

Abdulkâhir el-Bağdâdî'de İstidlâl Türleri ve İstidlâl bi's-Şâhid ale'l-Gâib Yöntemi*

Types of Istidlâl in 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî and the Method of Istidlâl bi al-Shâhid 'alâ al-Ghâ'ib

Muhammed Selim DURUMLU**

Özet

İstidlâl ve nazar kelâm ilminde bilgiye ulaşmanın başlıca yolu olarak tarihî süreç içerisinde bilgi bahisleri arasına girmiş ve kelimciler tarafından detaylandırılmıştır. Bu bağlamda ekoller kendi görüşlerini temellendirmek ve muhalifler ile girilen tartışmalarda iddialarını savunmak amacıyla birtakım istidlâl metotları kullanmıştır. Bu çıkarım yöntemlerinden biri olarak istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib metodu klasik dönem kelâmında Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtüridiyye ekolleri tarafından kullanılmış ve kendi düşünce sistemlerine uyumlu bir şekilde temellendirilmiştir. Genel anlamda dönemin Eş'arî tutumunu devam ettiren Bağdâdî, yer yer hem nazar ve istidlâle uyguladığı tasnifler hem de bazı akıl yürütme biçimlerindeki tutumu açısından diğer kelimcilerden farklılaşmaktadır. Bu makalede mütekaddimûn dönem Eş'ariyye kelimcileri arasında fırak müellifi olarak öne çıkan Abdulkâhir Bağdâdî'nin nazar ve istidlâlin türleri hakkındaki görüşleri kısaca ele alınmakta ve başta istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib olmak üzere onun söz konusu yöntemleri nasıl kullandığı incelenmektedir. Şâhiddeki yargıların gâib hakkında da geçerli olduğu iddiasına dayanan istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yöntemi, daha sonraları Cüveynî tarafından en yetkin haline ulaşmıştır. Bağdâdî'de yöntemin bu türleri tasnif içinde ele alınmış olmasa da hem uygulamada hem de kavram ve konuların ayrıntılarındaki tartışmalarda yer bulmuştur. Bağdâdî istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yönteminin kullanımında dönemin diğer Eş'arî kelimcileriyle paralel bir tutum sergilerken özellikle metodun "illet ortaklığı" aracılığı ile gerçekleştirilen türünde onlardan ayrılmakta ve kavram kullanımı hususunda kendine has bazı görüşler öne sürmektedir.

Anahtar kelimeler: Abdulkâhir el-Bağdâdî, Nazar, İstidlâl, İstidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib, Bilgi.

Abstract

Inference (istidlâl) and reasoning (nazar), as the primary means of attaining knowledge in theology, have been included among the topics of knowledge in the historical process and have been detailed by theologians. In this context, schools of thought used certain methods of inference to justify their views and defend their claims in debates with opponents. As one of these methods of inference, the method of istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâ'ib was used by the Mu'tazilite, Ash'ariyya, and Mâturidiyya schools of theology in the classical period and was justified in accordance with their own thought system. Baghdâdî, who generally maintained the Ash'arite attitude of the period, sometimes differs from other theologians in terms of the classifications he applied to nazar and istidlâl and his attitude towards some forms of reasoning. This article briefly examines the views of 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, who stands out among the early Ash'arî theologians as an author of fırak, on the types of reasoning and argumentation, and analyzes how he used these methods, particularly istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâ'ib.

* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanan "Klasik Dönem Eş'arî Kelâmında İstidlâl bi's-Şâhid ale'l-Gâib Yöntemi ve Değeri" adlı doktora çalışmasından üretilmiştir.

** Arş. Gör. Dr., Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, sdurumlu@bayburt.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0124-1944, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 15/07/2024, Accepted/Kabul Tarihi: 18/09/2025, Published/Yayın Tarihi: 18/09/2025.

The method of istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâ'ib, which is based on the claim that the judgments in the shâhid are valid for the gâib as well, was later formulated by al-Juwaynî in four commonalities (jâmi') and reached its most mature form. Although these types of methods are not addressed within the classification in Baghdadi, they find their place both in practice and in discussions of the details of concepts and topics. While adopting a stance parallel to other Ash'arî theologians of the period in his use of the method of istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâ'ib, Baghdadi diverges from them especially in the type of the method carried out through "commonality of causes" and puts forward some unique views regarding the use of terms.

Keywords: 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, Reasoning (Nazar), Inference (Istidlâl), Istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâ'ib, Knowledge.

Giriş

Kelamda inanç ve bu inançları temellendirmek amacıyla üretilmiş ontolojik teori ve ilkelerin yanı sıra bizzât düşüncenin, temellendirmenin ve savunmanın kendisi de incelenmiştir. İlk olarak Allah'ın sıfatları konusuyla da ilintili olmasından dolayı bilginin tanımı ve çeşitleri kelam disiplinde konu edilmiş ve süreç içerisinde bir epistemoloji inşâ edilmiştir. Bu bağlamda yeni bir yargıya veya bilgiye ulaşmanın yolları da ele alınmıştır. Kelâmın ele aldığı Allah'ın sıfatları, fiilleri ve bunların âlemle ilişkisi konularında doğru ve kesin bilgiye ulaşmak ya da mensup olunan ekolün konudaki yargılarını aklî bir zeminde savunabilmek için kullanılan metotlar, nazarî bilginin veya istidlâlî yolları olarak oluşturulmuş ve tartışılmıştır. Mantığın İslam kelâmına dâhil edildiği müteahhirûn öncesi dönemde bu yollar, hem iddiaları tutarlı bir biçimde temellendirmek hem de muhaliflerle tartışmanın aklî zeminini oluşturmuştur.

Hicrî üçüncü asırda istidlâl türleri ile ilgili değerlendirme ve tartışmalar müstakil eserlerde ele alınacak kadar canlı hale gelmiştir. Mesela söz konusu dönemin kelâmcılarından olan Ebû Ali el-Cübbâî'ye (ö. 303/916) *Kitâbu's-Şâhid ale'l-Gâib*, Ebû'l-Kasım el-Belhî el-Ka'bî'ye (ö. 319/931) ise *Kitâbu keyfiyet'l-İstidlâl bi's-Şâhid ale'l-Gâib* isimli eserler nispet edilmiştir.¹ Elimize ulaşmadığı için içeriklerinden tam olarak haberdar olmasak da eserlerin nakledilen isimlerinden kelâmın mesâli, ontoloji ve epistemolojisi ile ilgili diğer konuların yanında artık yöntem mevzusunun da kelama dahil olduğu sonucuna ulaşmamız mümkündür. Sünnî kelâmcıları da Eş'arî'den itibaren eserlerinde, genellikle bilgi bahisleri içinde istidlâl türlerine yer vermişler ve diğer konularla ilgili tartışmalar bağlamında da yeri geldikçe bu yolların ayrıntıları ile ilgili görüşlerini kaydetmişlerdir.

Eş'arî ekolünün temsilcilerinden Abdulkâhir el-Bağdâdî ise başta Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve hocası İsfarâyînî olmak üzere öncüleri olan kelâmcıların görüşlerini büyük oranda takip etmiştir. Eserlerinde önceki görüşleri yoğun bir şekilde naklederek yer yer bunların tahlillerini yapmış ve kendi tercihlerini de beyan etmiştir. Konumuz bağlamında Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin mütekaddimûn Eş'arîleri içindeki konumunu tespit etmek adına söz konusu görüşlerin incelenmesi önem arz etmektedir.

1. Bilgi Türleri

Bağdâdî'nin *Usûlu'd-dîn*'de tercih edip savunduğu iki bilgi tanımının olduğunu görmekteyiz. İlk tanıma göre "bilgi, canlı kişinin kendisiyle âlim olduğu bir sıfattır."² Bilginin

¹ Muhammed b. İshak İbn Nedîm, *el-Fihrist* (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2019), 577, 588.

² Ebû Mânsûr Abdulkâhir b. Tahir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, nşr. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 13.

bu tanım Eş'arî'nin tanımıyla aynıdır. Bilgi, hem kadîm hem hâdis bilgiyi kapsayacak şekilde bir nitelik olarak tanımlanmıştır. Fakat söz konusu hâdis varlıkların bilgisi olduğunda bilgi niteliği, araz kategorisinde, kadîm varlığın, yani Allah'ın ilmi olduğunda ise ezeli sıfatlar sınıfına dâhil olur. Savunulan ikinci tanıma göre ise bilgi, "hayat ve kudret sahibi kimsenin kendisiyle bir işi sağlam ve doğru yapmasını sağlayan bir sıfat"³ şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanımda da bilgi bir nitelik olmakla beraber, ortaya çıkardığı sonuç, yani muhkem fiil merkezinde tanımlanmıştır.

