

# Kelam Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (*İn'ikâs-ı Edille*) ve Mütেকaddimin Kelamı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri

**Hilmi DEMİR\***

## **Abstract**

***The Correction of a common wrong in the history of theological thought (in'ikas-ı edille) and a critical analyses on the relation between logic and the the earlier muslim theologies.*** Many scholars researching on the history of Islamic theology (Kalam) frequently reference to İn'ikas-ı edille (When there is no proof there is no object proved ) basing on the informations given by Ibn Khaldun. It is asserted that Muslim Theologians refute that proof after the critics of al-Ghazali. It is commonly accepted that al-Ghazali gave preference to Aristotelian logic in the Islamic theology/Kalam. But in what context he did it so? An answer of this question is uncertain. In this article we will discuss this assertion attributing to the earlier muslim theologions based on Ibn Khaldun is true or not. In addition we will try to make establish the source of this assertion systematically and elaborately and why is it wrong being attributed of this source to the Ash'aries.

**Key Words:** Kalam, İn'ikâs-ı edille, logic, al-Ghazali, Ibn Khaldun, al-tard wa-al- 'aks, qiyas al-'aks.

## **Giriş**

İn'ikâs-ı Edille ya da *delilin butlanının medlulun butlanını gerektirmesi* şeklindeki delile kelam düşünce tarihi üzerine çalışan araştırmacılar oldukça sık atıf yaparlar. Bu delil hem kelam tarihi hem de kelam ilmi üzerine yapılan felsefi tartışmalar açısından da oldukça önemlidir. Çünkü bu delilin, kelam düşünce tarihinin mütেকaddim ve mütעהahirin şek-

---

\* **Yrd. Doç. Dr.**, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

linde iki döneme ayrılmasında belirleyici olduğu ifade edilir.<sup>1</sup> Bu tarihsel ayırım, bu delili kullananlar için aynı zamanda kelami ve felsefi tartışmalarda bir yöntem ve zihniyet ayırımını da içermektedir. Bu bağlamda kısım İbn Haldun tarafından Bâkılânî'ye atfedilen, daha genelde ise iki dönemin temel anlayışını ayıran bir delil olarak kabul edilen in'ikâs-ı edille hakkında özellikle günümüz kelimcülerin genel bir icmasından bahsedilebilir.

Dolayısıyla da Gazâlî'nin bu ilkenin mütekaddimin kelimcülerinca reddedilmesinde başrolü oynadığı düşünülür. Zira bu iddia çerçevesinde Gazâlî'nin Aristocu mantığı kelam ilmine dâhil ederek, Kelam düşünce tarihinde yeni bir yönelime yol açtığı da iddia edilmektedir.<sup>2</sup> Biz bu çalışmada hem İbn Haldun'un iddiasını hem de daha sonra kavramsallaştırılan in'ikâs-ı edille ifadesini tartışmaya açacağız. İlk defa *Delil ve istidlalin Mantiki Yapısı* adlı doktora tezimizde bu delilin İbn Haldun'un kullandığı biçimiyle mütekaddimin kelimcülerine atfedilmesinin mümkün olmadığını belirtmiştik.<sup>3</sup> Bu makalede ise daha sistematik ve detaylı olarak bu

1 Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul, 2004, ss. 20-21.

2 Age, s. 11.

3 Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantiki Yapısı- İlk Dönem Sunni Kelamı Örneği-*, Ankara Üniversitesi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2001, ss. 111-113; Talha Hakan Alp "İzmirli'nin " Yeni ilm-i Kelam'ı ile " Üniversite Kelamı" Bağlamında İnkas-ı Edille Meselesi" adlı yazısında "İzmirli'nin söz konusu hatalı tespiti günümüz kelimcülerin ciddi manada etkilemiş ve hemen her kelam tarihiyle alakalı kitap veya makalede mesele onun takrir ettiği vechile arz edilmiştir" diyerek bunun özellikle İlahiyatlardaki Kelam Tarihçilerince tespit edilemediği iddiasında bulunmaktadır. Oysa biz ilk olarak doktora tezimizde bu hatayı Talha Hakan Alp'in yaptığı gibi *Usul- Fıkıh* eserlerinden değil temel kelam kaynaklarından delil getirerek tespit etmiştik. Bkz. <http://www.darulhikme.org/makale/tha07.htm> (11.08. 2007). Ayrıca bizim bu tespitimize atuf yapan M. Evkuran'da şöyle demektedir; " in'ikâs-ı edille konusunun Gazzâlî öncesi kelimcüler tarafından kabul edildiği, ancak Gazzâlî'nin eleştirilerinden sonra bu anlayışın terk edilmeye başlandığı yolundaki görüş eleştirilmekte ve bu yanlış görüşün, kelimci olmayan bazı Müslüman düşünürlerin vermiş oldukları hatalı bilgilerin yeterince değerlendirilmeksizin hemen benimsenmesi sonucu yerleştiği belirtilmektedir". Devamında da M. Evkuran " bizim çalışmamızda önemseydiğimiz husus, in'ikâs-ı edillenin hangi tarihlerde tenkide uğramaya başladığını belirlemek değil, ne türden kelâmî ve felsefi gerekçelerin bu yöntemin yetersizliğine yol açtığını ortaya koymaktır" diyerek sanki bizim yalnızca bu delil hakkındaki eleştirilerin Gazzâlî ile başlamadığını söylediğimiz gibi hatalı bir iddia isnat etmektedir. Ayrıca Evkuran'ın bize referansla söylediği gibi bu yanlışlığın "kelamcı olmayan bazı Müslüman düşünürlerin vermiş oldukları hatalı bilgilerden" kaynaklandığı gibi bir iddiamız asla olmamıştır. Oysa biz M. Evkuran'ın çalışmasını üzerine kurduğu bu yöntemin yetersizliğinin gösterilemeyeceğini çünkü zaten bu yöntemin kabul edilmesi gibi bir iddianın tamamen yanlış olduğunu söylemiştik. M. Evkuran çalışmasını tamamen yanlış bir tez üzerine bina ederken bize de demediğimiz bir tezi isnat etmektedir, ayrıca bizim çalışmamıza yaptığı atfın sayfasının da tamamen yanlış olması bir başka hatadır. Bkz. Mehmet Evkuran, *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelâm*, Ankara, 2005, s. 24.

delilin kaynağını, Eş'arilere atfedilmesinin niçin hatalı olduğunu temellendirmeye çalışacağız. Böylece hem İbn Haldun'un iddiasının temelsiz olduğunu ve hem de bu yanlışlığın nereden kaynaklandığını ispatlamış olacağız. Kuşkusuz bu ispat aynı zamanda Gazâlî'ye atfedilen kelimelerin ilmiye Aristo mantığının kurallarını dâhil ettiği iddiasının da sorgulanmasını gerektirecektir. Böylece bu çalışma kelimelerin tarihine ve kelimelere atfedilen düşüncelerin aktarılıp kullanılırken daha dikkatli davranmamızı, yöntem tartışmaları üzerinde yeniden düşünmemiz gerektiğini hatırlatan bir giriş olacaktır.

### 1. Delilin Butlanı Medlulün Butlanını Gerektirir İddiasının Dayanağı

Bu delil her ne kadar Bâkîllânî'ye atfediliyorsa da, onun eserlerinde doğrudan bu iddiayı destekleyecek herhangi bir kanıt gösterilmemektedir. Genelde kanıt olarak gösterilen İbn Haldun'un şu açıklamalarıdır; eş-Şeyh Ebu'l-Hasan el-Eş'ari'nin takipçileri çoğaldı. Kendinden sonra onun yöntemi İbn Mücahid gibi öğrencileri tarafından takip edildi. Kâdî Ebu Bekr el-Bâkîllânî onlardan öğrendi. Onların yöntemleri ve takipçileri arasında imamlığa yükseldi. Deliller ve araştırmalara uygun olan akli öncüller belirledi. Sözelimi halâ ve cevher-i ferd, arazın arazla baki kalmayacağı ya da arazın iki zamanda baki kalamayacağı gibi delillere uygun düşen ilkeleri ispat etti. O bu ilkeleri iman esaslarına bağı kıldı. Zira deliller onlara dayandığından bu ilkelere inanmak da zorunlu olacaktı. Çünkü delilin butlanı medlulün butlanına götürecektir.<sup>4</sup>

İbn Haldun daha sonra şu açıklamada bulunur: Onlar Kâdî'nin yaptığı gibi delilin butlanından medlulün butlanının çıkarılacağına inanmadılar.<sup>5</sup> Bu metni okuyanlar cümlede geçen "onlar" ile kastedilenin Bâkîllânî ve Cüveynî sonrası, Gazâlî ile başlatılan mütekaddimin dönemi kelimcilerini anlamaktadırlar. Dolayısıyla da "delilin butlanının medlulün butlanını" gerektirip gerektirmediği konusunun Gazâlî ile başlatılan bu dönemin mihenk taşlarından biri olduğu konusunda genel bir uzlaşma içinde olduklarını söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü İbn Haldun, bu yarısından önce de Bâkîllânî sonrası Cüveynî'nin rolünden ve daha sonra da mantığın yaygınlık kazanmasından, mantık ile felsefenin arasının ayrılarak mantığın, deliller için bir ölçü yapıldığından bahsetmektedir. Böy-

4 İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, tah. Abdulvahid Vâfi, c. III, Kahre, ty, s. 1081.

5 Age, c. III, ss. 1081-1082.

lece de mütekaddimin kelamcılarının, kelam ilmindeki ilke ve kuralları gözden geçirdiğinden ve mütekaddimin kelamcılarının ulaştığı kanıtların birçoğuna muhalefet ettiklerinden, sonuçta da mantığı bir ölçü kabul ederek hasımlarını buna göre reddettiklerinden açıkça söz etmektedir.<sup>6</sup>

Bunun akabinde de İbn Haldun bu sonraki kelamcılarının “delilin butlanından medlulün butlanının çıkarılmasına” inanmadıklarını söyledikten sonra şu ayrımı yapar; *bu yolun temel istilahları daha öncekilerin yolundan ayrılmıştır ve bu yol müteahhirin(1) olarak isimlendirilmiştir... Bu yöntem üzere ilk eser yazan Gazâlî olmuştur ve onu İbn Hatîp (er-Râzî) takip etmiştir. Bir grup onların eserlerini okumuş ve onları taklit etmişlerdir. Onlardan sonraki müteahhirun (2) felsefi eserlere o kadar bulaşmışlardır ki, felsefe ile kelam ilminin konusu birbirine karışmış ve sonuçta bu iki ilmin konusu bir sanılmıştır.*<sup>7</sup> Görüldüğü gibi İbn Haldun müteahhirun kelimesine aynı metinde iki farklı göndermede bulunur. Birincisi mantığın bir araç ve ölçü olarak kullanıldığı Bâkîllânî ile Cüveynî sonrası Gazâlî ve Râzî’yi içeren dönemdir. İkincisi ise felsefe ile kelamın birbirine karıştığı Râzî sonrası kelamcılarını içermektedir. İbn Haldun bu ikincisi için Beyzâvî’nin *Tavâliu’l-Envâr* adlı eserini örnek verir.<sup>8</sup> Bundan sonra İbn Haldun şu uyarıda bulunur; *her kim inançları konusunda felsefecileri reddetmek istiyorsa Gazâlî ve İbn Hatib’in eserlerine başvursun. Her ne kadar bu eserlerde öncekilerin istilahlarından bir farklılaşma bulunuyorsa da, bunlarda temel problemlerde bir karışma ya da kendilerinden sonraki müteahhirin kelamcılarının yönteminde olan konulardaki gibi bir şüphe bulunmamaktadır.*<sup>9</sup>

Görüldüğü gibi İbn Haldun Gazâlî ve Râzî’yi, ilk dönemden yöntemsel açıdan ayırmakla birlikte temel problemler ve konular bağlamında ilk dönem kelamcılarının takipçisi olarak kabul etmektedir. Sanıldığı gibi aksine Gazâlî ilk dönemden tamamen bir kopuşun temsilcisi gibi takdim edilmemektedir. Bu kopuş daha çok Gazâlî ve Râzî sonrasına ait görülmektedir. Diğer bir ifadeyle genelde İbn Haldun’a dayandırılan *mütekaddimin* ve *müteahhirin* kelam ayrımı ve Gazâlî’nin bir sınır düşünürü olarak gösterilmesi çok da kesin değildir. Bizim bu yorumumuzu İbn Haldun *İlahiyat* bahsinde Râzî konusunda kendisiyle çelişkiye düşmekle birlikte

6 Age, c. III, s. 1081.

7 Age, c. III, s. 1082.

8 Age, c. III, s. 1083.

9 Age, c. III, s. 1083.

doğrulamaktadır. İbn Haldun bu bölümde Gazâlî sonrası kelimcilerin (*müteahhirun*) felsefe ile kelamı birbirine karıştırdıklarını söylerken buna örnek olarak da Râzî'yi ve onun *Mebâhis-i Meşrikiyye* adlı eserini örnek olarak verir.<sup>10</sup> İbn Haldun burada da *müteahhirun* kelimesini Gazâlî sonrası kelimciler için kullanır. Bu da bize Gazâlî'nin mütekaddimun ve müteahhirun kelimciler için bir sınır düşünürü olarak İbn Haldun'a atfla kullanılmasının yanlışlığını açıkça göstermektedir. Hatta bu konuda İbn Haldun'un da kafası oldukça karışmış gibidir. İbn Haldun'un İslam düşüncesinde yarattığı bu Gazâlî sendromuna aşağıda tekrar döneceğiz.

