu'l-gâib 'ale's-şâhid ve devruhû fî tekvîni'l-'akli'l-i'tizâîl". *el-Fikru'l-İslâmiyyü'l-Mu'âsir* 11/44 (2006), 128-191. <https://doi.org/10.35632/citj.v11i44.1335>
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan. *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Haseni'l-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.
- İbn Metteveyh, Ali b. Abdullah b. Atiyye. *el-Mecmû' fî'l-muhît bi't-teklîf*. 4 Cilt. Beyrut: el-Matbaatu'l-Kâsûlkiyye, 1965.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. Kahire: Mektebet'ü Vehbe, 3. Basım, 1996.
- Karagöz, Nail. "Mâtürîdî'de "Şâhidin Gâibe Delâleti" Metodu". *Kader* 17/2 (31 Aralık 2019), 321-347. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.622883>
- Komisyon. *el-Müncid fî'l-lugati ve'l-a'lâm*. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 33. Basım, 1992.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâr'u-Sâdir, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. 18 Cilt. İstanbul: Dârü'l-Mîzân, 1. Basım, 2007.
- Mavil, Hikmet Yağlı. *Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Kelâm Sistemi ve Kaynakları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Özdemir, Metin. "Kelami İstidlalin Problematigi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), 185-202.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed el-. *Usûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003.
- Râzî, Zeyneddîn Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdülkadir er-. *Muhtâru's-Sihâh*. thk. Hamza Fethullah. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Saffâr, Ebû İshak İbrahim b. İsmail es-. *Telhîsu'l-edille li-kavâ'id-i't-tevhîd*. thk. Angelika Brodersen. 2 Cilt. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Âlmânî li'l-Ebhâsi's-Şarkiiyye, 1. Basım, 2011.

- Tehânevî, Muhammed Ali et-. *Mevsûat'ü-keşşâfi-ıstılâhâti'l-fünûn'i ve'l-ulûm*. çev. Abdullah el-Hâlidî - Tahk. Ali Dahrec. 2 Cilt. Beyrut: Mektebet'ü-Lübnân Nâşirûn, 1. Basım, 1996.
- Turgut, Hüsnü. *Fahreddin Râzî'nin Kelam Yöntemi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Türker, Ömer. "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 1-26.
- Uluç, Tahir. *İmâm Mâtürîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Uluç, Tahir. "Mâtürîdî Düşüncesinde 'Şâhidin Gâibe Delâleti' Argümanı". *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen- Ek-i*. ed. Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

STRUCTURED ABSTRACT

The method of al-istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâ'ib has been used in different intensities by Mu'tazilî, Mâturîdî and Ash'arî theologians/mutakallimûn as the basic method of mutaqqaddimûn's/predecessors theology. Mu'tazila theologians stand out as the school that uses the method most frequently. They have based many of their doctrines on tawhid, al-'adl and sam'iyât with this method and used the method in different forms. Mu'tazila theologians were criticized by other theological schools for equating the visible universe/al-shâhid with the universe outside the senses/al-ghâ'ib. Imam Mâturîdî meticulously avoided calling the method as qiyâs/analogy, emphasizing that the method is an inference/al-istidlâl. With this concept, he wants to explain that every action points to the subject who does it and that the result has a cause. Imam Mâturîdî applies this method in many subjects such as the existence of Allah, his attributes and the afterlife, and according to him, this method is the only rational way to obtain information about Allah and metaphysical issues. Imam Ash'arî, on the other hand, did not see any problem in using the concept of qiyâs and used the method for both as an inference and as a qiyâs. His main emphasis was on the concepts of al-shâhid and al-ghâ'ib. He dealt with the concepts of al-shâhid and al-ghâ'ib in an epistemological rather than ontological sense. According to him, the shâhid does not mean this world, and the ghâ'ib does not mean God or the metaphysical world; but al-shâhid, means the known and al-ghâ'ib means the unknown. Therefore, when comparing the ghâ'ib to the shâhid, Imam Ash'arî states that he does not make a comparison between the physical world and Allah, but between the known and the unknown. However, despite all these explanations and efforts of Imam Ash'arî, the method was criticized and abandoned by later Ash'arî theologians.

Nasafî did not reject the method like the Ash'arî theologians who were his contemporary and came after him, on the contrary, he accepted the method by saying "al-shâhid is the evidence of al-ghâ'ib". According to him, there are two types of al-istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâ'ib: First, as in the example of smoke indicating fire, something we see is a sign of something else outside of our senses. Here, it is seen that Nasafî expresses the method as inferring the subject from the action or the cause from the result, as in Imam Mâturîdî. However, Nasafî does not use the term of al-istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâ'ib when he makes such inferences. Therefore, we can say that Nasafî accepted this type of inference as al-istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâ'ib, but he did not name it as such. In connection with this, there is also an expression in Nasafî as "dalâlat al-muhdathât 'alâ al-şifât". With this expression, it is meant that the action denotes the attributes of the subject. This form of inference, which is referred to as al-istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâ'ib by other theologians, is also mentioned with a different name in Nasafî. Nasafî defines the second type of al-istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâ'ib as follows: "We know that there is an inseparable and indissoluble relationship between two things in al-shâhid (like the relationship between the concepts of knowledge and knowledgeable). We can think of one of these two things as a cause and the other as an effect. In this case, the cause must be the sole cause of the effect, and the effect should not be attributed to another cause (the only reason why the knowledgeable person is called knowledgeable is that he has the attribute of knowledge). If the evidence shows that one of these two things is definitely in al-ghâ'ib, it is known that the other thing is definitely in him (it is known with evidence that Allah has the name 'âlim/knowledgeable. Therefore, it is definitely known that he has the attribute of knowledge). This definition of Nasafî is the same as that of Imam Ash'arî. He uses the term of al-istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâ'ib almost entirely within this framework and makes her criticisms about the method within this framework. However, Nasafî, unlike Imam Ash'arî, does not use the method much to prove her views and doctrines. Rather, while criticizing his opponents, he reveals that they use this method incorrectly, and he wants to show that they have erroneous views due to their misuse of this method.