Usûlu'd-dîn'de bilginin türleri konusunu da ele alan Bağdâdî bazı kategorilerde lafzî farklılıklar, bazılarında ise ilaveler ile beraber mütekaddimûn dönem kelâmının klasik bilgi tasnifini ana hatlarıyla benimsemiştir. Fakat yaptığı tasniflerde anlaşılmaya muhtaç bazı tercihlerde de bulunmuştur. İlk olarak bilgiyi kadîm ve hâdis olarak ikiye ayıran Bağdâdî, hâdis bilgileri ise zarûrî/zorunlu ve mükteseb/istidlâlî/nazarî bilgiler şeklinde tasnif etmiştir. Zorunlu bilgiler, bedîhî/ilksel (insan aklının ve dolayısıyla her türlü düşüncenin zeminini oluşturan bilgiler), hissî/duyusal ve mütevatir haberlerin meydana getirdiği bilgilerden oluşmaktadır. Zorunlu olarak insanda bulunmayan ve âdeten düşünme sonucunda meydana gelen mükteseb bilgiler ise aklî ve şer'î olmak üzere iki gruptur. Fakat Bağdâdî mükteseb ya da nazarî/istidlâlî bilgilere dair yaptığı diğer bir tasnifte bu kategorideki bilgileri dört tür olarak belirlemektedir: Kıyâs ve nazar ile aklın istidlâlî, tecrübe ve sayılar, şer'î bilgiler ve ilham. Bu türlerden birincisi bizim de çalışmamızın konusu olan ve ilk tasnifte "aklî mükteseb bilgi" olarak yer alan bilgi türüdür. Şer'î bilgiler ilk tasnifte de yer alırken tecrübe ve sayılara dayanan, tıp ve çeşitli zanaatları içeren meslek bilgileri ise ayrı bir grup olarak zikretmektedir.⁴

Fakat Bağdâdî'nin son nazarî bilgi türü olarak yer verdiği ilhamın bu grupta olmasının gerekçesi pek de açık değildir. Bağdâdî'nin ilhamdan anladığı tasavvufun bilgi kaynakları arasında yer alan ilhamdan farklıdır. Onun anlayışına göre ilham, şiir zevki ve beyit ölçülerine ait bilgilerdir. Bu bilgiler kimi durumlarda birçok nazarî ilme hâkim bilginler tarafından bilinmezken, ümmî/cahil bedeviler⁵ tarafından bilinebilir. Her ne kadar aruza ve şiire dair kitabî bilgiye sahip âlimler tarafından bu bilgiler kıyâsî bir şekilde bilinebilse de kıyâsa dair herhangi bir şey bilmeyen kişilerin bunları biliş şekli, tabîî olması yönüyle farklıdır. Böylesi insanların bu bilgilere sahip olması ise ancak Allah'ın özel olarak bildirmesiyle mümkün olabilir.⁶ İlhamla dair bu açıklamalar, onun zarûrî bilgiye benzer bir tür olduğunu akla getirmektedir. Nitekim kıyâsa dayalı bir şekilde bilinmeyen, sadece Allah'ın seçimiyle sahip olunan bir bilgidir. Fakat Bağdâdî'nin başka bir örnek aracılığıyla ifade ettiği şeyler, ilhamı neden zarûrî bilgi sınıfına dâhil etmediğini biraz daha açıklığa kavuşturmaktadır. O bazı toplumların sahip olduğu müzik sanatına dair bilgileri de ilham kapsamında değerlendirmiştir. Bu bilgiler kıyâs aracılığı ile çıkarsanamadığı gibi zarûrî olarak da bilinemez, çünkü zorunlu bilgiler akıl sahipleri için ortaktır. Bu türden bilgiler bazı toplumlarda ön plana çıkarken, geri kalanlarında ise daha arka planda kalmaktadır.⁷ Her iki örneğe ve Bağdâdî'nin yaptığı izahlara bakılınca, ilhamın bir tür kültürel ve kolektif bilgi şeklinde anlaşıldığı sonucuna varılabilir. Şiir de müzik de belli kavim ve bazı şartları sağlayan insanlara verilmiş bir bilgi gibi düşünülmüş ve bir tür folklorik bilgi sınıfını oluşturmuştur.

³ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 14.

⁴ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 28-29.

⁵ Bağdâdî'nin kastettiği kişileri betimlemek için kullandığı deyim "topuğuna bevleden bedevîler" şeklindedir.

⁶ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 29.

⁷ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 29.

Allah tarafından doğrudan verilmesine rağmen bütün insanlarda ortak olmamasından ötürü zarurî bilgiler sınıfına koyulamazken, kıyâs ve nazar olmaksızın sahip olunduğu için nazarî sınıfına da tam olarak dâhil olmamaktadır. Bu yönüyle üçüncü bir bilgi çeşidi gibi duran ilham, kapsamının tam olarak belirlenmesi ve içeriğinin açığa çıkarılabilmesi için incelemeye muhtaçtır. Fakat bu incelemeye girişmek, çalışmamızın sınırlarını aşacağı için bu kadarıyla yetiniyoruz.

2. İstidlâl Türleri

Bağdadi nazarı “Zâtının hakikati veya sıfatlarından bir sıfatını bilmeyi talep etmek için hakkında düşünülen (menzur) şeye dair fikir” şeklinde tanımlarken bu zihnî ameliyenin doğruya ulaştırabilmesi için yöntemine (vecih) uygun bir şekilde uygulanması gerektiğini ifade eder.⁸ Cedel ve nazarı bilgiye giden iki yol olarak tespit eden Bağdâdî, bilgiye ulaşmada nazarın tek, cedelin ise iki kişilik bir yol olduğunu belirtir.⁹ Peki, bu düşünme işlemi, söz konusu kelâmî konular ve bu konularla ilgili hedeflenen yargılar olduğu zaman, nasıl veya ne biçimde gerçekleştirilir? Bu soru kelimcilerin istidlâl yolları (tarîk) şeklinde zikrettikleri, cedel içinde delil getirmenin ya da nazar çerçevesinde delillendirme/temellendirmenin farklı türleri şeklinde zikredilmektedir.

Bağdâdî'nin *Usûlu'd-dîn* eserinde bilginin tanımı ve çeşitleri ele alınmışken istidlâl türlerine dair kapsamlı bir inceleme yer almamaktadır. Bu konuyla ilgili görüşlerine büyük oranda *‘İyâru'n-nazar* isimli cedel ilmine dair yazdığı eser aracılığıyla ulaşılabilmektedir. Söz konusu eserde nazar ve istidlâl hem kelâm hem fıkıh disiplinlerindeki kullanımları ve türleri ele alınmaktadır. Bizim çalışmamızda odak noktamız aklî-kelâmî bağlamda nazar ve istidlâl çeşitleri olacaktır. Dönemin Eş'arî kelimcilerince bu bağlamda yer yer farklı isimlendirmeler ve farklı sayıda istidlâl türü kaydedilmiştir. *‘İyâru'n-nazar*'da nazar ve istidlâl açısından hüccetlerin dört tür olduğunu belirtir: 1- İstidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib. 2- İstidlâl min ciheti binâi'n-netâici ve's-sevânî ale'l-mukaddemât ve'l-evâil (sonuçları öncül ve başlangıçlara binâ etmek şeklinde gerçekleştirilen istidlâl). 3- İstidlâl min ciheti'l-ittifak ve'l-ihtilaf. 4- İstidlâl min ciheti't-taksîm.¹⁰ Makalenin merkezini oluşturan istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib metodunu sona bırakarak bu dört delil şekline dair açıklamaları ele alacağız.

2.1 İstidlâl min Ciheti Binâi'n-Netâici ve's-Sevânî ale'l-Mukaddemât ve'l-Evâil

Bağdâdî neticelerin mukaddimeler üzerine binâ edildiği istidlâl iki tarzı olduğunu belirtir. Birincisi, baştan sona doğru yapılan, yani en temel yargıdan başlayarak, sonrakileri sıralamak şeklinde yapılan istidlâl şeklidir. Bu tarz istidlâl için şu örnek verilir: Kur'ân'ın i'câzı onun hüccet oluşunun; Kur'ân'ın hüccet olması icma'ın hüccet oluşunun; selefin kıyâs ve ictihad üzere icma' etmesi ise, hakkında nass veya icma' olmayan durumlarda ictihadın gerekliliğinin (vücûb) delilidir.¹¹ Örneğe göre istidlâl sonucunu oluşturan ictihadın vücûbu yargısına ulaşmak için Kur'ân'ın mu'cize olduğu öncülünden hareket edilir. Sonraki önermeler ise birbirleriyle ispat edilerek sonuca ulaşılmış olur.