İbn Haldun'un verdiği bilgilerdeki karışıklık ve çizdiği kesin sınırlar yalnızca kelam ilmine has değildir. O, *Usul-u Fıkıh*'la da ilgili kesin sınırlar çizer; Usul-u fıkıhla uğraşan usulcülerin eserlerinin kelimci metot ve fakih metodu şeklinde bugün de yaygın olarak kabul gören sınıflandırması da İbn Haldun'a aittir. İbn Haldun'a göre bu iki metodun ayırıcı özelliği şudur: Kelamcı metot, mümkün olduğunca akf istidlale meyillidir ve usulü, fûrû fıkıhtan soyutlamıştır; fıkıhçı metodun özelliği ise usulün, fûrû fıkıhla iç içe olması ve usul kaidelerinin fikhî meselelerden bulunup çıkartılmasıdır.<sup>11</sup> İbn Haldun'un her iki metoda örnek olarak seçtiği eserler bugün yaygın olarak kabul görmüş olsa da bunun derinlemesine bir incelemeye dayanmadığını söyleyebiliriz. Öncelikle, kelimci metodun usulün bütün konularını içeren ve kendisinden sonraki kelimci usulcülere temel teşkil eden Bâkılânî'nin *et-Takrîb ve'l-İrşâd* isimli eseri burada hiç söz konusu edilmemiştir. Buna karşılık, bu eserin sistemli bir şekli kabul edilebilecek Gazâlî'nin *el-Müstesfâ*'sına yer verilmiştir. Yine Hanefî usulcüler arasında fıkıh usulü'nün bütün konularını içeren derli toplu ilk eser olan Cessâs'ın *el-Fusûl*'üne da değinilmemiştir. Öte yandan Basrî'nin *el-Mu'temed* isimli eseri Kadı Abdulcabbar'ın eserinin şerhi olarak gösterilmiştir.<sup>12</sup> Bu bilginin yanlışlığı, *el-Mu'temed*'in mukaddimesi okunduğu zaman ortaya çıkmaktadır. Basrî'nin, eserinin mukaddimesinde verdiği bilgiye göre, kendisi daha önce Kadı Abdulcabbar'ın eserini şerhetmiş, daha sonra da tekrarları ve usule uygun olmayan konuları çıkararak kendisine ait bir sistemle *el-Mu'temed*'i yazmıştır.<sup>13</sup> Basrî, eserinin mukaddimesinde *el-Mu'temed* isimli eserinin telif sebebini açıklarken bu hususu açıklamıştır. Basrî, Kadı Abdulcabbar'ın *el-Umed* isimli eserini

10 Age, c. III, s. 1045.

11 Age, c. III, ss. 1064-1065.

12 Age, c. III, s. 1065.

13 Bkz. Ebu'l-Hüseyn Basrî, *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkıh*, c. I, Beyrut, 1983, s. 3.

şerh ederken ilimlerin kısımları, zarurî ve mükteseb ilmin tanımları gibi esasen kelimeleri ilgilendiren, fıkıh usulü içerisinde yer almaması gereken bir takım konuların bulunduğunu, bu konuları çıkararak sırf fıkıh usulünü ilgilendiren konuları içeren bir eser yazmak olduğunu belirtmiştir.

Şimdi ikinci olarak İbn Haldun'un *delilin butlanı* ilkesini nasıl ifade ettiği üzerinde duralım. Burada geçen ifade tam olarak şöyledir;

أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول

Bu tümce çağdaş kelimeler tarafından her ne dense *delilin butlanı medlulün butlanını gerektirir* şeklinde okunmaktadır. Tümcede kullanılan ana fiil “ezine bi...” bilinen anlamıyla *çağırarak, bildirmek, salık vermek, duyurmak, bir şeyin olmasına imkân vermek* anlamına gelir. Buna göre tümce *delilin yanlışlığı medlulün yanlışlığına yol açabilir* şeklinde tercüme edilebilir. Franz Rosenthal, *The Muqaddimah*, de bu tümceyi İngilizceye şöyle aktarır; if the arguments are wrong, it is possible to conclude that the thing proven (by them) is also wrong.<sup>14</sup> Tümceyi Türkçeye aktardığımızda ise şöyle olur; *deliller yanlış olursa, onlarla ispatlanan konunun da yanlış olacağı sonucu çıkartılabilir*. İbn Haldun burada açıkça bir gereklilikten bahsetmemektedir, tümce daha çok bir olasılıktan bahseder. Olasılık ile gereklilik arasındaki mantıksal fark bu kadar açık iken, çünkü gerek usul, gerek mantık gerekse kelimeler ilminde *ilzam, iltizam, istilzam ve müstelzim* terimlerinin hukuki ya da mantıki gereklilik içerdiği malumdur, nasıl olmuş ta bu ifade *delilin butlanı medlulün butlanını gerektirir/gerektirmez* şeklinde meşhur olmuştur anlaşılması oldukça zordur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla tümcenin bu şekilde anlaşılması *Mukaddime'nin* Osmanlı Türkçesine çevirisine borçludur. Zira Pirizâde Mehmed Sahib Efendi'nin tercümesine kaldığı yerden devam eden Ahmet Cevdet Paşa bu tümceyi *delilin butlanı medlulün butlanını müstelzimidir* şeklinde çevirmiştir. Bu çevirinin İzmirli ve daha sonraki kelimeleri etkilediğini söylemek mümkündür.<sup>15</sup>

### 1.1 Delille Ne kastedilmektedir?

Klasik kelimeler düşüncesinde delil kavramı hem bir çıkarımın öncülü hem de çıkarımsal akıl yürütme formu olarak kullanılmaktadır.<sup>16</sup> İbn

14 Bkz. [http://www.muslimphilosophy.com/ik/Muqaddimah/Chapter6/Ch\\_6\\_14.htm](http://www.muslimphilosophy.com/ik/Muqaddimah/Chapter6/Ch_6_14.htm)

15 Bkz. İbn Haldun, *Tercüme-i Mukaddimeti İbn Haldun*, çev. Ahmed Cevdet Paşa, c. V, İstanbul, 1858, s. 67.

16 Hilmi Demir, *age*, s. 91

Haldun'un Bâkullânî'ye izafe ettiği bu ilkeyi zikrederken cevher ve araz konusuna bağlaması, bu ilkenin İspât-ı Vâcib için kullanıldığı yorumunu güçlendirmektedir. Dolayısıyla burada ifade edilen *delil* kavramı öncül ve sonuçtan oluşan bir önermeler dizisini çağrıştırmaktadır. Sözelimi atom-euluk kuramına bağlı olarak geliştirilen *hudus delili* gibi. İbn Haldun buna ek olarak şu iddiayı da öne sürer; . *O (Bâkullânî) cevher-i ferd, halâ, arazın arazla kaim olamayacağı, arazın iki zamanda baki olamayacağı gibi, delillerin ve araştırmaların dayandığı akli öncüller ortaya koydu. Deliller onlara dayandığından bunlara inanılmasının gerekliliği konusunda bu ilkeleri imani inançlara bağlı kıldı.*<sup>17</sup>

Buna göre âlemin hâdisliği delili geçersiz kılındığında buna bağlı olarak Tanrı'nın varlığı da geçersiz olacaktır. Diğer bir ifadeyle Bâkullânî'nin hudus delilini kurduğu cevher-araz ilişkisine bağlı öncülleri imani bir ilkeye dönüştürdüğünü iddia etmektedir. Öncelikle burada şimdiye kadar üzerinde durulmayan ciddi bir problemle karşı karşıyayız. İbn Haldun kelamcılara göre bilginin (nazar ve istidlal) konusu olan bir hususu imanın konusu olarak takdim etmekte ve bunu da Bâkullânî'ye atfetmektedir. Daha açıkçası, burada şu söylenmektedir; *delilin butlanından medlulün butlanına ulaşmak ilkesi Bâkullânî ve ilk dönem kelamcılarınca kabul edildiyse bile bu, yöntemlerinin mantiki gereği olarak değil bir iman konusu yapıldığı içindir. Sonraki kelamcılar ise bu ilkeye mantık gereği karşı çıkmışlardır. İbn Haldun'a dayandırılan in'ikâs-ı edilenin doğruluğundan daha çok, bu yaklaşımın ilk dönem kelamcılarının dogmatik bir ön kabule dayalı kanıtı benimsedikleri gibi oldukça vahim bir iddia taşıdığını belirtmeliyiz.*

İbn Haldun'un açıklamalarının bu bağlamda yorumlayanlardan biri de Câbirî'dir; *Fakat onlara göre evrenin hudusuna kanıt getirebilmek için böyle bir durum zaruriydi. Ayrıca bunun inkâr edilmesi, dayandıkları kanıtın temelden çökmesine yol açacağı için bunu mutlak kabul edilmesi gereken temel bir ilke haline getirdiler. Dolayısıyla özlerin (=cevherlerin) bölünemezliğine hükmetmek diye tanımlayacağımız temel kanıt; onlar nezdinde kanıtlanan şeyin varoluşunda daha doğrusu evrenin hadisliğini savunmak hususunda esas şart durumundadır. Özellikle Bâkullânî'nin kullandığı temel ilke budur. İbn Haldun bu ilkeyi şu sözleriyle değerlendiriyor: "kanıtın batıllığı kanıtlanan şeyin de batıllığını gösterir."*<sup>18</sup>

17 İbn Haldun, *age*, III, ss. 1080–1081.

18 Muhammed Abid el-Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut, İstanbul, 2000, s. 251.

*İşte İbn Haldun'un "sonrakilerin metodu" karşısında yer verdiği önceki kelimcilerin metodu budur.*<sup>19</sup>

Görüldüğü gibi, Câbirî bu ifadeyi bir akıl yürütme (delillerden oluşan argümantasyon) geçersiz kılındığında ona bağlı olarak ispatlanan hükmün de geçersiz kılınması gerektiği şeklinde mantıki bir tartışma olarak anlamıyor. Daha çok akıl yürütmenin dayandığı temel çıkarım geçersiz kılındığında tüm çatının çökeceği dogmatik bir kanıt olarak görüyor. Bu yoruma göre de burada geçersizliği düşünilemeyen kanıtlar özel olarak atomculuğa bağlı kanıtlar anlamına geliyor.

Doğal olarak bu yaklaşım kelimcilerin kanıtlarının bir tür *argumentum ad verecundiam* olduğunu zımnen söylemek anlamına gelir; dogmatik bir otoriteye başvurarak kanıtın doğruluğunu ispat etme.<sup>20</sup> Bu kanıtı şu şekilde dile getirebiliriz; *sen atomculuğa bağlı huduş delilini kabul etmek zorundasın, zira bu imani bir konudur.* Doğrusu kelimcilerin İbn Haldun ve Câbirî'nin iddialarını kabul ettiklerini düşünmek oldukça problemlili bir duruma yol açar. Ayrıca Câbirî mantık ilminin, Gazâlî ile birlikte kelim ilmine girdiği, kelimcilerin öncüllerine kıyas formunu verdiği şeklinde genel kabul gören iddiaları da yorumuna eklemektedir.<sup>21</sup>

İbn Haldun'un görüşlerinin Türk kelimciler arasında itibar görmesinin en önemli amillerinden biri İzmirli İsmail Hakkı'nın görüşleri olmuştur. Zira bizim tespitlerimize göre İbn Haldun'un yukarıda zikrettiğimiz görüşleri kelim düşünce geleneğinin oluşumuna tesir eden klasik kaynaklarda bulunmamaktadır. Söz gelimi, İcî'nin *Mevâkıf'ı*, Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf'ı*, Taftazânî'nin *Şerhu'l-Makâsıd'ında* bu bilgiye rastlanmamaktadır. Bu eserlerde karşılaşılan *La delile aleyhi yecibu nefyuhu* şeklindeki delilinde İbn Haldun'un aktardığı yöntemle aynı içeriğe sahip olup olmadığı ilerde ele alınacaktır.

Osmanlı düşüncesinde belirleyici olan Taftazânî'nin *Şerhu'l-Akâid* metninde ve bu eserin haşiyelerinde *kudemâ ve muteahhirin* kelamı ayrı-

19 Age, s. 252.

20 *argumentum ad verecundiam* Otoriteye başvurma şeklinde informal mantık yanlışı olarak bilinir. Otorite yüce olabileceği gibi bir uzmanlar grubu da olabilir. Bize göre bir çıkarımın doğruluğunu mantıki geçerliliğinde değil de ona inanılmasında arama da bir tür aşkın otoriteye başvurarak çıkarımın geçerliliğini savunma anlamına gelecektir. Bu mantık yanlışı için bkz. *A Companion to Epistemology*, ed. Jonathan Dancy-Ernest Sosa, Blackwell Publishing, Malden, USA, 1994, s. 214; Patrick J. Hurley, *A Concise Introduction To Logic*, Belmont, 2006, ss. 128-129.