⁸ Ebû Mânsûr Abdulkâhir b. Tahir el-Bağdâdî, *‘İyâru'n-nazar fî ilmi'l-cedel*, nşr. Ahmed Muhammed Arrûbî (Kuveyt: Mektebetü'l-İmâm ez-Zehebî), 2020, 155.

⁹ Bağdâdî, *‘İyâru'n-nazar*, 207-208.

¹⁰ Bağdâdî, *‘İyâru'n-nazar*, 284.

¹¹ Bağdâdî, *‘İyâru'n-nazar*, 284-285.

Bağdâdî'nin zikrettiği istidlâlin ikinci biçimi ise sondan, yani neticeden mukaddimelere doğru yapılan istidlâldir. Akıl yürütmenin bu şekli, yukarıda kaydedilen örnekteki "ictihadın gerekliliği" sonucundan geriye, "Kur'an'ın i'câzı"na doğru işletilmektedir.¹² Bu açıklamalara göre neticelerin mukaddimeler üzerine bina edilmesi şeklindeki istidlâl, özel bir aklî çıkarım biçimi olmaktan çok, çıkarımlarla ulaşılan yargıların bir sonraki çıkarımın öncülü olması ve istidlâllerin peşi sıra gelerek sonuç yargısına ulaştırması şeklinde genel bir argüman sıralama biçimidir.¹³

2.2 İstidlâl min Ciheti'l-İttifak ve'l-İhtilaf

Ortaklık ve karşıtlık noktaları esas alınarak yapılan bu tür çıkarım, Bağdâdî'ye göre bir şey hakkındaki ittifak esas alınarak fikir ayrılığı içinde olunan konu hakkında istidlâl etmektir. İstidlâlin bu biçimi sadece ikisini birleştiren ortak bir illetle yapılabilir.

Bu istidlâl biçiminin ikinci türü ise muhtelif (ihtilaf edilen) şeyle başka bir muhtelif hakkında istidlâl etmektir ki bu şekilde akıl yürütme ancak ikinci konunun birinci üzerine binâ etmek şeklinde yapılabilir. Bu noktada ikinci bir tasnife başvuran Bağdâdî'ye göre ihtilaf, ya asl'da ya fer'de ya da her iki unsurda birden bulunabilir. Asl'da ittifak, fer'de ihtilaf içinde bulunulan duruma örnek olarak "cüz'ün sonsuz olduğu görüşünde ihtilaf etmekle beraber tafrayı kabul etmeme konusunda aynı görüşte olunması" durumunu örnek vermektedir. Asl'da ittifakla beraber fer'de ihtilaf ise en çok karşılaşılan uyumsuzluk şeklidir. Tartışmaların çoğu buradan çıkmaktadır. Hem asl'da hem fer'de ihtilafın olma haline ise, hem cüz' hem de tafra konusunda Nazzam'la olan ihtilaf örnek verilmektedir.¹⁴

2.3 İstidlâl min Ciheti't-Taksîm

İbn Fûrek, Eş'arî'den beş istidlâl yolu nakleder. Nakledilen ikinci istidlâl yolu sebr-taksim olarak bilinen metottur. Bu metoda göre bir şey, akılda kısımlara ayrılır ve biri hariç bütün kısımların yanlışlığı ortaya konulur. Böylece doğru (sahih) kısım veya seçenek bilinmiş olur.¹⁵ Bakillânî *Temhidu'l-evâil*'de istidlâlin altı kısmından ilki olarak sebr-taksim metodunu zikretmektedir. Metodu Eş'arî'nin izahına yakın bir şekilde açıklamaktadır. Akıl bir şeyi tamamının doğru ya da yanlışlıkta birleşmesinin imkânsız olduğu iki ya da daha fazla parçaya ayırır. Delil bunlardan birini yanlışladığında akıl zıddının doğruluğuna hükmeder. Delil onun diğer parçalarının da geçersizliğini gösterdiğinde akıl kalanı doğrulamış olur. Örnek olarak ise bir şeyin ya kadîm ya da hâdis olmak zorunda olduğu yargısını verir. Yönteme göre o şeyin hâdisliğine dair bir delil varsa kıdemi, kıdemine dair bir delil olursa hadisliği yanlışlanmış olur.¹⁶

Bağdâdî ise kelimada sebr-taksim metodu olarak şöhret bulan bu çıkarım biçimini, olası üç şeklini zikrederek ele almaktadır. Eğer bir şeyin varlığı mümkün ve iki kısma bölünmesi sahîh ise, o iki ihtimalden biri doğrulandığında diğeri yanlışlanmış olur. Yani bir şeyin ne olduğuna dair iki olasılıktan biri elendiğinde geri kalan seçenek doğru olarak tespit edilmiş

¹² Bağdâdî, *'İyâru'n-nazar*, 285.

¹³ Arıkaner her iki türüyle bu istidlâl şeklinin mantıktaki zincirleme birleşik kıyâsa karşılık geldiği tespitini yapmaktadır. Yusuf Arıkaner, *Abdulkâhir el-Bağdâdî'de Kelâm-Mantık İlişkisi*, 195-196.

¹⁴ Bağdâdî, *'İyâru'n-nazar*, 285-286.

¹⁵ Ebû Bekir Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâtî's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Meşrik), 1987, 288.

¹⁶ Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bakillânî, *Temhidu'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*, nşr. İmâduddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetu'l-Kütübi's-Sekâfiyye), 1987, 31-32.

olunur. Fakat bir varlık ya da durum için her zaman sadece iki seçenekten bahsetmek mümkün değildir. Bağdâdî'nin kaydettiği ikinci taksim şekline göre bir şeye dair ikiden fazla aklı ihtimal varsa doğru olan yargı için ya ihtimallerden birinin sahilliği tespit edilir ya da ihtimaller teke inene kadar eleme işlemi uygulanır. Geriye kalan elenmemiş ihtimal doğru yargıyı ifade etmiş olur. Taksim uygulanacak şeyin kısımlarından biri ya da birkaçı alt kısımlara ayrılıyor olabilir. Üçüncü taksim şekli de böyle bir durumda yapılacak istidlâl dairdir. Bu durumda bir ihtimalin elenebilmesi için, eğer varsa, bütün alt kısımları da elenmiş olmalıdır. Ancak bu gerçekleştirildiği zaman geriye kalan ihtimale doğru bilgi diyebiliriz.¹⁷

2.4 İstidlâl bi's-Şâhid ale'l-Gâib

“Görünenden görünmeyeni çıkarsama” ya da “bilinenden bilinmeyene ulaşma” şeklinde nitelenebilecek istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yöntemi, kelâmın teşekkül sürecinin ardından Mu'tezile kullanılmıştır. Ardından Eş'ariyye ve Mâturîdiyye mezhepleri tarafından mütekaddimûn dönemi boyunca başat istidlâl şekli olarak kullanılmaya devam edilmiştir. Eş'arî kelimcilerin özellikle isbât-ı vâcib ve Allah'ın sıfatlarının ispatı amacıyla kullanılan istidlâl bi's-şâhid metodu, dönemin son büyük temsilcisi olan Cüveynî tarafından en olgun haliyle ortaya konmuştur.

Şâhid ve gâib kavramları, birbiriyle ilişki içinde olarak, ontolojik, epistemolojik ve yöntemsel anlamları içermektedir. Bağdâdî, nazar ve istidlâl bi's-şâhid yöntemiyle bilgiye ulaşıp ulaşamayacağı tartışması bağlamında mahsûsâtı, şâhidle eşleştirirken mahsûsât dışındaki varlıklar olarak melek, şeytan ve cinleri zikreder.¹⁸ Doğrudan bazı mevcutların işaret edilmiş olması kavramların ontolojik anlam içerecek şekilde anlaşıldığını gösterir.

Gâib kavramının bu yönüyle nasıl anlaşıldığına bir başka örnek de yine Bağdâdî'nin istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yöntemi konusundaki farklı görüş ve tartışmalar bağlamında Seneviyye'ye cevabında karşımıza çıkar. Seneviyye'nin “şâhid sadece misline/benzerine, delâlet edebilir” iddiasına karşı Bağdâdî, ehl-i hakka isnâd ettiği “şâhid hem misline hem hilâfına delâlet edebilir” görüşünü savunurken, dünyayı şâhid, âlemin üstünde, saf nurun ve âlemin altında, saf zulmetin olduğu yerleri ise gâib olarak zikretmiştir.¹⁹ Bağdâdî'nin bu örneği vermesi şâhid ve gâib kavram ikilisini, Seneviyye'nin varlık kategorileriyle eşleştirecek şekilde anladığını gösterir.