21 Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev: Burhan Köroğlu-Hasan Kaçak-Ekrem Demirli, İstanbul, 1991, ss. 548-549 vd.



mı ifade edilmektedir. Fakat bu ayrımlarda farklı biçimde temellendirilmektedir. Taftazânî'nin *Şerhu'l-Akâid* adlı eserinde mezhep ihtilaflarının ortaya çıktığı ve yayıldığı dönem için kullanılır ve ihtilafların çoğu da Mu'tezile ile ilgilidir.<sup>22</sup> Müteahhirin kelamı ise şu olaylara bağlı olarak kullanılır; *Felsefe Arapçaya tercüme edilince, Müslümanlar, şeriata muhalif ettikleri konularda felsefeyi çürütmek için ona yoğunlaştılar. Böylece amaçlarını gerçekleştirmek ve onları geçersiz kılmak için felsefeden birçok şeyi kelama soktular. Ve öyle ki tabiiyyât ve ilâhiyatın büyük kısmını kelama kattılar ve matematik gibi konulara da daldılar. Kelam sem'iyât bahsini içermese idi, felsefeden ayrılamayacaktı. İşte bu müteahhirin kelamıdır.*<sup>23</sup> Görüldüğü gibi Taftazânî müteahhirin kelamı felsefenin özellikle ilahiyat ve riyaziyyât bahislerinin, yine felsefeyi çürütmek için kullanılmasına bağlıdır. Burada ne Gazâlî ne de mantık zikredilir. Oysa Süleyman Uludağ tercümesinde mütekaddimin ifadesi için dipnotta bu dönemsel ayrımın Gazâlî ile olduğuna ilişkin yönlendirici bir açıklama koyar.<sup>24</sup>

Osmanlı dönemi *Şerhu'l-Akâid*'in haşiyelerine baktığımızda bunların Taftazânî'nin yorumunu, Süleyman Uludağ'ı değil, desteklediğini görürüz. *Kudamânın* kelamı *felsefi bilgilerin karışmadığı ehl- İslam'ın* kelamıdır. Mütekaddimin kelamı ise, felsefi bilgilerle karışmış hikmet ehli ve İslam ehlinin birlikte oluşturdukları bir kelamıdır.<sup>25</sup> *Haşiye ale'l-hayâlî*'de ise bu ayrım tekrar edilir. *Kudamâ* kelamı felsefi bilgilerle karışmamış inanç esaslarının bilgisidir. *Mutekaddimin* kelamının yine özellikle Mu'tezile ile başlayan tartışmalara isnat edildiği anlaşılır. *Müteahhirin kelamı* ise felsefe ile kelamın birbirine karıştığı kelamı içerir.<sup>26</sup> Saçaklızade *Tertibû'l-Ulûm* adlı eserinde *İlmu'l-Kelâm* başlığı altında aynı ayrımı zikreder.<sup>27</sup> *Kelâmu'l-kudemâi*; özellikle mu'tezile olmak üzere İslam fırkaları ile birlikte fikir ayrılıklarının çoğaldığı kelamıdır. *Subkî'nin ifade ettiği gibi bu konudaki eserler Ebu İshak ve Ebu Bâkılânî'nin kitabıdır. Kelâmu'l-Muteahhirin*; buna ek olarak felsefenin karışması ve felsefenin reddedildiği kelamıdır. Ben bu konudaki eserlerin *el-Mevâkıf* ve *el-Makâsıd* olduğunu söy-

22 Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, İstanbul, 1970, ( Haşiyetü'l-Kestelî alâ Şerhi'l-Akâid ile birlikte), ss.15-16.

23 Taftazânî, s. 17.

24 Taftazânî, *Kelam İlmi ve İslam Akâidi*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1991, s. S. 98, dpn. 4.

25 İsfereyanî İsamüddin İbrahim b. Muhammed b. Arabşah (ö. 951-1544), *Haşiye ala Şerhi'l-Akaid*, İstanbul, 1276 s. 38.

26 Eyyubi Abdullah b. Muhammed, *Haşiye al'l-Hayali*, İbrahim Efendi matbası, 1889, s. 38.

27 Muhammed b. Ebu İshak el-Merîşî Saçaklızade (ö.1145), *Tertibu'l-Ulûm*, tah. Muhammed İsmail es-Seyyid Ahmet, Beyrut, 1998, s. 146.

*lüyorum*. Görüldüğü bu iki dönem birbirinden ayrılması hususunda ne *in'ikâs-ı edilleden* ve atomculuğun imani bir ilke yapıldığından ne de Gazâlî'den bahsedilmektedir. Aynı şekilde, Taşköprü Zâde Ahmed efendî'nin *Mevzuâtü'l-Ulûm* adlı eserinde uzun uzun bahsettiği kelimeler bölümünde de İbn Haldun'u doğrulayacak bir bilgi bulunmamaktadır.<sup>28</sup>

İzmirli İsmail Hakkı ise, adını zikretmeden hemen hemen İbn Haldun'u tekrar eder ve ayrıca Gazâlî'ye bağlı mütekaddimin ve müteahhirin kelam ayrımını derinleştirir. İzmirli'nin açıklamaları şöyledir; *Bu hususta muvâffak olan Kâdî Bekr el-Bâkullânî (403) idi. Müşârun-ileyh Eş'ari'nin ilm-i kelâmını tehzîb, edillesinin mevkûf-ı aleyhi olan mukaddimât-ı akliyye-yi vaz'etti; ilm-i kelâmı ilm-i kelâm yaptı. İlm-i kelâmdaki "cüz'î lâ yetecezzâ isbâtı, halâ isbatı, arazın araz ile kâim olamaması, arazın iki zamanda kalmaması" gibi mebâhas-i akliyye bütün Kâdî-yi müşârun ileyh tarafından vaz'olunmuş idi. Mukaddimât-ı mezkûre birtakım usûl ve kavâid-i kelâmîyye idi ki Eş'ari'nin vaz'ettiği edilleyi, ilm-i kelâma mahsus olan edilleyi takrîr ve teşyîd ediyor idi. Bundan başka Bâkullânî in'ikâs-ı edilleyi de kabul etmiş idi. Buna mebnî mukaddimâtı inkâr edilleyi inkârı; edilleyi inkâr da akâid-i imaniyyeyi inkârı müstelzim idi.*<sup>29</sup>

Daha sonra İzmirli müteahhirin kelamının ayrııcı özelliklerini şu ifadelerle tanımlar;<sup>30</sup> *Hüccetü'l İslam İmam Gazâlî'den itibaren müteahhirîn-i mütekellimîn kelâmı zuhur etti, müteahhirîn kudemâdan üç vecihle ayrılıyor idi:*

1. Usûl-i mantıkiyyeyi red
2. İn'ikâs-ı edilleyi red
3. Mebâhis-i felsefeyi zem

Doğrusu birçok kelamcı İzmirli'nin bu metnini okumuş olmalı. Dikkat edilir ise İzmirli müteahhirin kelamcılarının mütekaddimin kelamcılarlarından hangi noktalarda ayrıldığını zikreder. Şimdi metnin devamına tekrar bakalım; *Bâkullânî gibi evvelin-i Eş'ari'ye in'ikâs-ı edilleyi kabul etmekle yani delîlin ademinden medlulun da ademi lazım gelir itikâdında bulunmakla usûl-i mantıkiyye kabul olunamıyor idi.*<sup>31</sup> İzmirli bir sayfa sonra da Gazâlî ile birlikte mantık ilkelerinin benimsendiğini, in'ikâs-ı edille-

28 Merhun Taşköprü Zâde Ahmed efendî, *Mevduatu'l-Ulum*, İkdâm Matbaası, 1313, s. 594-633.

29 İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Evkâf-ı İslâmîyye Matbaası, 1339-1341, c. I, s. 80-81; a.gmlf, *Yeni İlm-i Kelâm*, Hazırlayan: Sabri Hizmetli, Ankara, 1981, s. 50.

30 Age, c. I, s. 82; , *Yeni İlm-i Kelâm*, Hazırlayan: Sabri Hizmetli, s. 51.

31 Age, c. I, s. 82; , *Yeni İlm-i Kelâm*, Hazırlayan: Sabri Hizmetli, s. 51

nin reddedildiğini, ifade eder.<sup>32</sup> Şimdi İzmirli'nin ifadeleri tekrar gözden geçirilirse, sonraki kelimcilerin *Usûl-i mantıkıyeyi red* ile değil kabul etmekle ilk dönem kelimcilerden ayrıldığını iddia ettiği görülür. Doğal olarak birinci şıkkın yüklemine olumsuzluk değil olumlu bir yargı içermesi gerekirdi. Bu nedenle olacak ki, metnin çevirisinde de bu birinci madde olumsuz değil olumlu bir şekilde çevrilmiş ve öyle kullanımı meşhur olmuştur. Üçüncü şık ile ilgili olarak da İzmirli dinin akaidine muhalif olan felsefi konuların ret ve iptal edilmesinin kelim ilmine Gazâlî ile birlikte girdiğini söyler.<sup>33</sup> İzmirli İbn Haldun'un delilin butlanı ilkesini *in'ikâs-ı edile* şeklinde kavramsallaştırmış, Gazâlî ile ilgili olarak ise İbn Haldun'dan daha kesin sınırlar belirlemiştir. Çünkü hem mantığın kelim ilmine girişi Gazâlî ile başlatılmış hem de *in'ikâs-ı edillen*in kabul edilmesi ile mantığa karşı oluş arasında sıkı bir ilişki bulunduğu öne sürülmüştür. Delil kavramı ise İzmirli içinde öncül ve sonuçtan oluşan bir önermeler dizisini, bir tür kıyası ifade eder. Fakat her nedense bu çıkarımın mantıksal olarak değil, imani bir ilkeye dayandırılarak bir tür *argumentum ad verecundiam* olduğunu kabul etmiş gözükür. Ayrıca İbn Haldun'un *butlan* terimi İzmirli tarafından *inkâr* ve *adem* terimleriyle karşılanmaktadır. İlerde ele alacağımız gibi bu hem Cüveynî hem de Râzî'nin eleştirilerine konu olacaktır.

Aynı şekilde Şemseddin Günaltay'da İzmirli'nin bu konudaki fikirlerini takip etmektedir. Ona göre de Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî (505/ [1111]), kelâma yeni bir yön vermek gerektiğini ilk hisseden düşünürdür. Gazâlî, Eş'arî mezhebinin önde gelen âlimlerince kabul edilen "Bir delilin geçersizliği, delil getirilen şeyin de geçersizliğini gerektirir." ilkesini reddederek kelâma başka bir yön çizmeye çalışmıştır. Gazâlî'nin Eş'arî kelâmında yaptığı yenilik (teceddüd) şu üç başlıkta özetlenebilir:

1. Mantık ilkelerini kabul etme,
2. *in'ikâs-ı edille*yi reddetme,
3. Kelâm ilmine felsefenin konularını ekleme.

"Bu ilkelerin kabulünden sonra kelâmcılar "Gazâlî'den öncekiler" ve "Gazâlî'den sonrakiler" diye ikiye ayrılmıştır. Gazâlî'den öncekilere Mütekaddimîn, sonrakilere ise Müteahhirîn denilmiştir.

Mütekaddimîn kelâmcıları, kendi sistemleri içinde dinî inançları kanıtlamak ve savunmak için, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bir takım ilkeleri benimsemiş ve bu ilkelere göre kendilerine özgü bir takım deliller

32 Age, c. I, ss. 84-85; , *Yeni İlm-i Kelâm*, Hazırlayan: Sabri Hizmetli, ss. 52-53.

33 Age, c. I, s. 87; , *Yeni İlm-i Kelâm*, Hazırlayan: Sabri Hizmetli, s. 54.

düzenlemişlerdi. Ancak felsefi ekollerin gelişmesi ve Aristoteles mantığının yaygınlaşması sonrasında kelâmcıların ortaya koydukları ilkelerden bazıları çürümeye başlamıştı. Bu eski kelâmcılar, ilkelerini yeniden gözden geçirip çürütülenleri onaracakları yerde mantık ilmini reddetmiş, işe yaramadığı açıkça belli olan bu delilleri kullanmayı ilke edinmekte ısrar etmişlerdi. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, Ebû Bekr el-Bâkullânî ve Ebû İshak el-İsferâinî gibi Eş'arî mezhebinin öncüleri "Delilin yokluğu medlûlün de yokluğunu gerektirir." ve "Delilin geçersizliği medlûlün de geçersizliğini gerektirir." ilkelerine sınıksız yapışmışlardı. Halbuki Aristoteles mantığı bu ilkelerle birlikte kelâmcıların kendilerine özgü olan delillerden bazılarını da yıkıyordu. Mantığın ilkeleri benimsendiği takdirde kelâmcıların bu kendilerine özgü delilleri de geçersiz oluyordu. Bu durum, yani kelâmcıların benimsediği "Delilin geçersizliği medlûlün de geçersizliğini gerektirir." ilkesine göre, söz konusu delillerle kanıtlanmak istenen dinî inançların da geçersizliği söz konusu oluyordu. İşte Gazâlî'yi telâşa düşüren ve kelâm alanındaki meşhur hamlesini yapmaya yönelten sebep buydu".<sup>34</sup>

Şimdi İbn Haldun tarafından ortaya atılan ve daha sonra, özellikle İzmirli ile birlikte Türk kelimciler arasında meşhur olan "delilin butlanı medlulün butlanını gerektir" ilkesinin ilk dönem kelimcilerca gerçekte kabul edilip edilmediği ve sonraki kelimcilerin buna karşı çıkmasının mantık ilkelerini benimsemelerinin bir gereği olup olmadığı sorunu önümüzde durmaktadır. İkinci olarak da Gazâlî'nin mütekaddimin ve müteahhirin kelim arasında bir sınır düşünürü olduğu ve mantık ilminin kelim Gazâlî ile girdiğine ilişkin açıklamayı ele almak gerekecektir.