Şâhid ve gâibin yöntemsel karşılığı ise şahidin kendinden yeni yargıya ulaşılan unsur olarak asl, gâibin ise ulaşılması amaçlanan unsur anlamında fer' şeklinde karşılanmasıdır. Bağdâdî, kıyâsın unsurları olarak asl, “kendisiyle gayrının hükmü bilinen şey”, fer'i ise “başka bir şeye kıyâsla hükmünün bilindiği şey” şeklinde tanımladıktan sonra aklîyyatta istidlâl ve nazarla bilinecek şeyler için asılların yani üzerine hüküm bina edilecek öncüllerin hissî ve bedihî bilgiler olduğunu belirtir.²⁰ Fakat bu, doğrudan istidlâl bi's-şâhidin öncüllerinin hissî ve bedihî yargılar olması anlamına değil, her tür nazarın geriye doğru gidildiğinde, zorunlu bilgilere dayanması gerektiği anlamına gelir.

İstidlâl bi's-şâhidin ilk dönemdeki yanlış kullanımları hem Mu'tezile hem Eş'arî kelimciler tarafından eleştirilmiştir. Eleştirilerin bir kısmının sebebi şâhidin neye delâlet edeceği noktasındadır. Bir şeyin şahitteki varlığının gâibde de onun mislinin varlığına delâlet

¹⁷ Bağdâdî, *İyâru'n-nazar*, 286.

¹⁸ Bağdâdî, *İyâru'n-nazar*, 164.

¹⁹ Bağdâdî, *İyâru'n-nazar*, 297.

²⁰ Bağdâdî, *İyâru'n-nazar*, 332.

etmesi yöntemin doğru bir kullanımı değildir. Eş'arî'ye göre şayet böyle olması gerekseydi bir ateş gördüğümüz zaman gâibde de mutlaka bir ateşin var olduğuna hükmetmemiz gerekirdi. Hâlbuki şâhid mislinin varlığına bu şekilde delâlet edemez. Şâhid ancak gayrisına ya da muhalifine delâlet edebilir. Oluşanın oluşturan, şekillenenin şekillendirene, sonradan yaratılanın yaratana olan delâleti gibi.²¹ Bu konuda Bağdâdî zâhiren farklı bir görüş belirtmektedir. Nazarî hüccetlerden biri olarak zikrettiği istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâibi, şâhidin misline delâleti ve şâhidin hilafına delâleti şeklinde ikiye ayırmıştır. Şâhidin misline delâleti için, şâhiddeki ateşin gâibdeki ateşin de sıcaklık, kuruluk ve pişiricilik özelliklerinde şahiddeki ateş gibi olmasına delâlet etmesini örnek verirken şâhidin hilafına delâleti için fiilin fâile, yazının yazarına delâlet etmesi örneklerini vermiştir.²² Bu iki türden ikincisi örnekleriyle de Eş'arî'nin yaklaşımıyla uyuşmaktadır. Fakat birinci kısım, yani şâhidin misline delâlet etmesi hususunda görüş ayrılığı varmış gibi görünmektedir. Çünkü Bağdâdî'ye göre ehl-i hakkın görüşü, şâhidin hem misline hem hilafına delâlet etmesinin sahih olduğu yönündedir.²³ Fakat Bağdâdî'nin şâhidin misline delâleti için verdiği örnek incelendiğinde Eş'arî'nin eleştirdiği duruma karşılık gelmediği görülecektir. Eş'arî'nin itirazı, ateşin var olmasının gâibde o ateşin misli bir ateşin varlığına delâlet etmesinedir. Bağdâdî'nin örneği ise hakikat birliği üzerinden kurulan bir istidlâldir. Ateşin şâhiddeki sıcaklık ve kuruluk özelliklerinin gâibdeki ateş için de geçerli olması şeklinde işletilmiştir. Bu ise Eş'arî'nin ancak tanımın kaynağı açısından itiraz edeceği bir delâlet biçimidir. Yoksa Eş'arî'ye göre de şâhidde ateşin ayırt edici özelliği belirlenir ve bu özellik gâibdeki ateş için geçerli kılınır.

Cüveynî, önceki kelimcilerin kullandıkları istidlâl bi's-şâhid türlerini hakikat, illet, şart ve delâlet şeklinde dört câmi' (ortaklık/birlik) olarak toplayarak bunların ayrıntılarına dair incelemelerde bulunmuştur. Bağdâdî'de ise dört ortaklık bir tasnif içinde yer almamaktadır. Fakat illet ortaklığı haricindekiler eserlerinde kullanılmış ve teknik olarak da ele alınmıştır. Biz de Bağdâdî'nin görüşlerini, sağlıklı bir karşılaştırmaya ve tahlile uygun olması gayesiyle Cüveynî'nin taksime göre ele almayı uygun buluyoruz.

2.4.1 Tanım-Hakikat Birliği

Tanım ya da hakikat birliği, şeylerin şâhiddeki hakikatlerin gâib içinde geçerli olduğu ilkesini ifade eder. Eş'arî, hakikat ve haddin birbirine yakın anlamlı olduğunu belirterek²⁴ bunların aynı şey olmadığını ifade etmiş olsa da Bağdâdî "*Bize göre haddin ve hakikatin anlamı aynıdır*"²⁵ cümlesiyle hadd ve hakikat arasındaki özdeşliği açık ve kesin bir şekilde ifade etmiştir. Buna ek olarak Bağdâdî hadd kelimesinin lügavî olarak neden tercih edildiğini sorgularken "şeylerin hakikatlerinin hadd diye isimlendirilmesinin sebebi" ibareleriyle ikisi arasındaki irtibata işaret etmiştir.²⁶

Bağdâdî, yukarıdaki ifadesinde de açıkça görüldüğü üzere hadd ve hakikatin lügatte aynı anlamda olduğunu düşünmekle birlikte kullanım bakımından aralarında farklılıklar bulunduğunu da zikretmeden geçmez. Ona göre hadd teriminin kullanım alanı hakikat terimine göre daha dardır. Hakikat terimi, kadîm, muhdes, cisim veya araz, her şey hakkında kullanılabilirken hadd terimi cisim, cevher ve arazlar için kullanılır. Bu kullanım farkından

²¹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 310. Örnekleriyle beraber aynı yöndeki görüş için bk. Ebu Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî el-Ka'bi, *Kitâbu'l-makâlât*, nşr. Hüseyin Kansu - Râcih Kürdî - Abdulhamid Kürdî (İstanbul: KURAMER), 214, 2018.

²² Bağdâdî, *İyâru'n-nazar*, 284.

²³ Bağdâdî, *İyâru'n-nazar*, 297.

²⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, 304.

²⁵ Bağdâdî, *İyâru'n-nazar*, 307.

²⁶ Bağdâdî, *İyâru'n-nazar*, 305.

dolayı “İsim, cevher ve insanın haddi nedir?” diye sormak uygunken “Kadîmin haddi nedir?” şeklindeki bir soru yerinde değildir. Kadîm ve ilâh söz konusu olduğunda sorunun “Kadîmin ve ilâhın hakikati nedir?” şeklinde ifade edilmesi daha doğrudur.²⁷

Bağdâdî'nin bir şeyin hakikatinin hadd olarak isimlendirilmesinin gerekçesini açıklarken haddin sözlük anlamını daha ayrıntılı bir şekilde açıkladığı görülür. Buna göre hakikatin hadd diye isimlendirilmesi, bir şeyin hakikatinin o şeyin hükmüne dâhil olmayanların hükmün kapsamına girmesini engellemesi (kat') ve o şeyin diğer şeylerle karışmasına mânî' olması (men') dolayısıyladır.²⁸ Cüveynî de haddin sözlük anlamının (aynı anlamda bu defa men' ve sedd) ıstılahî anlamında belirleyici bir etkisi olduğunu ifade etmektedir. Kelamcılar hadd kelimesini, sözlük anlamıyla net bir paralellik sergileyecek şekilde tanımlanan şeylerin tanımın kapsamında, tanımlanmayan şeylerin de tanımın dışında kalmamasını sağlayan şey anlamında kullanmaktadır.²⁹

Cüveynî'nin aktarımıyla, Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye göre bir şeyin tanımı, *zikredilmesi istenen/kastedilen vasfın kendisinden ötürü olduğu manasıdır*.³⁰ Cüveynî'nin zikrettiği ve Ensârî'nin *Gunye*'de üstâda (Ebû İshâk el-İsferâyînî) nispet ettiği³¹ bu tanım Bağdâdî'nin tanımına oldukça yakındır. Bağdâdî'ye göre de bir şeyin haddi, *o şeyin zikredilmesiyle kast edilen vasfı, kendisinden dolayı hak eden manasıdır*.³²

Cüveynî, tanımın bu şartında kelamcıların çoğunluğunun ittifak ettiğini kaydeder.³³ Bağdâdî ise bu konuda Cüveynî'nin aksine bir tespit yapmaktadır. Ona göre Eş'arî, haddin mürekkeb olmasına karşı çıkmıştır fakat diğer Eş'arî kelamcıları, iki ya da daha fazla vasıfla tanım yapılmasını caiz görmüşlerdir. Bağdâdî'ye göre doğru olan görüş budur. Benimsediği görüşün yansıması olarak haddin taksîmle yapılmasını da mümkün görür. Tanımda terkîbi doğru bulmayanların taksîme dayalı tanımı da kabul etmediklerini belirtir. Taksîmle yapılan tanım ile kastedilen tanımlanan kavramın kısımları zikredilerek açıklanmasıdır. Mesela haberin “sıdk ya da kizb olan”; mevcûdun “hâdis ya da kadîm olan” şeklindeki tanımları, taksîm kullanılarak yapılmıştır.³⁴ Bağdâdî, bu şartı reddetmedeki gerekçesine dair herhangi bir açıklama yapmamaktadır.