## 1.2. Delil-Medlul Arasındaki Butlan İlişkisi ve İn'ikâs-ı Edille Formülasyonu

İbn Haldun'un ifadesi ile İzmirli'nin ifadelerini iki ayrı kategoride ele almak gerekmektedir. Çünkü İbn Haldun'un delil ile medlul arasında zikrettiği ilişki ile İzmirli'nin formülasyonu oldukça farklı ve birbirinden ayrı tartışmaları içermektedir. Bu nedenle biz tartışmamızı önce delil-medlul ilişkisinde butlanın zorunluluk taşıyıp taşımayacağı ve bu çıkarımın bir tür *argumentum ad verecundiam* şeklinde kabul edilip edilemeyeceğini ele alacağız. İbn Haldun'un kullandığı *delil-medlul* kavramlarının yukarı-

34 Şemseddin Günaltay, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi", *Dâru'l-Fünûn İlähiyat Fâkültesi Mecmuâsı*, sayı: 1/A, 1925, ss. 67-68.

da açıklandığı gibi akıl yürütmeyi içerdiği *butlan* teriminin ise bu akıl yürütmenin olumsuzlanması anlamına geldiği açıktır. Delil kavramının ilk dönem kelimcülerince bazen çıkarım bazen de akli ve nakli deliller olarak ifade edilen kanıt anlamında kullanıldığı bilinmektedir.<sup>35</sup> *Butlan* ise bu kanıtta delil ile medlul arasındaki ilişkiyi belirleyen delalet yönüyle ilgilidir. Bununla birlikte İlk dönem kelimcileri kanıtın ya da akli çıkarımın geçerli ve geçersizliğini ifade etmek için *sahîh ve fâsîd* terimlerini kullanmaktadırlar. Cüveynî'nin doğru ve geçersiz istidlâl-nazar ayrımında *İrşâd* adlı eserinde belirgin bir biçimde *sahih* ve *fasit* terimlerini tercih ettiğini görürüz.<sup>36</sup> Bu bağlamda Ebû'l-Bekâ'nın *fe-se-de* fiilinin *ba-ta-le* fiiliyle aynı anlama geldiğini belirtmesi işimizi kolaylaştıracaktır.<sup>37</sup> Farklı iki fiil arasındaki anlamdaşlığa Cüveynî de işaret eder. Ona göre de *batıl* ve *fasîd* terimleri *adem/* yokluk anlamında aynı kullanıma sahiptir. Bir şey yok olduğunda, batıl oldu denir; bir şey yok olduğu, telef olduğunda da aynı şekilde *fâsîd* oldu denmektedir. Bu iki terim *sıhhat* ve *subutun* zıddıdır. *Fesad* ve *butlan* bir varlığın oluşuna izafe edildiğinde, onun hükümünün düşmesi, ona olan kabulün, güvenin nefyi anlamına gelir.<sup>38</sup>

Kelimenin sahip olduğu etimolojik ve terim anlamları dikkate alınır-sa burada daha çok geçerli olan bir işlemin bozulması ve sonuçta geçersiz olması anlamının belirleyici olduğu görülür. İlk dönem kelimcülerine göre fasitliğin yalnızca forma ilişkin olmayıp içerikten de kaynaklanabileceğine işaret ettiklerini belirtmemiz gerekir.<sup>39</sup> Cüveynî *İrşâd* adlı eserinde *sahih* ve *fâsîd* terimlerini kullanarak *sahih* nazarın bilgiyi içerdiğini, *fâsîd* nazarın ise bilgi içermediğini söyler. Böylelikle Cüveynî, daha sonraki kelimciler gibi madde veya form ayrımına gitmeksizin *fâsîd* nazarın sonuçta hiçbir geçerliliği ve bilgisel içeriği olmadığını söyler.<sup>40</sup> Bu bağlamda şayet, Cüveynî kanıtın *butlanından* bahsetmiş olsa idi, bundan medlul-sonuç hakkında kesin bilgi içermeyen bir akıl yürütmeyi kastetmesi muhtemel olurdu. O halde ilk dönem kelimcileri için *delilin butlanı* İbn Haldun'un kastettiği gibi salt otoriteye dayalı bir kanıtlama değil tama-

35 Bkz. Hilmi Demir, *age*, s. 91.

36 Bkz. Ebu'l-Maâli el-Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd ile Kavati'l-Edilleti fi Usûli'l-Dîn*, Beyrut, 1992. ss. 28-29.

37 Bkz. Eyyub b. Süleyman Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât Mu'cem fi'l-Mustalahât ve'l-Furukâ'l-Lugaviyye*, Adnan Derviş-Muhammed Mudarrî, Beyrut, 1993, s. 692.

38 Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-Cedel*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud, Kahire, 1979. s. 44.

39 Bkz. Cüveynî, *İrşâd*, s. 25; es-Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevakif*, c. I, İnan, Kum, 1907. s. 205.

40 Cüveynî, *İrşâd*, s. 28-29.

men mantıki ve epistemolojik bir tanımlamadır. Diğer bir ifadeyle medlulun ontik varlığını nefyeden bir hüküm değil onun hakkındaki yargıyı olumsuzlayan bir tanımlamadır. Fakat gerek Aristo gerekse İslam filozofları Mantık konusunda yazdıkları eserlerde *yanlışlık* üzerinde dururken bunu daha çok mantıki bir çerçevede içerik ve biçim yanlışlıklarını da ele alarak yapmışlardır. Her ne kadar kelam ilminde *fasit nazar* özellikle müteahhirin kelimcilerin belirttiği gibi hem içerik hem de biçim olarak ele alınmış ise de içerik ve forma yönelik detaylı bir açıklamaya ilk dönemde rastlamak pek mümkün gözükmemektedir.<sup>41</sup> Daha çok akıl yürütmenin yanlışlığını akıl yürütmede bulunan öznenin kimi yetersizliklerine bağlı olarak ele alma çabası içinde oldukları söylenebilir.

*Fasit nazara* neden olan sübjektif nedenler; ön yargı, ihtiras ve tutkular, yanıltma isteği, dikkatsizlik ve bilgi eksikliği olarak görülürken, yaşanan ortam ve kültürel arkaplana bağlı olarak oluşan etkenler; otoriteye bağlılık, bir takım yanlış örf, adet ve düşünceleri sürdürme, gurupçuluk ve taassup, içerikten kaynaklanan yanlışlıklar olarak ele alınabilir. Kâdı Abdulcebbar'ın *fâsîd nazarın*- bu Cüveynî içinde söylenebilir- nedenini öznenin ve çevreden kaynaklanan şartlara bağlı görmesi epistemolojik açıdan oldukça önemlidir. Buna karşılık sahih nazar bize kesinlik sağlamaktadır. Bu noktanın Eş'arî bilgi kuramında da çok farklı bir tutum arz etmediğini belirtmek yerinde olur; *öncülleri kat'i olan sahih nazar, sonucun gerçekliği hakkında bilgi verdiği gibi tartışmasız bilgi verir, kendi aslında tartışmanın olmaması zorunludur.*<sup>42</sup> Bu nedenle sahih nazara dayanmayan iman ya da hiçbir çıkarım kabul edilmemiştir. İlk dönem kelimciler daha çok kesin bilgiye ulaştıran akıl yürütmenin ve akli öncüller üzerine kurulu bir çıkarımın kesinliğini vurgularken, kesin bilgiye ulaştırmayan yanlış ve zayıf kanıtlar üzerinde çok fazla mantıki esaslara ilgi göstermemişlerdir.

Doğal olarak kelimciler için kanıt doğruysa sonuç da doğrudur, kanıt geçersiz ise hükümden yanlış olacaktır. Mantığı kelam ilminde bir araç olarak kullanan sonraki kelimcilerin bunun tersine bir delil yanlış olsa bile sonucun yanlış olmayacağını iddia etmeleri düşünülebilir mi? Oysa biz mantıksal olarak biliyoruz ki doğru öncüllerle kurulu bir delilde sonuç, zorunlu olarak doğru olmalıdır. Öncüller yanlış ise sonuçta zorunlu olarak yanlış olacaktır. İlk dönem kelimcileri için ise sahih bir nazar bizi

41 Krş. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, s. 46-51.

42 İcî, *Mevâkıf*, s. 24.

doğru bilgiye ulaştırırken, fasit bir nazar ise bizi doğru bilgiye ulaştırmaz. Bu açıdan baktığımızda bu ifadeyi şöyle anlamak mümkündür; bir kıyas- ta öncülün yanlışlığı, sonucun yanlışlığını gerektirir. Kanaatimce bu iddia kıyasın salt formu açısından bakılmadığı sürece herkes tarafından kabul edilmektedir. Çünkü Cüveynî açıkça, akli deliller açıklık kazanır ve bir takım şüpler/hastalıklar taşımadığı kesinlik kazanınca delillendirdiği konularda bilgi içermesi gerekir demektedir.<sup>43</sup> Gazâlî’de öncüller her ne zaman malum olursa, burhan kesin olur. Eğer öncüller zanni olursa, burhan fikhî olur demektedir.<sup>44</sup>

Buna karşılık İbn Haldun’un ifadesi bu mantıki belirlemeden çok daha fazlasını tazammun eder. Çünkü ona göre âlemin hâdisliğinin kanıtı olan atomculuk geçersiz kılındığında âlemin hâdisliği de geçersiz olacaktır. Dolayısıyla burada yanlışlık kanıtın içsel doğruluk değerine değil, kanıtlananın varlığına ilişkin bir hükme dönüştürülür. Diğer bir deyişle “Bütün kuğular beyazdır” önermesi, bazı kuğuların beyaz olmadığından dolayı geçersiz kabul edildiğini varsayalım. Bu durumda “hiçbir kuğu beyaz değildir” önermesinin doğruluğunu kabul etmek mi gerekir? Bu iddia içeriği dışında bir yargı vermek anlamına gelir. Diğer bir deyişle yargıda olumsuzluk hükümden konuya taşınmış olmaktadır. Gerçekten kelimciler bu türden bir çıkarım yanlışlığını savunmuş olabilirler mi?

İşte bu bağlamda bizim delil ile medlul yani kanıt ile kanıtlanan hakkındaki hüküm arasında kelimcilerin nasıl bir ilişki kurduğuna bakmamız gerekmektedir. Ayrıca bu ilişkinin analizi bize İzmirli tarafından yapılan formülasyonunun da neden sorunlar içerdiğini gösterecektir. Öncelikle ilk dönem kelimcilerinca delil-medlul arasındaki ilişki illet-malul ilişkisinden farklı kurulduğu hususunda veriler bulunmaktadır. Ve buna bağlı olarak delil medlul ilişkisinde illet-malul ilişkisinde olduğu gibi *tard* zorunlu görülürken *aks* gerekli kabul edilmemiştir. Diğer bir ifadeyle delil varsa bu bizi medlulün bilgisine ulaştırır, fakat delil yoksa medlulün yokluğuna hükmedilemez.<sup>45</sup> Cüveynî illetin doğruluğunun tespitinde *in-ikâs* ve *tardın* yeterli olmayıp, yalnızca şart olduğunu açıkça belirtmektedir.<sup>46</sup> Cüveynî özellikle illet konusunda *ispat*, *nefy*, *adem* ve *vucud* kav-

43 Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usulî'd-Din*, thk. Ali Sami en-Neşşar, İskenderiyye, 1969, 639-640.

44 Gazâlî, *İslam hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın, c. I, Kayseri, 1994, s. 51.

45 Bkz. Nisaburî, *el-Mesail fi'l-Hilaf beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdadiyyin*, thk. Rıdvan es-Seyyid-Ma'n Ziyade, Beyrut, 1979, s. 31; delâlette aks gerekmez ancak yalnızca *tard* gerekir.

46 Cüveynî, *Şâmil*, s. 660.

ramları üzerinde durur. Ona göre illet ve ma'lul birbirine *tard ve aks* yoluyla *ispat* ve *nefy* ile bağlı olabilir. Fakat *adem* (yokluk) üzerine delil kurulamaz, bir hükmü olumsuzlama (*nefy*) ile yokluk (*adem*) aynı değildir.<sup>47</sup> Diğer bir ifadeyle bir şeyin varlığının yokluğunu onun nefyine delil getirmek kabul edilemez.<sup>48</sup> Dikkat edilirse Cüveynî açıkça delil-medlul arasındaki hükmün *nefy* (olumsuzlama) üzerine kurulabileceğini ama, bu ilişkinin *adem* (yokluk) üzerine kurulamayacağını söylemektedir ki, bu hem İzmirli'nin hem de İbn Haldun'un iddialarını yanlışlamaktadır.

Bunu Eş'arî de onaylar; şâhitte bir nitelik ya da bir illetle nitelenen bir şey hakkında verilen hükmün, bu illet aralarında eşit olduğunda, gâibte olana da aynı hükmün verilmesi zorunludur; çünkü bu illet ve malul arasındaki *tard*dan dolayıdır. Bu tıpkı âlim ve müteharrik olanın bu hareket ve ilim nedeniyle âlim ve müteharrik olması gibidir. Böylece gâibte de her âlim ve müteharrik olana aynı hükmün verilmesi zorunlu olur. Eş'arî istidlâlin bu türünü onaylayarak şöyle der: Şâhitte bir şey bir illet nedeniyle herhangi bir sıfatla nitelenirse, bu illetin bulunması durumunda gâiptekin bu nitelikle nitelenmesine delil getirilir. Bu sıfat bulunduğundan gâiptekin de bu sıfatla nitelenmesine hükmedilmesi zorunlu olur. Bunu tekit ederek şöyle der: Bir illet olması nedeniyle şâhitte bir sıfatla nitelenen ve bu illete delil olan her şeye ait hükmün gâipte de verilmesi zorunlu olur.<sup>49</sup> Fakat görüldüğü gibi burada *tard* şartı hükme uygulanırken, *aks* şartı uygulanmamaktadır.