Tanım birliği ile istidlâlın yapılabilmesi, başka bir deyişle tanımın her şartta geçerli olması için, tanımın ittirad ve in'ikâs şartlarını taşıması gerekmektedir. Yani tanımın (hadd) bulunduğu her durumda tanımlananın da (mahdûd) mevcut olması; tanımın var olmadığı hâlde ise tanımlananın da var olmaması gerekmektedir. Bağdâdî ve Cüveynî tanımın muttarid ve mün'akis olma şartında ittifak olduğunu kaydederler.³⁵

Mütekaddimûn Eş'arîlerinin tanım için şart gördükleri bir diğer özellik, tanımın herhangi bir koşula bağlı olmaması, yani tanımı oluşturan belirleyici vasfın zâtla ilişkisinin, vasfın varlığı dışında herhangi bir şartla mukayyet olmamasıdır. Bağdâdî bu şartı, haddin

²⁷ Bağdâdî, *İyâru'n-nazar*, 306-307; İbn Fûrek, *Mücerred*, 304. Ayrıca bk. Mehmet Aktaş, *Tanım veya Hakikat Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi*, 259-261.

²⁸ Bağdâdî, *İyâru'n-nazar*, 306.

²⁹ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûlî'd-dîn*, nşr. Richard M. Frank (Tahran: Müessesese-i Mütâlaât-ı İslâmi Dânişgâh-ı McGill), 1981, 42

³⁰ Cüveynî, *Şâmil* (nşr. Frank) 43.

³¹ Ebu'l-Kâsım Selâm b. Nâsır el-Ensârî, *el-Gunye fî'l-keâm*. nşr. Mustafa Hasaneyn Abdulhâdi (Kahire: Dâru's-Selâm), 2010, I/513.

³² Bağdâdî, *İyâru'n-nazar*, 306.

³³ Cüveynî, *Şâmil* (nşr. Frank), 54.

³⁴ Bağdâdî, *İyâru'n-nazar*, 308-309.

³⁵ İbn Fûrek, *Mücerred*, 304; Bağdâdî, *İyâru'n-nazar*, 308; Cüveynî, *Şâmil* (nşr. Frank), 45.

tanımlanan şeyin her hâli için geçerli olması şeklinde zikrederken Cüveynî tanımın şartlı (meşrû) olması şeklinde ele almıştır.

2.4.2 Delâlet Birliği

Delâlet ortaklığı üzerinden hüküm aktarımı kuşkusuz delil ve delâlet kavramları merkezinde şekillenmektedir. Bu bağlamda öncelikle Eş'arî kelimcilerin da bildirdiği üzere delil ve eş anlamlısı şeklinde kullanılan dâll kavramlarının delâlet lafzından türemiş kelimeler olduğuna işaret etmek gerekir. Aynı zamanda delâlet kavramı da mecâzî olarak bu iki kavramla eş anlamlı bir şekilde kullanılmaktadır.³⁶ Delâlet ilişkisi delil ile medlûl arasında var olan bir gösteren-gösterilen ilişkisidir. Delil, müşâhedeye konu olmayan bir zâtı, niteliği ya da bunlara ait bir hükmü gösteren şeydir. Sahip olunmayan yeni bir bilgiye ulaşmanın yolu olarak delâlet ilişkisi, delilin varlığı durumunda medlûlülün de var olduğuna yönelik yargıya dayanmaktadır.³⁷ Delâlet ortaklığı ile yapılan istidlâl, şâhidde kurulan delil-medlûl ilişkisinin gâib için de geçerli olması gerektiğine dayanır. Bu tür istidlâl isbât-ı vâcib ve Allah'ın âlim, mürîd, kâdir gibi vasıflara sahip olduğunun ispatlanması sadetinde kullanılmaktadır. Mesela Allah'ın âlim olduğunun ispatı şu şekilde yapılmaktadır: i. muhkem fiil, şâhidde, o fiilin fâilinin âlim olduğuna delâlet eder. ii. delâletler (delâlet ilişkisi) şâhidde ve gâibde farklılaşmaz. iii. Dolayısıyla (muhkem bir fiil olan) âlem, fâilinin (Allah) âlim olduğuna delâlet eder.

Muhkem fiilin doğrudan ilim olarak tesmiye edilmesi, muhkem olan şeyle bilgi arasındaki delâlet ilişkisi sebebiyledir. Bağdâdî bu kullanımı, makdûrun/güç yetirilen şeyin kudret/güç olarak adlandırılmasına benzetmiştir. Bu benzerliğe göre makdûrun kudret olarak isimlendirilmesi, kudrete delâlet etmesinden dolayıdır, bu ikisinin aynı şey oldukları anlamına gelmez. Muhkem fiille ilim arasında da aynı türde bir ilişki söz konusudur. Muhkem fiil ilme delâlet etmektedir. Aralarındaki delâlet ilişkisinden dolayı muhkem fiil ilim yerine, ilim de muhkem fiil yerine kullanılabilir.³⁸ Nitekim Bağdâdî'nin isimsiz kaydettiği, Cüveynî'nin ise İbn Fûrek'e atfettiği bilgi tanımı, ilmin muhkem fiil ile olan bağını merkeze almaktadır: "Varlığı sebebiyle kâdirden ihkâm ve itkân üzere fiilin ortaya çıkışının sahih olduğu; yokluğunda ise muhkem ve mutkan fiilin fâilden ortaya çıkmasını engelleyen sıfattır"³⁹

Bağdâdî'ye göre ise bu önerme (muhkem fiilin her faili âlimdir) bedihî değil istidlâlîdir. Bu hususta Mu'tezile'den Ka'bî'nin takipçilerinin önermenin bedihî olduğunu iddia ettiklerini aktarır. Bu görüşe göre bir fâilden muhkem fiilin ortaya çıktığının bilen kişi, bu fâilin âlim ve kâdir olduğunu da bedihî ve zaruri şekilde bilir. Bu görüşü reddeden Bağdâdî'ye göre bir şeyin âlim veya kâdir olması onun fâil olmasından başka bir bilgidir, dolayısıyla fiilin bir fâili olduğu zorunlu olarak bilinse bile onun âlim ve kâdir oluşu bilinmeyebilir. Görüşünü iki örnekle destekleyen Bağdâdî'ye göre evrendeki nesnelerin dört unsurun etkisiyle var olduğunu iddia eden tabiatçıları, unsurların fâil olduğuna inanmalarına rağmen onların âlim veya kâdir olduklarını iddia etmemektedirler. Eğer fâil oluş ile âlim ve kâdir oluş bedihî olmuş olsaydı, doğal olarak unsurların bu vasıflara sahip olduklarını bilir ve iddia ederlerdi. Aynı şekilde Mu'tezile'den tevellüd görüşünü savunanlara göre tevellüd sonucu fâilden muhkem fiiller

³⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, 286; Bakillânî, *Temhîd*, 33-34; Cüveynî, *Şâmil* (Tahran), 66; Bağdâdî, *'İyâr-un-nazar*, 330.

³⁷ Bakillânî, *et-Takrîb*, 205. Cüveynî, *Şâmil* (Tahran), 64, 69; Cüveynî, *Şâmil*, 178, 484.

³⁸ Ebû Mânsûr Abdulkâhir b. Tahir el-Bağdâdî, *Esmâ ve's-sıfât*, nşr. Enes Muhammed Adnan Şerfâvî (Şam: Dâru't-Takvâ), 2020, I/143.

³⁹ Bağdâdî, *Esmâ ve's-sıfât*, 2/456.

meydana gelebilir. Yani doğrudan fâilin hareketiyle değil de o hareketin etkisiyle dolaylı olarak ortaya muhkem bir fiil ortaya çıkabilir. Meydana gelen fiil dolaylı olduğu ve fâilin ilk eylemiyle arasında bir zaman aralığı olduğu için, tevellüd sonucunda ortaya çıkan muhkem fiil var olduğu sırada fâil, o fiilin bileni ve ona güç yetireni olamaz. Dolayısıyla mütevellid fiilin âlim ve kâdir bir fâili göstermesi de mümkün olamaz. Eğer iddia edildiği gibi fiil, fâilin ve fâilin bu vasıflarının bedâhетен bilinmesini sağlasaydı mütevellid fiilde de aynı durum olurdu, hâlbuki tevellüd görüşünü savunanlar için bu geçerli değildir.⁴⁰

Bağdâdî de aynı şekilde muhkem fiil-âlim fâil delâletinin muhkem fiil-ilimle âlim olan fâil arasında da olduğunu düşünmektedir. Yani ma'nâ sıfatlarının ispatını da delâlet ortaklığına dayalı istidlâl bi's-şâhid yöntemi ile yapmıştır. Çıkarıma göre fiil, fâilin kâdir olduğuna delâlet ettiği gibi fâilin kudreti olduğuna da delâlet eder. Muhkem fiil de fâilin âlim olduğuna delâlet ettiği gibi fâilin ilmene de delâlet eder. Bağdâdî, delili ortaya koyduktan sonra bu tür istidlâle, Mu'tezilî kelâmcılar tarafından getirilen eleştirileri aktararak cevaplandırır. Ebû Ali el-Cübbâî muhkem fiilin delâlet etmesi açısından âlim ile ilimin her varlık kategorisinde aynı konumda olmadığını ileri sürer. Bu konuda şâhid ile gâib ayrı değerlendirilmeli, âlim eğer şâhidde olduğu gibi ilimle âlimse, bizden ortaya çıkan muhkem fiil, hem âlimliğe hem de ilme delâlet eder. Ama eğer fiil Allah'tan vâki' olursa, muhkem fiil sadece âlimlik vasfına delâlet edebilir.⁴¹

Bağdâdî itirazı temelsiz bulur, çünkü şâhiddeki bir delâleti, yani muhkem fiilin fâilin âlim olması delilini gâibe uygulayıp diğer yandan yine şâhidde var olan fâilin ilmene olan delâletini gâib için işletmemenin bir gerekçesi yoktur. İki medlûlü ayıran ve muhkem fiilin, şâhidde ilim ve âlime delâlet ettiğini fakat kadîm için sadece ilmene delâlet ettiğini iddia etmek ile iddianın aksini savunmak arasında bir fark yoktur. Yani bu düşünme şekline göre pekâlâ muhkem fiilin şâhidde ilme delâlet etmeyeceği ama gâibde hem âlimliğe hem ilme delâlet edeceği ya da gâibde sadece ilme delâlet edip âlimliğe delâlet etmeyeceği de iddia edilebilir.⁴²

İkinci itiraz Ka'bî'ye aittir. Ona göre Allah nefsiyle (bi-nefsihi) âlim ve kâdirdir.⁴³ Ka'bî'nin çıkarım şekline göre muhkem fiil, fâilin âlim ve kâdir oluşuna delâlet eder. Sonrasında eğer fâil için cehl ve acz caizse o âlimin ilimle âlim olduğu bilinir. Yok, eğer güçsüzlük/yetersizlik (acz) ve bilgisizlik (cehl) o fâil için imkânsız ise fâilin nefsiyle âlim ve kâdir olduğuna hükmedilir. Yani Ka'bî'ye göre âlime delâlet eden şey doğrudan ilme delâlet etmez. Bunun için ikinci bir yargıya ihtiyaç vardır. Muhkem fiilin âlime delâlet ettiği gibi ilme de delâlet ettiği ancak âlimin ne ile (nefs veya ma'nâ) âlim olduğuna dair bilgiyle birleştirilerek söylenebilir. Bu bilginin ölçütü ise âlim olan hakkında acz ve cehlin mümkün olup olmamasıdır. Eğer bunların mümkün olduğu bir âlim ki kastedilen hâdis fâillerdir, söz konusuysa âlimliği gösteren delil, aynı zamanda zâtın ilim niteliğine de işaret eder. Yok değilse, muhkem fiil sadece âlim oluşun delili olur.⁴⁴ Bu yaklaşım, gâib ile şâhid arasında vâcib-mümkün farkı olduğu gerekçesiyle illet ortaklığı istidlâline yöneltilen eleştirinin delâlet istidlâlindeki versiyonu olarak değerlendirilebilir.

Bağdâdî bu itirazı öncelikle her iki tarafın da kabul ettiği delil-medlûl ilişkisindeki medlûlün ne olduğunu sebr-taksim metoduyla tespit ederek cevaplandırır. Fiil ile fâilin

⁴⁰ Bağdâdî, *Esmâ ve's-sıfât*, 1/392; Bağdâdî, *İyârun-nazar*, 474. Krş. İbn Fûrek, *Mücerred*, 133-134.

⁴¹ Bağdâdî, *Esmâ ve's-sıfât*, 1/386-387.

⁴² Bağdâdî, *Esmâ ve's-sıfât*, 1/388.

⁴³ Bağdâdî, *Esmâ ve's-sıfât*, 1/381-382.

⁴⁴ Bağdâdî, *Esmâ ve's-sıfât*, 1/389.

âlimliği arasında kurulan delâlet ilişkisinde, delilin gösterdiği medlûl tam olarak ne olabilir? Bağdâdî'ye göre iki ihtimal vardır. Medlûl ya âlimin kendisi ve varlığı ya da onun mahsus bir sıfat üzere oluşudur. Medlûlün zâtının varlığı olması geçersizdir, zira bir şeyin varlığı, onun fâil olmasını ya da ondan fiilin ortaya çıkmasını mümkün kılmaz. Çünkü arazlar ve cansızlar da mevcuttur ve mevcut olmaları, onların fâil olabilmesi için yeterli değildir. Bu durumda medlûl, fâili bu fiillerin benzerlerini yapamayandan ayırt eden bir vasıf olmalıdır. Peki, bu vasıf ilim midir, yoksa âlimin kendisi midir? Âlimin nefsi olması mümkün değildir, çünkü şâhidde zâtın kendisi kendinden ötürü âlim değildir. Geriye kalan seçenek, şâhidde muhkem fiillerin delâlet ettiği medlûlün, fâilin ilmi olmasıdır. Bu yargıya ulaşıldığında ise her fâilin fiili onun ilim ve kudretine delâlet etmiş olur çünkü delilin medlûlü şâhid ve gâibe göre değişmez.⁴⁵

2.4.3 Şart Birliği

Lügatte alamet veya gerekli (lâzım) alamet anlamlarına gelen şart, birinin varlığı durumunda diğerrinin de var olması yönünden, bir şeyin başka bir şeyle bağı demektir.⁴⁶ Şartın ıstilahî anlamı ise birlikte bir ikili oluşturdıkları meşrûat kavramıyla bağlantılı olarak açıklanmaktadır.⁴⁷ Cüveynî'nin Bâkılânî'den aktardığı tanımsa şudur: Şart, bir şeyin varlığı kendisine bağlı olan fakat varlığı o şeyin varlığını gerektirmeyen şeydir.⁴⁸ Cüveynî kelimcilerin ıstilahında şartın, varlığı, "meşrûatunu zorunlu olarak gerektirmeyen, fakat yokluğu şarta intisap ettiği yönden meşrûatı engelleyen şey" olduğunu belirtmiştir.⁴⁹

İllet-ma'lûlün aksine, şartın varlığının meşrûatın varlığını gerektirmemesi şartla illetin başka hükümlerde de farklılaşmalarına kaynaklık teşkil etmektedir. Önce söz konusu farklılığı açıklayalım. Örneğin hayat ilmin sübutunun şartıdır. İlim hayat olmadan tahakkuk edemez, var olamaz. Cansız olup bilgi sahibi olmak mümkün değildir. Bununla birlikte hayatın varlığı ilmi beraberinde getirmez. Zira bilgi sahibi olmayan bir canlı düşünülebilmektedir. İşte şart bu açıdan illetten ayrılmaktadır. Eğer hayat ilmin illeti olsaydı hayat sahibi olup ilim sahibi olmamak düşünülemezdi. Çünkü illetin varlığı ma'lûlün varlığını zorunlu kılar. Özetle, ma'lûlün varlığı illetin varlığını gerektirdiği gibi meşrûatın varlığı da şartın varlığını gerektirir. Buna mukabil illetin varlığı ma'lûlün varlığını gerektirirken şartın varlığı meşrûatın varlığını gerektirmez.⁵⁰ İletle şart arasındaki bu farklılıktan dolayı Bâkılânî hâllerin illet olamayacağını fakat şart olabileceklerini belirtmiştir.⁵¹ Hâlin şart olabileceği kabul edilince ademî kayıtların da şart olup olamayacağı gündeme gelmektedir. Yani ilmin var olması için hayatın var olmasının yanında cehl ve gaflet gibi ilmin zıtlarının yok olması da şart olarak kabul edilecek midir? Çoğunluk ademî kayıtları şart olarak belirlemeye yanaşmamış bu problemi belirlenen şartı kayıtlayarak aşmak istemişlerdir. Hayatın ilmin varlığı için ilmin zıtlarının yokluğu durumunda şart olduğunu belirtmişlerdir. Bakılânî ise ademî kayıtların şart olarak belirlenmesinde bir sakınca görmemiştir. Şartın tahakkuk etmesi için gerekliliğin

⁴⁵ Bağdâdî, *Esmâ ve's-sfât*, I/389.