Şehristâni de Mu'tezile ile fiil-fail tartışmasında "ilmin yokluğu yaratıcılığın yokluğunun kanıtı olduğunda, ilmin varlığı yaratıcılığın varlığının kanıtı olması gerekmez, aksine bu aksin delâletidir ve delil ters döndürülmez" diyerek delilde *aks* kabul etmediğini gösterir.<sup>50</sup> Yine Kâdı Abdulcebbar, insan fiillerinin yaratılmış olmadığını savunurken buna karşı çıkanlara şöyle cevap verir; "ileri sürdüğünüz kanıt delâletin aksidir ve delillerde aksa itibar edilmez, ancak deliller konusunda *tarda* itibar edilir".<sup>51</sup>

İzmirli'nin ilk dönem kelimcilerinin kabul ettiğini söylediği in'ikâs-ı edille ile gerçekte ne kastedilmektedir? Çünkü burada geçen in'ikâs teri-

47 Age, ss. 658-661.

48 Age, s. 659.

49 İbn Füreik, *Mücerredü Makalâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, ed. Daniel Gimaret, Beyrut, 1987, ss. 288-289.

50 Ebu'l-Feth eş-Şehristâni, *Kitâbu Nihâyeti'l-İkdâm fi İlm'i'l-Kelam*, nşr. Alferd Guillaume, *Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye*, ty., s. 69.

51 Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, Kahire, 1996, s. 342.



mi, Mantık ilminde tanım ve önermelerle ilgili kullanılırken, Usulcülerce de illet konusunda kullanılmaktadır. Mantıki bir terim olarak tanımın *tard ve aks şartı içermesi* kabul edilir. “Bir şey için aks ve *tard* içeren her söz onun tanımıdır” denildiğinde kastedilen tanımın tanımladığı hiçbir şeyi dışarıda bırakmaksızın içermesine *tard*, tanımın içermediği her şeyi dışarıda bırakmasına ise aks denir.<sup>52</sup> Diğer bir deyişle bir tarifi ittirâdı, efradını câmi olması, in’ikâsı ise ağıyarını mâni olmasıdır. Aynı zamanda Mantık ilminde bir önermenin döndürülmesi (= akis, conversion) karşılığı da kullanılmaktadır. Bu durumda kastedilen bir önermede keyfiyeti, doğruluk ve yanlışlık değerini koruyarak yüklemi konu, konuyu yüklem yapmadır.<sup>53</sup> Fakat bununda bir takım şartları bulunmaktadır. Söz gelimi olumlu tümel bir önermenin ters döndürülmesi tikel olumlu olmalıdır; *Her insan canlıdır, Bazı canlılar insandır şeklinde*.<sup>54</sup> Bu terimin illet konusundaki kullanımına gelince, Mantıkçılara ve Usulcülere göre akli illette *aks ve tard şartı* aranır. Buna göre illetin bulunduğu her durumda malûlün bulunması *tard*; illetin bulunmadığı her durumda ise malûlün bulunmamasına *aks* denmektedir. Buna karşılık şer’i illetlerde usulcüler *tard* şartını kabul ederken *aks* şartını kabul etmemektedirler.

Terimin bu kullanımlarını hem kelamcılarının hem de Gazâlî’nin bildiği açıkça görülmektedir. Zira ilk dönem kelamcılar bu döndürmeyi bir nakz gibi algıladıklarından hemen reddetmişler, Fârâbi ve Gazâlî ise bunun kurallarını ortaya koyarak mantıki bir formda geçerli saymışlardır.<sup>55</sup> İkinci olarak bu terim yine Fârâbi ve kelamcılarda görüldüğü gibi illete bağlı olarak kullanılmaktadır. Böylelikle delilde *tardı* şart koşular da, illetin doğruluğu için *tard* şartını yeterli görmeyen Cüveynî, Fârâbi ile benzer düşünmektedir. Kuşkusuz bu hükmün illetin varlığı ve yokluğu ile birlikte bulunmadığı anlamına gelmez. Cüveynî’nin dediği gibi bu daha çok salt *tard* ve in’ikâsın illetin hükmünü gerektirmesi için yeterli olmayacağı ile ilgilidir. Gazâlî de şer’î illetler konusunda *tard* ve aksi yeterli görmemektedir.<sup>56</sup> Farabî ise kelamcılarının ve usulcülerin yöntemlerini ele aldığı *Kıyasu’s-sağîr* adlı risalesinde illet ile hüküm arasındaki *aks* ilişkine şu şekilde itiraz eder; illetin ortadan kalktığında hükmün de kaldırılıp

52. İbn Sina, *İşârât*, tah. Süleyman Dünya, c. I, Kahire, 1960, s. 252.

53. Age, s. 368.

54. Bkz. Abdulkuddûs Bingöl, *Gelenbevi’nin Mantık Anlayışı*, M. E. B. Yayınları, İstanbul, 1993, s. 93.

55. Gazâlî, *Mi’yârü’l-İlm*, ss. 126–128.

56. Gazâlî, *İslam Hukukunda Delil ve Yorum Metodolojisi*, c. II, s. 264.

kaldırılmayacağına bakmak suretiyle onu tespit etmeye kalkmak gerçekten zayıf bir yöntemdir. Çünkü illetin ortadan kalkmasıyla hükmün de ortadan kalmasından zorunlu olarak, bu şey var olduğunda hükmün de var olması zorunluluğu çıkmaz. Aksine, bunun tersi, yani hüküm olduğunda onun da olması gerekir. Örneğin, canlılık kaldırıldığında bu şeyin insan olması da kaldırılmış olur, ama canlı olduğunda bundan insanın bulunması zorunluluğu çıkmaz. Aksine insan olunca bundan canlılığın da bulunması zorunluluğu çıkar.<sup>57</sup>

O halde in'ikâs teriminin mantıki kullanımında İlk Dönem ile genel mantıki tutum arasında bir fark yoktur. Eğer bu kullanımdan “delilin butlanı medlulün butlanını gerektiriyor” şeklinde İbn Haldun’un ifade ettiği hüküm kastediliyorsa, burada butlan kelimesinin kullanımına dikkat etmek gerekmektedir. Çünkü genelde ilk dönem metinlerinde *ispat*, *subut* terimi hem epistemolojik, hem de ontolojik anlamda kullanılıyorken, *butlân*, *batale*, terimi epistemolojik bir anlamda kullanılmaktadır. *Bâtil ve fâsid kıyas* ayırımında gördüğümüz gibi bu terimler mantıki anlamda çıkarımın geçersizliği için kullanılmaktadır.<sup>58</sup>

Sonuç olarak İzmirli’nin İbn Haldun’un *delilin butlanı medlulun butlanına götürür* açıklamasını *in'ikâs-ı edille* şeklindeki formulasyonu ve bunu İlk Dönem kelimalarına atfetmesi hiçbir şekilde kabul edilemez gözükmektedir. İbn Haldun kelimaların delilin butlanının medlul hakkındaki hükmün yanlışlığına götüreceği şeklindeki mantıki ilkeyi sonucu aşacak şekilde yanlış bir yargıya götürerek bir tür *ignoratio Elenchi* (Alakasız sonuç safsatası) safsatasına yol açmıştır. İzmirli ise tamamen olmayan bir yargıyı kelimacılara isnat etmektedir.

Şu halde İbn Haldun ilk dönem kelimacılarının “Allah hakkındaki delillerin geçersizliği, Allah’ın varlığını inkâra götürür” demek istiyorsa, buna iki açıdan itiraz ederiz. 1- Delil-medlul ilişkisi bir illet-malul ilişkisi değildir. 2- Delil-medlul ilişkisi epistemolojik bir ilişkidir. O halde delilin geçersizliği doğrudan Allah’ın varlığının yokluğunun değil; Allah hakkındaki bir iddianın geçersizliğinin kanıtı olabilir. *Bilginin yokluğu ya da adem üzerine delil kurulamaz.*<sup>59</sup> Ve medlule giden birçok delil bulunabilir. Cüveynî açıkça şöyle der; delâletin şartı onun ıttıradıdır, in’ikası değildir.

57 Fârâbi, “Kitabu'l-Kiyasi's-Sagır”, *Fârâbi'nin Bazı Mantık Eserleri*, nşr. Mübahat Türker-Küyel, Ankara, 1990, s. 80.

58 Cüveynî, *Şâmil*, s. 640.

59 Bkz. Cüveynî, *Şâmil*, ss. 606, 703.

Bu ilkenin açıkladığı şey şudur; âlemin hadis oluşu muhdisin sübutuna delâlet eder; *onun yokluğu yokluğuna delâlet etmez*.<sup>60</sup> Buradan ancak mantiki olarak öncülün yanlışlığından sonucun yanlışlığı çıkar. Öyleyse mantığı kabul eden Gazâlî'nin bunu nasıl ve niçin kabul etmediği açık bir çelişki doğuracaktır.

### 1.3. Râzî ve Hakkında Delil Olmayan Nefyinin Gerekliliği

İlk dönem kelimcilerine isnat edilen *delilin butlanı medlulun butlanı* nı gerektirir iddiasına oldukça benzer bir mantiki formülasyon da *hakkında delil bulunmayan şeyin nefyi gerekir* ( ما لا دليل عليه يجب نفيه ) yöntemi- dir. Bu yöntem özellikle çağdaş kelimcilerce *in'ikâs-ı edille* ile aynı kabul edilerek İbn Halduncu bir tarih okumasıyla mütekaddimin kelimcilerine özeldir de Bakıllanî'ye izafe edilmektedir.<sup>61</sup> Râzî *Nihâyetu'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl* adlı eserinde kelimcilerin kullandığı dört zayıf yöntemden bahseder. Bunlardan ilki *hakkında delil bulunmayan şeyin nefyi gerekir* ( ما لا دليل عليه يجب نفيه ) yöntemidir. Aynı şekilde Cürçânî büyük oranda Râzî'nin bu eserine bağlı kalarak aynı yöntemlerin zayıflığını İcî'nin *el-Mevâkıf'ına* yazdığı *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserinde aktarır. Dolayısıyla İcî'de bu konuda daha muhtasar bir şekilde Râzî'yi takip etmiş olmaktadır. Eleştirilen diğer yöntemler *Kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid* ve buna bağlı olarak *taksim*, *kıyâsu'l-aks ve't-tard*, *ilzamlar* ve son olarak da yakine ulaşmak istenen akli hususlarda nakli delillere sarılmaktır. Zikredilen diğer yöntemlerin genel olarak mütekaddimin kelimcilerinca ve hatta Gazâlî tarafından kullanıldığı bilinmektedir.

Bunlara ilaveten bizim bu yöntemi geniş bir tarzda ele almasının yanı sıra eleştirilere de yer verildiği bir başka eser daha elimizdedir. Bu eser Mu'tezilî alim Takiyyüddîn en-Necrânî'nin bilinen tek eseri olan *el-Kâmil fi'l-İstiksâ fî mâ Beleganâ min Kelâmi'l-Kudemâ* adlı kitabıdır.<sup>62</sup> Necrânî'nin bu yönteme ilişkin açıklamaları oldukça detaylidir. Necrânî-

60 Age, ss. 178-179.

61 Veysel Kaya, "Fahrüddin Râzî'nin Sünnî Eş'arî Kelâmına Yöneltilmiş Eleştirisi", *Marife*, yıl: 5, sayı: 3, 2005, s. 24; Ali Samî en-Neşâr'da hatalı biçimde bu yöntem ile kelimcilerin kullandığı *et-taksim* yöntemini aynı kabul ederek mütekaddimin kelimcilerine izafe eder. Konu için bkz. Ramazan Alıntaş, "Kelâmi Epistemolojide Aklın Değeri", *Kelam'da Bilgi Problemi (Sempozyum)*, Bursa, 2003, s. 89.

62 Takiyyüddîn en-Necrânî, *el-Kâmil fi'l-İstiksâ fî mâ Beleganâ min Kelâmi'l-Kudemâ*, tah. Muhammed eş-Şâhid, Kahire, 1999.

nin ölüm tarihi konusunda ihtilaf olmakla birlikte bu eserin bitiş tarihinin hicri 675 olduğu kabul edilmektedir.<sup>63</sup> Ölüm tarihinin h. 606/1210 olduğu düşünülürse Râzî'nin bu konudaki eleştirilerini Necrânî'ye dayandırmasına imkân yoktur. Bununla birlikte iki metin arasında kullanılan ibarelere varıncaya kadar büyük benzerlikler bulunmaktadır. Necrânî'nin metninin çok daha detaylı olması hem Râzî'nin hem de Necrânî'nin şu an tespit edemediğimiz kaynaklardan faydalandığını gösterir. Bu nedenle biz Necrânî'nin metnini esas alarak bu yöntem hakkında Râzî, İcî ve Cürçânî'nin görüşlerini analiz etmeye çalışacağız.

Necrânî, *hakkında delil bulunmayan şeyin nefyi gerekir* ( ما لا دليل عليه يجب نفيه ) şeklindeki bu yönetime ait görüşleri *Allah'ın ispat edilenler dışında her hangi bir sıfatının olması caiz midir değil midir?* Başlığı altında zikreder.<sup>64</sup> Râzî'nin *en-Nihâye*'sinde, İcî'nin *Mevâkıf*'inde ve de Cürçânî'nin *Şerh*'inde doğrudan bu konunun sıfatlara ait bir tartışmayla ilişkisi hakkında bir delil yoktur.<sup>65</sup> Bununla birlikte Râzî *el-Metâlib* adlı eserinde bu yöntemin zayıflığına ilişkin delillerini açıklarken tartışmanın bağlamına sıfatlar konusunu yerleştirmesi oldukça dikkat çekicidir. Zira Ona göre kalamcılar bu delile bağlı kalarak sıfatların sayısını sekiz ile sınırlamışlardır. Çünkü deliller yalnızca bu sıfatların varlığını gösterdiğinden Allah'a bunun dışında bir sıfat atfetmenin imkânı yoktur.<sup>66</sup> Yalnız bu yönetime yönelik tartışmalar incelendiğinde bunun salt sıfatlar konusunda kullanılmadığını görürüz. Necrânî'de bu yöntemi kullanan Ebu Hâşim ve Kadi'l-Kudât ( Kadı Abdulcebbar )'ın ispat edilenler dışında Allah'ın başka sıfatı olmayacağını delillendirmek için bu yöntemi kullandığını ama bu yöntemi bu konunun dışında da bir çok meselede kullandıklarını ifade eder.<sup>67</sup>

Dolayısıyla Necrânî'nin açıklamalarından bu yöntemi Mu'tezilî âlimler Ebu Hâşim ve Kadi'l-Kudât ( Kadı Abdulcebbar )'ın kullandığını öğrenmiş oluruz.<sup>68</sup> Bir sayfa sonrada Eş'arîlerin bu yönetime muhalefet ettiklerini söyler.<sup>69</sup> Râzî ise bu yönetime ilişkin görüşleri ve eleştirilerini aktarır-

63 Bkz. Özcan Taşçı, *Takiyyüddin Necrânî'nin Mu'tezilî Bilgi Teorisindeki Yeri ve Önemi*, Ankara Üniversitesi, (yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2005, ss. 17-19; Ayrıca yazar eserinin 156-169'uncu sayfalarında ele aldığımız delili incelemektedir, fakat bizim Necrânî'nin metni okuma ve anlama tarzımızla yazarınki arasında önemli farklar bulunmaktadır.