⁴⁶ Ebû Bekir Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *el-Hudûd fî'l-usûl*, nşr. Muhammed Süleymanî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî), 1999, 155; Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rifât*, nşr. Muhammed Abdurrahman Maraşlı (Beyrut: Dâru'n-Nefâis), 2012, 199-200.

⁴⁷ Şart için musahhih tabiri de kullanılabilir. Bk. Cüveynî, *Şâmil*, 710.

⁴⁸ Cüveynî, *Şâmil*, 110. Ayrıca bkz. Cüveynî, *Şâmil*, 709.

⁴⁹ Cüveynî, *Şâmil*, 708-709.

⁵⁰ İbn Fûrek, *Hudûd*, 155; Cüveynî, *Şâmil*, 708-709.

⁵¹ Cüveynî, *Şâmil*, 709.

olması yeterlidir. Dolayısıyla sübût, intifâ, adem ve vücûd gibi belirli nitelikler şart ilişkisinin var olması için şart değildir.⁵²

İlet-ma'lûlün aksine şartın meşrûtunu zorunlu kılmaması, bir şeyin birden fazla şartının olmasını da mümkün kılmaktadır. Bu yüzden hayatla birlikte mahallin var olması da ilmin şartı olabilmektedir. İster tek ister birden fazla şey olsun, hükmün kendisine bağlı olduğu fakat hükmü zorunlu kılmayan her şey onun şartıdır.⁵³

2.4.4 “İlet” Birliğinin Reddi ve “Taalluk” Ortaklığı

İlet birliği şahiddeki bir illiyet ilişkisinin gâib için de geçerli olması şeklinde yapılan istidlâl biçimidir. Bağdâdî illetin şartlarından biri olarak hükmün birden fazla illete bağlı olmasının imkânsız olduğu şeklinde yer vermiştir.⁵⁴ Cüveynî ise Eş'arî'den farklı olarak bu şartı ahvâl teorisi bağlamında ele almıştır. Eş'arî iki vasıfla illetin belirlenmesini tard ve aksi bozduğu gerekçesiyle reddederken Cüveynî, ahvâl teorisi gereğince zât olarak da isimlendirilebilen sıfatların tek ya da bileşik olmasının hükümde etkili olmayacağını vurgulamıştır.⁵⁵

İletinin tanımla ortak olduğu şartlardan bir diğeri de illetin herhangi bir şartla kayıtlanamamasıdır. Cüveynî illeti kabul edenlerin bu şartta ittifak ettiğini söyler.⁵⁶ Bağdâdî de bunu illetin şartları arasında sayar. Ona göre aklî illetin zaman, ayn veya şart kaydı (ihtisas) olmaksızın her ayn ve zamanda ma'lûlünü gerektirmesi zorunludur. İletinin varlığı ancak bütün durumlarda ve zâtlarda hükmü gerektirdiği zaman sahih olur.⁵⁷ İletinin bir şarta bağlanması ise illetin her durumda aynı etkiyi gerçekleştirmesine engel olacağından dolayı illetin anlamını ortadan kaldıracaktır.

İlet-ma'lûl ilişkisi ile ilgili ele aldığımız şartlar dışında Bağdâdî, diğer Eş'arî kelimcilerden farklı bir şart daha kaydetmektedir. Ona göre illetin ma'lûlde bir halden başka bir hale değişiklik yapmasının mümkün olması gerekir. Başka bir deyişle bir şeyin illet olabilmesi için ma'lûlün o şey aracılığıyla, bir halden başka bir hale dönüşebilmesi gerekir. Hareketli olan şeyin sâkinen hareket iletiyle birlikte değişmesi, müteharrik olması gibi. Fakat eğer bir sıfatla mevsûf olan şey o ismi, kendisinden ayrılması caiz olmayan bir ma'nâdan dolayı hak etmişse bu söz konusu ma'nâ, o zâtın vasfı için illet olarak isimlendirilmez. Allah'ın ilim, hayat ve kudretinden dolayı hayy, âlim ve kadir olması gibi. Allah'ın ilim, kudret ve hayatı, onun âlim kâdir ve hayy olmasının illetidir denemez. Çünkü bu sıfatlar kesin olarak onda ezeli biçimde mevcuttur. Bu sıfatlarla Allah'ın zâtında veya vasıflarında bir değişim meydana gelmemektedir. Bir şeyin illet olarak tesmiyesinin doğru olması için ise ma'lûlün o illetle bir durumdan bir başka duruma dönüşmesi gerekir. Dolayısıyla da diğer Eş'arî kelimcilerinca illet olarak kabul edilen ma'nâ sıfatları Bağdâdî'ye göre illet değildir.⁵⁸

Bağdâdî'nin değişimi illetin şartlarından biri olarak zikretmesi, konumuz bağlamında oldukça önemlidir. Değişimi mümkün kılan şey olarak nitelenmesi, illeti, sadece şahid alanla sınırlandırmakta, dolayısıyla da şahidle gâib arasında bir ortaklık noktası (câmi) olmaktan çıkarmaktadır. Diğer bir deyişle Bağdâdî'nin *ileti*, şahid aracılığı ile gâib hakkında hükme ulaşmak için uygun ortak zemini sağlamaz. İletler sadece cevherlerle mevcut olan ve

⁵² Cüveynî, *Şâmil*, 710; Cüveynî, *Şâmil* (Tahran), 18-19.

⁵³ Cüveynî, *Şâmil*, 710.

⁵⁴ Bağdâdî, *İyâru'n-nazar*, 281.

⁵⁵ Cüveynî, *Şâmil*, 680.

⁵⁶ Cüveynî, *Şâmil*, 669.

⁵⁷ Bağdâdî, *İyâru'n-nazar*, 351.

⁵⁸ Bağdâdî, *İyâru'n-nazar*, 351.

cevherlerde değişikliğe sebep olan vasıflar, yani arazlardır. Bu kavramın Allah'ın sıfatları için kullanılması mümkün değildir. Dolayısıyla illetin tanımlarında yer alan ma'nâ terimi bu açıdan arazlar ile Allah'ın sıfatlarını birlikte kapsayan kavram olmamaktadır. Buradan hareketle Bağdâdî'nin istidlâl bi's-şâhid ale'l gâibin bu çeşidini kabul etmediğini kesin bir şekilde söyleyebiliriz. Bu açıdan diğer mütekaddimûn Eş'arî kelamcılarından farklı bir yerde konumlanmıştır.

İlleti, şâhid ile gâib arasında ortak kılan şey “onsuz hükmün (ma'lûl) olmayacağı” şeklindeki içeriğidir. İllet bu şekilde belirlendiğinde Allah'ın âlim olması ile şâhiddeki bir canlının âlim olması arasında ortaklık noktası tespit edilmiş olur. Yani hem şâhiddeki hem gâibdeki bir âlim için “eğer ilim illeti olmasaydı âlim olmayacaktı” yargısı geçerlidir. Fakat Bağdâdî'nin yaptığı gibi değişim (değişiklik meydana getirme imkânı) illetin ayrılmaz bir niteliği, yani şartı olarak belirlendiği takdirde, Allah'ın ezelî ve değişmez sıfatları ile şâhidde illet olarak kabul ettiğimiz arazlar arasında illet olma açısından ortak bir nokta kalmamış olacaktır. Bağdâdî illete bu şartı koşarken, şâhiddeki değişim imkânını esas almış olmalıdır. Çünkü şâhidde bir arazın ilişip de iliştiği zatı değiştiremediği bir örnek yoktur. Aslında eğer iki misl araz peşi sıra, yani ardışık iki anda bir cevherde var olursa, cevher ikinci anda önceki andan başka bir hale dönüşmüş/değişmiş sayılmaz. Bundan dolayı Bağdâdî şartı ortaya koyarken “illetin ma'lûlde bir değişiklik yapmasının caiz olması” şeklinde bir ifade tercih etmiştir. Şahidde bir arazın iliştiği cevheri bir halden başka bir hale değiştirmesi mümkünken gâibde hem sıfatların hem de zâtın ezelî ve değişmez olması bu imkânı (illetin böyle bir etki ortaya çıkarma imkânını) ortadan kaldırmaktadır. Dolayısıyla illetin hangi özelliğinden hareketle belirleneceği oldukça önem kazanmaktadır.

Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*'de genel sebep ya da delil anlamında kullandığı illet kavramı⁵⁹ için herhangi bir teferruata girmedikten bu eseri aracılığıyla konu hakkında herhangi bir ayrıntıya ulaşamıyoruz. Dolayısıyla Bağdâdî'nin illetler hakkındaki görüşleri için tek başvuru kaynağımız *'İyâru'n-nazar* adlı eseri olmak durumundadır. *Usûl*'de ise meânî sıfatlarının ispatı için illet birliğine dayalı istidlâlin kullanılmamış olması, Bağdâdî'nin *'İyâr*'daki görüşünü teyit olarak kabul edilebilir.

Bağdâdî illet ma'lûl ilişkisinde illetin ma'lûlde bir değişiklik meydana getirmesi, onu bir halde bir hale dönüştürmesi gerektiği yönünde bir şart ileri sürdüğü için Allah'ın vasıfları ile ma'nâ sıfatları arasında illet-ma'lûl ilişkisi kurulamayacağını, dolayısıyla da ma'nâ sıfatlarını ispat ederken illet ortaklığına dayalı istidlâlin yapılamayacağı görüşündeydi. *Esmâ ve's-sıfât* eserinde, Ehl-i Sünnet'in ilim ve kudret sıfatlarına dair istidlâllerini ele alırken ise esasında illet ortaklığına oldukça benzeyen, fakat farklı kavramlarla kurulan bir argüman kaydeder. Söz konusu istidlâle göre âlim ve kâdirin ilim ve kudrete taalluku her durumda (taalluk olduğu müddetçe) âlim ve kâdir olması, ilim ve kudretin âlim ve kâdir ile taalluku ise her durumda ilmin ilim, kudretin kudret olması şeklindedir. Âlim ve kâdirin ilim ve kudreti, ilim ve kudretin ise âlim ve kâdiri gerektirmesi (iktizâ) lâzımdır. Bu ilişki biçimi için, şâhiden, illet kavramını kullanan diğer kelamcılar da bu bağlamda verdikleri, hareket-müteharrik örneğini zikreder. Hareketin olduğu her durumda müteharrik, müteharrikin olduğu her durumda ise hareket vardır⁶⁰

⁵⁹ Örneğin yerin vukufunun illeti: Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 80-81. Delil anlamındaki kullanımına bir diğer örnek: “hadislerin tamamının iadelerinin cevazı bakımından tesviyelerinin illeti, hüdüstaki ortaklıklarıdır.” *Usûlu'd-dîn*, 260.

⁶⁰ Bağdâdî, *Esmâ ve's-sıfât*, 396-397.

Bağdâdî bu ilişki biçimini bağıntı/taalluk şeklinde belirlediği için illet-ma'lûl için gelmeyecek bazı eleştirilerin getirilebileceğinin farkındadır. Argümana gelebilecek itirazlardan biri, aynı ilişki biçiminin mevcut ve muhdesin de aynı ilişkiye sahip olduğu yönündedir. Zira şâhidde her iki vasfın bir diğeriyle taalluku diğerinin taalluku gibidir. Yani eğer iki unsurun ilişkisi, gerektiren-gereken /illet ma'lûl şeklinde değil de nötr bir şekilde karşılıklı gerektirme üzerinden belirlenirse, bu şekilde birbiri ile taalluk içinde olan başka unsurlar da bulunur ve mevcut-muhdes de bunlardan biridir. Çünkü bu haliyle taalluk kavramı her durumda birlikte bulunma dışında bir anlam ifade etmemektedir.

Bağdâdî'ye göre bu iki unsurun her durumda ilişkisi aynı, yani karşılıklı değildir. Muhdes, hüdüs halinde mevcuttur, bekâ halinde de mevcuttur. Yani muhdes olanın mevcut olmaktan âri olduğu bir durum yoktur. Fakat muhdesin aynı/zâtı bekâ hâlinde varlığa çıkmaz. Yani mevcut varlığa geldikten sonra bâkî olduğu müddetçe tekrar tekrar varlığa gelen, hüdüsa uğrayan bir şey değildir. Dolayısıyla da bir şey her durumda hem “yaratılmakta olan” hem de mevcut olmamaktadır. Bundan dolayı muhdes ve mevcudun anlamı tek olamaz. Âlim-ilim ise her durumda beraberdirler ve birbirlerini gerektirir. Bundan ötürü Âlimin anlamı da her durumda kendisi için bir ilim olandır (men lehu'l-ilm).⁶¹

Taalluk ilişkisinin bir diğer açığı olabilecek örnek ise ilim, kudret, irade, sem' ve basarın (canlılığa tabi sıfatlar) hayatla ilişkisidir. Bu sıfatlar her zaman hayat niteliği ile birlikte bulundukları için yukardaki gibi (ilim-âlim) bir taalluk içinde değiller midir? Bağdâdî'ye göre hayır çünkü, burada da her durumda var olan bir taalluktan söz edilemez. Canlılık (hayat) diğer sıfatların var olabilmesi için bir şarttır ve bundan ötürü diğer sıfatların her durumda hayatla birliktelikleri vardır. Fakat bu iki taraflı bir bağıntı değildir, çünkü söz konusu sıfatlar olmadan da hayat niteliği tek başına bulunabilir. Dolayısıyla yukardaki taalluk bağı şart ilişkisini kapsamaz.⁶²

Sonuç

Bağdâdî bilginin türleri ve istidlâlün çeşitleri konusunu farklı tasnifler yaparak ele almış ve diğer Eş'arî kelimcilerinde olmayan ilhamı nazarî bilgi türleri arasında değerlendirmiştir. Abdulkâhir el-Bağdâdî klasik dönem Eş'arî kelâmının bilgi ve istidlâl anlayışını büyük oranda benimsemiş ve devam ettirmiştir. Fakat kendine has tasnifleri ve özellikle aklî illet kavramını değerlendirme şekline kaynaklanan istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yönteminin illet ortaklığı biçimine getirdiği yeni yaklaşımdan dolayı dönemin diğer Eş'arî kelimcilerinden ayrılarak farklı bir yerde konumlanmıştır. Bağdâdî illetin etkin olduğu şeyde, yani ma'lûlde bir hâlden başka bir hâle dönüştürme şeklinde bir etki meydana getirmesini, illetin şartları arasında saymasından dolayı gâibde bir illet-ma'lûl ilişkisi olmadığı kanaatindedir. Dolayısıyla bu ortaklığa dayalı istidlâl bi's-şâhidin Allah'ın ma'nâ sıfatları için kullanılmasını doğru bulmamıştır.

Kaynakça

- Aktaş, Mehmet. *Tanım veya Hakikat Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Arıkaner, Yusuf. *Abdülkâhir el-Bağdâdî'de Kelâm-Mantık İlişkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

⁶¹ Bağdâdî, *Esmâ ve's-sıfât*, 397.

⁶² Bağdâdî, *Esmâ ve's-sıfât*, 397.

- Bakillânî, Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *Temhîdu'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*. thk. İmâduddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetu'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.
- Bağdadî, Ebû Mânsûr Abdulkâhir b. Tahir. *Usûlu'd-dîn*, thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Bağdadî, Ebû Mânsûr Abdulkâhir b. Tahir. *İyâru'n-nazar fî ilmi'l-cedel*. thk. Ahmed Muhammed Arrûbî. Kuveyt: Mektebetü'l-İmâm ez-Zehebî, 2020.
- Bağdadî, Ebû Mânsûr Abdulkâhir b. Tahir. *Esmâ ve's-sıfât*. thk. Enes Muhammed Adnan Şerfâvî. Şam: Dâru't-Takvâ, 2020.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *Kitâbu't-ta'rifât*. thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2012.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâtii'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. Thk. Ali Sâmi en-Neşşâr - Süheyr Muhammed Muhtar - Faysal Bedir Avn. İskenderiye: Münşeatü'l-Meârif, 1969.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. Thk. Richard M. Frank. Tahran: Müessese-i Mütâlaât-ı İslâmi Dânişgâh-ı McGill, 1981.
- Ensârî, Ebu'l-Kâsım Selmân b. Nâsır. *el-Gunye fî'l-kelâm*. thk. Mustafa Hasaneyn Abdulhâdi. Kahire: Dâru's-Selâm, 2010.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan. *el-Hudûd fî'l-usûl*. thk. Muhammed Süleymanî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan. *Mücerredü makâlâtî's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik. 1987.
- İbn Nedîm, Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2019.
- Ka'bî, Ebu Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî. *Kitâbu'l-makâlât*. thk. Hüseyin Kansu - Râcih Kürdî - Abdulhamid Kürdî. İstanbul: KURAMER, 2018.