64 Necrânî, *el-Kâmil*, s. 322.

65 İcî, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, ty, s. 37-38.

66 Bkz. Fahrüddin Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, neşr. Ahmet Hicâzî Sekkâ, c. III, Beyrut, 1987, , s. 221.

67 Necrânî, *age*, s. 322

68 *Age*, s. 322.

69 *Age*, s. 323.

ken kimleri muhatap aldığını açıkça zikretmez. Negrânî hakkında delil olmayan şeyin nefyi gerekir yöntemini savunanların bu yöntemin geçerliliği konusundaki temel savunularının “hakkında delil olmayan şeyin varlığının onaylanmasına izin vermek, zorunlu ve nazari bilgilerin geçersizliğine yol açar” biçimdeki bir temele dayandığını söyler.<sup>70</sup> Râzî ve Cürânî’ni de açıklamalarında, bu delili savunanların delili kabul etmediğimizde zorunlu ve akli bilgilerimizin geçersizliğine yol açacağını ileri sürdüklerini açıkça ifade ederler.<sup>71</sup>

Daha sonra Negrânî “hakkında delil olmayan” şeyin varlığını kabul etmenin, zorunlu bilgilerin geçersizliğine yol açtığı hususunda delillerin şu olduğunu ifade eder: “Şayet hakkında delil olmayanın varlığını mümkün görür isek, gerçekte ne olduğu bilinmeyen, ispat etmek içinde hiçbir delil olmayan ama idrak etmemizi de gözümüzde engelleyen bir durumda, yakınımızda yüksek sıradağlar ya da kuvvetli gürültüler ve hepimizin biner kafası olduğunu kabul etmeliyiz”.<sup>72</sup> Bu delil doğrudan duyu algısıyla elde edilen varlıkların bilgisinin ancak duyu bilgisiyle doğrulanabileceği ile ilgilidir.<sup>73</sup> Bu savunmanın arkasında yatan şey duyu algısına konu olan varlıklar hakkında duyu algılarıyla elde edilemeyen bir bilginin kabul edilemez olduğudur. Diğer bir ifadeyle biz çok yüksek dağları görürüz, yüksek bir sesi duyarız, her kesin bir başa sahip olduğunu görürüz. Bunlar bizim duyular ile doğrudan elde ettiğimiz bilgilerdir. Birisi yakınımızda yüksek bir dağ var derse, bunun apaçık bir bilgi olması lazımdır. Yakınımızda görmediğim bir dağ için acaba var mıdır diye delil aramam. Ya da duyu algısına ait bir varlığın bilgisi şu anda bu algıyla bilinmiyorsa daha sonra bileneceği varsayılmaz. Söz gelimi Allah’ın görüleceği iddia ediliyorsa görme bir duyu algısı olduğundan bu algının şimdi de gerçekleşmesi veya Allah’ın duyu algısına konu olan bir varlık olması gerekir.<sup>74</sup>

70 Age, s. 324.

71 Fahrreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl ve dirâsetü'l-usûl*, Yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, no. 759, vr.5a; es-Seyyid Şerif Cürânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İran, Kum, 1907, c. II, s. 22, 23; İcî akli ve zorunlu bilgilerin geçersizliğine yol açacağı iddiasını oldukça muhtasar olarak zikreder bkz. İcî, age, s. 37.

72 Negrânî, age, s. 324; Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, vr. 5a; ve Cürânî’de bu örneği şöyle aktarır; “hakkında delil olmayan şeyi nefyetmez isek, varlığına delil yokken görmediğimiz halde yanımızda yüksek dağların olduğunu kabul etmemiz gerekir”. Bkz. Cürânî, age, II; s. 22, İcî, age, s.37

73 Bkz. es-Siyalkutî, *Haşiyetu Şerhi'l-Mevâkıf*, İran, Kum, 1907, (Şerhu'l-Mevâkıf’la birlikte), s. 22.

74 Doğal olarak bu savunmanın Bağdat Mu’tezilesi tarafında yapılması onların algı kuramına ve Allah’ın görülmesini reddetmeleriyle uyumaktadır.

Bu yöntemin kabul edilmemesi durumunda nazari bilgilerin geçersiz kabul edilmesi gerekeceği konusunda birinci savunuyu Necrânî şöyle aktarır: “Eğer hakkında delil olmayan şeyin varlığını kabul eder isek; bir şeye delil getirdiğimizde, bu delilin öncüllerinde, biz ya da bizim dışımızdakilerin bilemeyeceği şüphe ya da hatanın olabileceğini de kabul etmiş oluruz. Buna imkân vererek kesinlik sağlanamaz. O halde bu olasılığın reddedilmesi gerekir. Eğer bunu reddetmek başka bir söze, delil bir başka delile gerek duyarsa bu teselsüle yol açar ki bu da muhaldir. Sonuç olarak, varlığı hakkında delil olmayan şeyin nefyini kesinlikle kabullenmezsek, delilin doğruluğuna da kesin olarak karar veremeyiz”.<sup>75</sup> Bu bağlamda Necrânî'nin metni ile Râzî'nin metni kullanılan ibareler bakımından birbirine oldukça benzemektedir.<sup>76</sup>

Bu delili kullanmamanın nazari bilgilerin geçersizliğine yol açacağı konusunda ikincisi savunuyu Necrânî Kadı Abdulcebbar'a izafe eder. Ona göre Kadı Abdülcebbar *Şerhu'l-Cümel ve'l-Ukûd* adlı eserinde şöyle der: “Hakkında delil olmayan şeyin varlığına izin vermek, belirli bir durumda bilinmesine imkân olmayan illetlerin mümkün görülmesini gerektirir. Buna izin verdiğimizde, ne malum için illeti ne de tezatlıkların tezat oluşunu ve ne de her hangi bir kadirin fiilini tespit edemeyiz. Bu da bizim fillerin iyi ve kötü olduğu hakkındaki bilgilerimizi yok eder. Çünkü hükümde tesiri olan vasfın illet olmadığını aksine illetin bilinmeyen başka bir vasfı olduğunu kabul edersek bir varlığını zıddının bildiğimiz değil bilmediğimiz başka bir şey olduğunu kabul etmemiz gerekir. Aynı şekilde bir maddurda etkili olan kudretin bilmediğimiz bir başka şey olduğunu kabul ederiz. Bu ise bilinmeyen ve varlığına delil getirilmeyen bir şeyin ispatına yol açar ki buda zaruri ve nazari bilginin geçersizliğini gerektirir.”<sup>77</sup>

Ne Râzî ne Cürçânî bu yöntemi savunanların Kâdî Abdulcebbar ya da Mu'tezile olduğuna ilişkin yukarıdaki açıklamaya yer verirler. Fakat çok ilginçtir ki Râzî *kyâsu's-şâhid ale'l-gaib* yöntemini zayıf delillerden kabul ederken bu delili Mu'tezilenin kullandığını söyler.<sup>78</sup> Asıl önemlisi ise, bu yöntemle ilgili olarak *et-tard ve'l-aks* delilinden bahsetmesidir ki bazen bu delil *deverân* olarak da adlandırılır. Çünkü bu delile göre hüküm ve illet

75 Necrânî, *age*, s. 324.

76 Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, vr. 5a, Cürçânî'nin metninde ise kısaltmalar vardır, bkz. Cürçânî, *age*, s. 23.

77 Necrânî, *age*, s. 324-325.

78 Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, vr. 6b.

arasındaki bağıntı şöyle ifade edilir; “her ne zaman bu illet varsa hüküm de vardır, ve illet yok ise hüküm de yoktur”.<sup>79</sup> İcî bu delile ilişkin eleştirinin ilki “ hakkında delil olmayanın nefyi gerekir” delilinde söylenenlerle aynı olduğunu söyler.<sup>80</sup> Cürcânî ise, bu konuda Mu'tezilenin özellikle *Itusn ve kubh* konusundaki görüşleri üzerinde durur.<sup>81</sup> Çünkü Râzî de *et-tard ve'l-aks* delilinin Mu'tezile tarafından *husn ve kubh* konusuna ait görüşlerini delillendirmek için kullanıldığını söyler. Ona göre Mu'tezilenin bu konudaki görüşü şöyledir; “önceden işlenmiş bir suç veya sonradan ortaya çıkan bir karşılık olmaksızın zarar vermek dış dünyada açık seçik (şâhid) olarak bir kötülüktür. Sonra araştırırız ve fiilin her ne zaman bu yönlerle gerçekleştiğini görürsek o zaman kötünün de olduğunu görürüz. Her ne zaman bu yönlerle onun olmadığını görürsek kötüde yoktur. O halde kötülük ya bu niteliklerle vardır, ya da bu nitelikler olmadığından dolayı yoktur. Biz zulmün kötülüğünün bu niteliklerle muallel olduğunu biliriz. Eğer bu Allah'tan sadır olursa, bu illetten dolayı onun kötülüğüne hükmetmek gerekir. Buna göre de kötülüğü sahip olduğu niteliğin dışında bir niteliğe izafe etmek, hareket sonucu ortaya çıkan fiilin hareket dışında bir fiile izafe edilmesine yol açar. Bu da illiyet kanunu tamamen ortadan kaldırır”.<sup>82</sup> Râzî ise salt bu birliktelikten dolayı zorunlu bir ilişki varsaymanın kabul edilemez olduğunu söyler. Çünkü bu beraberlikten dolayı illiyete hükmetmek, ma'lulun de illetinin illeti olduğunu varsaymayı gerektir ki bu da teselsüle yol açacağından muhaldir.<sup>83</sup>

Râzî'nin *kıyâs'l-şâhid ale'l-gaib* yöntemi altında zikrettiği bir diğer yöntem *es-sebr ve't-taksim*'dir. Ona göre birisi siyahın var olduğundan dolayı görülebileceğini iddia edebilir. O halde buna göre Allah'ında var olduğundan dolayı görülmesi gerekir. Bu delilin birinci öncülü için *taksim* yöntemi şu şekilde kullanılabilir; siyahın görülebilirliğinin illeti ya onun siyah oluşu, ya bir renk, ya bir araz, ya varlık oluşudur. Dolayısıyla bütün bu olasılıklar tek tek incelenir ve bunlardan birinin onun görülebilirliğinin illeti olduğu ispat edilir. Sonuç olarak Râzî bu delilin “ hakkında delil olmayanın nefyedilmesi gerekir” deliline dayandığını iddia eder. Ona göre, “birisi onlara sıraladığınız dışında bir başka şeyin niçin illet olmadığını” sorar ise, ona “diğer ihtimallerin olması için hiçbir delil yoktur, bun-

79 Cürcânî, *age*, c. II, s. 28.

80 İcî, *age*, s. 37.

81 Cürcânî, *age*, c. II, s. 28.

82 Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, vr. 6b, Cürcânî, *age*, c. II, ss. 28-29.

83 Agy.

dan dolayı da nefyedilmesi gerekir” diye cevap verirler der. Biz buna daha önce cevap vermiştik diye de ekler.<sup>84</sup>

Şu halde öncelikle Râzî *et-tard ve'l-aks* ve *es-sebr ve't-taksim* delilleri-  
ne ilişkin tezleri Mu'tezileye ve özellikle de *et-tard ve'l-aks* konusunda  
Necrânî gibi örneğini Mu'tezilenin *husn ve kubh'u* savunurken bu delili  
kullanması dayandırmaktadır. İkinci olarak da bu delil ile ilgili eleştirile-  
rini “ hakkında delil olmayanın nefyedilmesi gerekir” yöntemiyle ilişki-  
lendirmektedir. Bu durumda Necrânî'nin tezlerini güçlendirmektedir. Bu  
tez de “hakkında delil olmayanın nefyi gerekir” şeklindeki delil getirme  
yönteminin Mu'tezilenin kullandığı bir yöntem olduğudur. Yalnız bu bağ-  
lamda Râzî'nin *es-sebr ve't-taksim* yöntemi ile “ hakkında delil olmayanın  
nefyi gerekir” delili arasında kurduğu ilişkinin biraz zorlama bir ilişki ol-  
duğunu söylemeliyiz. Çünkü *es-sebr ve't-taksim* yönteminde kanıt delilin  
yokluğuna delil, aksine mümkün tezlerin geçersizliğine bağlıdır. Diğer  
bir ifadeyle kanıt gücünü yokluktan değil, ispattan almaktadır.<sup>85</sup>

Bununla birlikte Râzî kelimalarının kullandığı bir diğer yöntem olan  
*ilzam* delilini eleştirirken, bu yönteme bağlı olarak kullanılan bir diğer  
delilin de *kıyâsu'l-aks* olduğunu söyler. Buna örnek olarak da Eş'arilerin  
fiillerin yaratılmış olduğu konusundaki şu iddiasını aktarır; “şayet insan  
yaratmaya kâdir olsaydı, Allah gibi öldükten sonra diriltmeye de mukte-  
dir olurdu. İnsanın öldükten sonra diriltmeye muktedir olmadığı herkes  
tarafından kabul edildiğine göre, o ( fiillerini) yaratmaya da muktedir  
değildir”.<sup>86</sup> Ona göre hasmın kabullerinden hareketle onu bir şeyi kabul  
etmeye zorlamak kesinlik içermeyen bir yöntemdir. Çünkü burada asıl  
hakkında verilen hüküm kesin delillere değil, muhaliflerin arasındaki  
kabullere dayandırılmaktadır.

Râzî'nin verdiği bu bilgiler özellikle akli illetlerde *aks ve tardı* şart  
koşan Eş'ariler için ilk anda doğru gibidir.<sup>87</sup> Fakat bizim yukarıda açıkladığımız  
gibi delil-medlul ilişkisini bir *illiyet* değil *delalet* ilişkisi olarak kabul  
ettiklerinden delilde *tardı* kabul ederken, *aksi* kabul etmeleri düşünüle-  
mez. Zira Cüveynî kıyasın bu formuna açıkça karşı çıkmaktadır.<sup>88</sup> Ayrıca  
Eş'ariler ile Mu'tezile açısından *illiyet* konusundaki farklılık, bizi Eş'arile-  
rin kastettiği şey ile Râzî'nin bu delil hakkında kastettiği şey arasında bir

84 Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, vr. 7a.

85 Bkz. Hilmi Demir, *age*, ss. 165-168.

86 Cürcânî, *age*, s. 33.

87 Hilmi Demir, *age*, s. 137-138.

88 Cüveynî, *el-Burhân fî Usulî'l-Fıkh*, thk. Abdulaziz Dîb, c. I, Katar 1399/1978, s. 131.



fark görmemizi zorunlu kılmaktadır.<sup>89</sup> Söz gelimi “Âlim’in âlimliğinin illeti ilim”dir gibi bir iddia’yı Cüveynî reddeder. Çünkü ona göre ilimle âlimin kendisi bir değıldir, ilim bir araz olduğundan zattan ayrıdır. Âlim bir zattır, ilim ise bu zata ilave edilmiş bir ma’nadır.<sup>90</sup> Doğal olarak zat ile nitelikleri arasında *tard* ilişkisi olabilir ama bu aksi zorunlu kılmaz. Muh-temelen *in’ikâs-ı edillenin* Eş’arilere izafe edilmesi de Râzî’nin *Kyâsu’l-aks* hakkında dedikleri ile “ hakkında delil olmayanın nefyi gerekir” delili arasında doğrudan bir ilişki kurmasından kaynaklanmaktadır. Gerçekte bu ilişki kurulabilir mi?

Şimdi tekrar “ hakkında delil olmayanın nefyi gerekir” şeklindeki delil getirme yöntemi hakkında Necrânî ve Râzî’nin eleştirilerine geçerek bu ihtimali sorgulayalım. Râzî, Necrânî ve Cürcânî benzer şekilde kullanılan bu yöntemle itiraz getirirken öncelikle şu tezi ileri sürerler; “ gerçekte delilin yokluğu gerçekten bu şeyin yokluğuna delil olmaz. Alem olmamış olsa idi, bu Allah’ın yokluğuna delil olmaz idi”.<sup>91</sup> Necrânî de ise bu tez şu şekilde yer alır; “ delilin varlığından önce de Allah’ın varlığı mümkün olduğundan bu delil çelişki içerir”.<sup>92</sup>

Fakat bizim için asıl önemli olan Râzî ve Cürcânî’nin ifadeleridir;

“ عدم الدليل لا يدل على عدم ذلك الشيء ” bizim hasrederek kısalttığımız bu ifadeler, aynı şekilde hem Allah’ın varlığı için hem de nübüvvet için kullanılır.<sup>93</sup> *Delilin yokluğu yokluğun kanıtı olamaz* şeklinde çevirebileceğimiz bu itiraz, aslında Cüveynî’nin eş-Şâmil adlı eserinde getirdiğı eleştiri mantığıyla örtüşmektedir; *bir şeyin varlığının yokluğu onun nefyine delil getirilemez*<sup>94</sup>

Ve yine Ebu Hâşim’in görüşlerini eleştirirken Cüveynî’nin aynı eserinde ifade ettiği bir tezini de yeniden hatırlatalım; *deleletin şartı onun utt-radır; fakat in’ikâs onun şartı değildir. Âlemin hadis oluşu muhdisin sübutuna delâlet eder, onun yokluğu yokluğuna delâlet etmez* (لا يدل عدمه على عدمه) şeklinde açıkladığımız şey budur. Aynı şekilde hükümler hükmedilenin bilinmesine delil olur, ama onların yokluğu ilmin yokluğuna delil olmaz. Akli deliller ve onların medlulleri konusundaki yöntem budur.<sup>95</sup> Şu halde bu yöntemle ilişkin eleştiriler doğrudan Eş’arileri bağla-

89 Hilmi Demir, *age*, ss. 179-181.

90 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 200.

91 Cürcânî, *age*, c. II, ss. 23-24.

92 Necrânî, *age*, s. 325.

93 Cürcânî, *age*, c. II, s. 23, 26; Râzî, *Nihâyetu’l-Ukûl*, vr. 5b, vr. 6a.

94 Cüveynî, *Şâmil*, s. 659.

95 Cüveynî, *Şâmil*, s. 178-179.

maz. Necrânî'nin haklı olarak belirttiği gibi bu delilin özellikle Ebu Haşim ve Bağdat Mu'tezilesinin görüşlerini yansıtmaya muhtemeldir. Böylece *mütekaddimin Eş'arilerin delilin ademinden medlulun da ademi lazım gelir* diyen İzmirli Cüveynî tarafından açıkça yanlışlanmış olur. Öyle anlaşılıyor ki İzmirli'nin yorumları ve kelam tarihi düşüncesi özellikle Türk kelamcılarını üzerinde oldukça etkili olmuş ve hatanın bu güne kadar devamını sağlamıştır.<sup>96</sup>

## 2. Gazâlî ve Kelam İlmi

Yukarıda İbn Haldun'un Gazâlî ile ilgili verdiği bilginin belirsiz ve kapalı olduğunu görmüştük. İbn Haldun, Gazâlî'nin müteahhirin kelamının başlangıcını belirlediği konusunda farklı bilgiler vermektedir. *İlahiyât* bölümünde Gazâlî sonrası kelamcılarının (*müteahhirin*) felsefe ile kelamı birbirine karıştırdıklarını söylerken buna örnek olarak Râzî'yi ve onun *Mebahis-i Meşrikiyye* adlı eserini örnek olarak verir.<sup>97</sup> Yine yukarıda değindiğimiz *Şerhu'l-Akâid* ve haşiyelerinde İbn Haldun'un *İlahiyat* bahsinde verdiği bilgiler takip edilirken, Gazâlî'nin bu ayırmada rolüne değinilmediği hatırlanmalıdır. Buna karşılık özellikle İzmirli'den sonra hemen hemen birçok çağdaş Türk kelamcısı İbn Haldun'un metnini Gazâlî merkezli okuyarak, mütekaddimin ve müteahhirin kelam ayırımını ona dayandırmış, mantık ilminin kelama Gazâlî ile birlikte girdiği fikrini ısrarla savunmuştur.<sup>98</sup>

Gerçekte Gazâlî'nin Eş'arilikle ilişkisinin sınırlarını belirlemek ya da onun Eş'arilikten nerede ayrıldığını göstermek oldukça önemlidir. Fakat bunu yapmak o kadar da kolay gözükmemektedir. Zira Gazâlî hala üzerinde en fazla spekülasyon yapılan düşünür olma özelliğini sürdürmektedir. İslam düşüncesinin *Gazâlî öncesi* ve *Gazâlî sonrası* ya da Klasik Kelam düşünce tarihinin *mütekaddimin* ve *müteahhirin* şeklinde belirli kesitlere ayrılması, kaba ve genel bir tanımlamanın ötesine geçebilir mi? Her şeyden önce bu ayırmada kullanılan birinci ilkenin (in'ikâs-ı edille) yanlışlığını yukarıda ortaya koyduk. Ne kadar dikkatlice seçilirse seçilsin tarihin belli bir parçasının öncesinden ve sonrasından büyüklü ve mutlak bir şekil-

96 Cumhuriyet dönemi Kelam zihniyetinin oluşumunda İzmirli'nin etkileri ve sonuçları üzerine geniş bir değerlendirme için bkz. Nadim Macit, "Cumhuriyet Döneminde Kelam İlmi ve Yöntem Sorunu", *İslâmi İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'elesi*, İstanbul, 2005, ss. 291-310

97 Age, s. 1045.

98 Bkz. Ramazan Altıntaş, "Nass Karşısında Aklın Değersel Durumu", *Kelam Araştırmaları* 1:1 (2003), s. 8;

de ayrılması her zaman tartışmaya açık olmalıdır. Çünkü böyle bir kesitleme öğretim ve eğitim amacıyla yapılabilsede, beraberinde iki döneme ait bir koşulluk da doğuracaktır. Ayrıca geleneksel düşünce içinde her yenilenme geleneğe karşı bir baş kaldırı ya da ondan bir kopuş olarak ele alınmamalıdır. Geleneğe karşı yürütülen bu çaba en iyi *yeniden tanımlama*, *açıklama sağlama*, gibi imgeler ve teşbihler ile tarif olunabilecek bir zihinsel işlemle başarıya ulaşabilirdi ancak. Gazâlî bu nedenle *el-İktisad* adlı eserinin önsözünde kendini orta yolun izleyicisi olarak konumlandırır ve ehl-i sünnetin inceleme yönteminin üstünlüğüne vurgu yapar.<sup>99</sup> O halde gerçekten de Gazâlî klasik kelimada iddia edildiği türden önemli paradigmatik bir değişime neden olmuş biri midir? Gerçekten Gazâlî kelimada ilminin klasik yöntemlerini mantıki bir formda yeniden ele aldığı iddia edilen *el-İktisâd* adlı eserinde bu iddiayı doğrulayacak bir yöntem izlemiş midir?

Gazâlî *el-İktisâd* adlı eserinde kelami konuları açıklarken kullanacağı üç yöntemden bahseder. Bu yöntemlerden bazılarını *Mihekku'n-Nazar* adlı kitapta zikrettiğini, *Mi'yarü'l-İlm* adlı kitap ise bu yöntemler hakkında detaylı bilgi verdiğini ifade eder.<sup>100</sup> Bunlar; a. *es-Sebr ve't-taksîm*, b. İki asıl önermeyi bir başka formda düzenlemek, c. *Muhale indirgeme* yöntemidir.<sup>101</sup> Kuşkusuz onun kelimada ilmini Aristo mantığının tasım formları ile ele aldığı iddiasının temellendirilebilmesi için bu yöntemlerin de mütekaddimin kelimacıların yöntemlerinden farklı ve Aristocu tasımla da uygunluk taşıması gerekecektir. Burada zikredilen birinci yöntem *es-Sebr ve't-taksîm* ve bu yöntemin kelami konulara uygulanması Gazâlî'ye ait değildir. Bâkullânî, Cüveynî ve Kadı Abdulcebbar gibi kelimacıların aynı şekilde bu yöntemi kullandıkları bilinmektedir.<sup>102</sup> Ayrıca bu yöntem şartlı kıyas formunu nedeniyle Aristocu anlamıyla formel olmayan bir kıyas formu kabul edilir. Ve Özellikle usulcüler tarafından da illetin tespiti için kullanılan bir yöntemdir.<sup>103</sup> Yine yukarıda gördüğümüz gibi Râzî bu yöntemi geçersiz kabul etmekte hatta onu "hakkında delil bulunmayan nefyi gerekir" delili ile bir görmektedir.

99 Ebu Hamid el-Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, tah. İbrahim Agahçubukçu, Hüseyin Atay, A. Ü. İ. F. Yayınları, Ankara, 1962, s. 1.

100 Age, s. 15.

101 Age, 15-17.

102 Bu yöntemin ayrıntılı bir tahlili için bkz. Hilmi demir, 162-166.

103 Bkz. Wael B. Hallaq, "Logic, Formal Arguments and Formalization of Arguments in Sunni Jurisprudence", *Arabica*, ( 37: 1990), ss. 316-317.

İkinci yönteme gelince Gazâlî bunun için şu örneği verir; “*olaylardan hâlî olmayan her şey hadistir*”. Bu asıl önermelerden biridir. “*alem olaylardan hali değildir*”. Bu da diğer önermedir. Bundan dolayı iddiamız olan “*alem hadistir*” sonucu çıkar. Aranılan da budur. Hasmın, iki asıl önermeyi kabul ettikten sonra sonucun doğruluğunu inkar edeceği akla gelebilir mi? Watt’a göre onun önermeleri bu şekilde sıralaması Aristocu kıyas formuna tamamen uygun olarak düzenlemesi anlamına gelir ve bu kıyas Cüveynî’nin formundan da farklıdır.<sup>104</sup> Gerçekte bu çıkarım mütekaddimin kelimcülerinin kıyas formundan farklı ve Aristocu kıyas formuna uygun mudur? Yukarıda geçen “*olaylardan hali olmayan*” ifadesini Âlem olarak çevirmek yanlış olmayacaktır. Çünkü *el-İktisâd*’ın birinci bölümünde Gazâlî yöntemde zikrettiği kıyas formunu yeniden düzenleyerek şöyle der; *Her hadisin hudûs bulması için bir sebep lazımdır*. “*Âlem hadistir. O halde hudusunun bir sebebi olması lazımdır*.”<sup>105</sup> Şimdi yöntemde zikrettiği kıyas formu ile burada zikrettiği kıyas formu açıkça farklıdır. Zira birincisinde “*olaylardan hali olmayan*” yerine X gibi bir sembol koyarak bu kıyası yeniden kurduğumuzda şu sonuç çıkar:

X hadistir.

Âlem X dir.

O halde âlem X dir.

Hem şekil hem de kavramsal olarak (olaylardan hali olmayan kavramsal olarak aleme delalet ettiğinden) bu kıyas formunu Aristocu formal kıyas formlarına uygun görmek oldukça zordur. Oysa Gazâlî’nin ikinci kıyası hem form hem de içerik bakımından kıyas formuna daha uygundur. Bununla birlikte mütekaddimin kelimcülerinin âlemin hudûsunu ispatlamak için kullandıkları kıyas formu acaba burada zikredilenden tamamen farklı mıdır? Cevabını Bâkîllânî’den vermek uygun düşer: *Bu nedenle muhdes ve tasarlanmış âlemin bir tasarlayıcı muhdîsi olması gerekir. Bunun delili, her yazının bir yazıcısı, her tasarının bir tasarlayıcısı, her binanın bir yapıcısının bulunması gerektiğidir. Bir yazının yazanı olmaksızın, bir şeklin şekil vericisi olmaksızın meydana geldiğini bize haber verenin bilgisizliği konusunda kesinlikle şüphe etmeyiz. O halde âlemin formları ve yıldızların bir biriyle ilişkili, hareketlerinin bir Yaratıcı tarafından tasarlanmış olması zorunludur*.<sup>106</sup> Bu pasajın geçtiği yerdeki akıl yürütme dikka-

104 W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın (Gazâlî Hakkında Bir Araştırma)*, çev. Hanifi Özcan, İzmir, 1989, s. 91-92.

105 Gazâlî, *el-İktisâd*, ss. 16-17.

106 Bâkîllânî, *Temhid*, s. 43.

te alınırsa “Her hâdisin bir muhdisi vardır, alem hadistir, o halde alemin de bir muhdisi vardır” şeklinde bir kıyasın kullanıldığı açıktır. Ayrıca Gazâlî'nin bu kıyasındaki öncüllerini yine mütekaddimin kelimcilerinin kullandığı cevher-araz ilişkine bağlı atomculuğu kullanarak temellendirmesi de oldukça önemlidir.<sup>107</sup> Çünkü bu durum İbn Haldun'un bu ilkelere müteahhirin kelimcilerce kullanılmadığını söylerken yanıldığını göstermektedir.

Üçüncü yöntem olan *Muhale-saçmaya indirgeme* deliline gelince, buna göre savunduğumuz iddia ortaya konmadan hasmın iddiaları ele alınarak, bu iddiaların savunulmasının imkânsızlığı ispat edilir, böylece bizim iddiamız kanıtlanmış olur.<sup>108</sup> Bu yöntem işleyiş bakımından zikrettiği birinci yönteme benzemektedir. Her ikisinde de amaç, açıkça yanlış olan önermeleri onun olumsuzlanmasından çıkararak bir önermenin doğruluğunu ispatlamaktır. Fakat kanıtlama süreci farklıdır: *sebr ve't-taksîm* yoluyla bir önermenin kanıtlanması için, iki ya da daha fazla varsayım ortaya atılır, oysa muhale indirgeme yoluyla bir önermenin ispatlanması için tek varsayım öne sürülebilir.<sup>109</sup> Bu yöntem; *muhale indirgeme*, usulcülerce *kıyasu'l-aks* felsefeci ve mantıkçılarca göre ise *kıyasu'l-hulf* olarak isimlendirilir.<sup>110</sup> Buna karşılık salt olumsuzlamaya yönelik olarak bu yöntemin kullanılmasına Cüveynî karşı çıkmaktadır.<sup>111</sup> Yani Gazâlî'nin geçerli gördüğü bu kıyas formunu, Râzî ve mütekaddimin kabul edilen Cüveynî zayıf bulmaktadır. Ayrıca kıyasın bu formu da usulcüler tarafından kategorik olmayan tasım formu olarak kullanılmakla birlikte bunun kıyasın bir formu olup olmadığı tartışmalıdır.<sup>112</sup>

Şu halde Gazâlî'nin *el-İktisâd* adlı eserinde kendine çizdiği bu üç yöntem mütekaddimin kelimcilerinca ve usulcülerce bilinmeyen yöntemler değildir. Aynı zamanda bu yöntemlerden birincisi ve üçüncüsü açıkça kategorik olmayan, şartlı kıyas formlarına uygun düşmektedir. Ve de bu yöntemlerden ikisi Râzî tarafından zayıf kabul edilirken, son yöntemde Cüveynî tarafında zayıf bulunmaktadır. Dolayısıyla burada resmedilen yöntemlerden hareketle Gazâlî'nin mütekaddimin kelimcilerinden tamamen

107 Gazâlî, *el-İktisâd*, ss. 24-25.

108 Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 17.

109 Hilmi Demir, s. 166.

110 Wael B. Hallaq, “Logic, Formal Arguments and Formalization of Arguments in Suni Jurisprudence”, s. 296.

111 Cüveynî, *Burhan*, I, s. 131.

112 Bu yöntemin usulcülerce kullanımı üzerine bir değerlendirme için bkz. Wael B. Hallaq, “Logic, Formal Arguments and Formalization of Arguments in Suni Jurisprudence”, s. 300-305.

farklı bir yöntem izlediği ve hatta Aristo mantığını kelimelerine uyguladığını iddia etmek zordur. Ayrıca çoğu araştırmacı Gazâlî'nin Fıkıh usulü alanında yazdığı *el-Mustasfâ* alı eserini Aristo mantığını fıkıh ilmine tatbik ettiği bir eser olarak okuma çabasıdır. Zira o bu eserde "mantık ilmini bilmeyenin ilmine güvenilemeyeceğini" söylemektedir.<sup>113</sup> Buna karşılık aynı şekilde onun dileyenin mantık ilmiyle ilgili bu girişi atlayarak doğrudan fıkıh usulü konularını ele aldığı bölümden eserini okumaya başlayabileceği öğüdünü niçin görmezden gelmektedirler? Bu nedenle Hallaq, Gazâlî hakkında şu önemli tespitte bulunur: (Gazâlî) *Mustasfâ*'nın girişinde mantığa bir alet görevi verir. Bu giriş kısmının okunmasını tamamen isteğe bağlı kılsa da, çok açık bir şekilde mantık bilmeyenin hiçbir ilimde bilgi sahibi olamayacağını iddia eder. Buna rağmen, *Mustasfâ*'nın hukuk kısmına devam ettiğinde, her hangi bir formel mantık analizinin hiçbir işaretine rastlanmaz ve bu çalışma mükemmel bir şekilde klasik usulü fıkıh geleneğine dayanır. Gazâlî'nin bu çalışmadaki açıkça niyeti hukukî çözümlerle devrim yapmak değil, daha çok rasyonel bir düzene göre bütün çıkarımların sıkıca biçimlendirilebileceği tek anlamlı bir araç olarak mantığın zorunluluğu konusunda ısrar etmektir. Bu eseri, Kıyas terimlerine bağlı olarak hukukî çözümler yaptığı ilk çalışmaları olan *Mi'yar* ve *Şifau'l-Galil* çalışmalarındaki konuya yaklaşımı ile karşılaştırıldığında dikkate değer bir geri çekilmedir. Bu çalışmaların ilki Aristo mantığına giriş, ikincisi de, hukukta ta'lilin ele alındığı bir çalışmadır.<sup>114</sup>

Gazâlî ile birlikte Fıkıh ve Kalam gibi ilimlerde mantığın diğer bir ifadeyle de Aristo mantığının kullanılmaya başlanmış olduğu iddiası, burada oldukça muhtasar verdiğimiz kanıtlarla sorgulamaya açık hale gelmiştir. Her şeyden önce kullanılan bu iddianın hem fıkıh ve usul hem de kelimeler ilmi açısından hiçbir bilgi vermediği ya da hiçbir şeyi izah etmediğini belirtmek isterim. Çünkü hem mantık hem de Aristo mantığı analogik-analogik olmayan, kategorik-kategorik olmayan tasımlar, dolaylı tasımlar ve cedel gibi oldukça geniş akıl yürütmeleri içeren bir nitelendirilmedir. Hem kelimeler hemde usul ilminde bu geniş yelpazede yer alan analogik, dolaylı tasım ve cedeli akıl yürütme tarzlarının kullanıldığı bilinmektedir.<sup>115</sup> Bu nedenle Hallaq Gazâlî ve İbn Teymiyye'nin teorilerini, mantığa

113 Bkz. Fatih Toktaş, *age*, s. 28.

114 Wael B. Hallaq, "Logic, Formal Arguments and Formalization of Arguments in Suni Jurisprudence", s. 318-319.

115 Hallaq'ın çalışmaları usul ilminde bizim doktora çalışmamız özellikle dolaylı tasım örneklerinin kelimelerde, Hadi'nin çalışmaları ise cedelin Kalam ilminde kullanıldığını ispatlamaktadır.

hukuki kıyas olarak itibar edildiği sürecin sonu olarak görür. Ona göre Gazâlî ve İbn Teymiyye her ne kadar yöntem üzerinde anlaşamamışlar da hukuki kıyası formel kanıtları da içerecek kadar geniş bir tanım vermişlerdir.<sup>116</sup> Hallaq'a göre Gazâlî daha çok formel kıyas biçimlerini usule taşımıştır. Fakat bu formel kıyas biçimlerinin uygulanması ve geliştirilmesi daha çok usulde Gazâlî sonrası İbn Kudema (d. 620/1223), İbn al-Hacib (d. 646/1248), İbn el-Humam (d. 861/1456) ve diğerlerinin eliyle olmuştur.<sup>117</sup> Fakat bununla birlikte Yunan mantığının bir takım unsurlarının Gazâlî öncesi usul-u fıkıh çalışmalarına sessizce girdiğini de kabul eder. Cassas (ö. 370/980) ve Cüveynî'yi (ö.478/1085) buna örnek gösterir.<sup>118</sup>

Yine çoğu araştırmacı Gazâlî'nin müttekaddimin kelamcılarının kullanmadığı hatta kullanmayı reddettiği mantığı kelam ilmine dâhil ettiğini söyler. Fakat Gazâlî'nin kendisi bir çok eserinde tam da bunun zıddını söyleyerek, kelamcılarının kullandığı yöntemlerin mantıkçılar tarafından kullanılan yöntemlerdeki karşılığını gösterme çabasına girer. Ayman Şihadeh'inde dediği gibi; "Gazâlî'nin gerçekten Aristocu mantığı kelama dâhil ettiğini düşünelim, bu takdirde Gazâlî'nin, Aristocu mantık açısından kesin sonuç vermeyip yalnızca zan içeren önceki kelamcılarının kullandığı delillendirme yöntemlerinden tamamen ayrıldığını varsaymamız gerekecektir. Bununla birlikte o *Mi'yar* adlı eserinde kıyası eleştirirken bile, kelamcılarla felsefecilerin hemen hemen aynı türden mantığa sahip olduğuna inanmamızı bekler".<sup>119</sup> Gazâlî *Tehâfüt* adlı eserinde mantığın yalnızca felsefecilere ait olduğunu ve kelamcılarının mantık bilmediklerini kabul etmeyerek mantığa *Kitabu'n-nazar ve Medariku'l-ukul* gibi isimler verdiklerini söyler.<sup>120</sup> *Kistasu'l-Mustakîm* adlı eserinde ise formel akıl yürütmenin kurallarının Kur'an ve peygamber tarafından açıklandığını göstermeye çalışır.<sup>121</sup> Ve diğer bir çok eserinde mantık ilminin hem din hem de İslami bilimler için gerekliliğini bu ilmin yalnızca faydalı değil aynı zamanda yabancı bir ilim olmadığını göstererek savunmaya çalışır.<sup>122</sup>

116 Wael b. Hallaq, "Non-Analogical Arguments in Suni Juridical Qiyas", *Arabica*, (36: 1989), ss. 20-21.

117 Wael b. Hallaq, "Logic, formal arguments and formalization of arguments in sunni jurisprudence, , s. 4.

118 Agm, s. 4. d. n. 8.

119 Ayman Şihadeh, " From al-Ghazali to al-Râzî 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology", *Arabic Sciences and Philosophy*, c. 15, 2005, s. 145.

120 Gazâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*, tah. Suleyman Dünya, Kahire, 1976, s. 85.

121 Gazâlî, *el-Kistasu'l-Mustakîm*, tah. Victor Schelhat, Beyrut, 1983, ss. 42-43.

122 Bkz. Richard M Frank, *al-Ghazali and the Ash'arite School*, London, 1994, ss. 8-9.

Tüm bunlar dikkate alındığında Gazâlî'nin mantığı dini bir terminolojiye çevirerek İslami ilimlerde meşrulaştırmaya çalıştığı söylenebilir. Gazâlî'nin, fikhî ve kelamî muhakeme ile ilgili örnekler vererek bu mantığı Müslüman din âlimleriyle ilişkilendirmeye çalıştığı, daha yüksek bir sistemi, halkın benimseyebileceği bir biçim kazandırmayı başardığı iddia edilebilir.<sup>123</sup> Fakat bu başarının arkasında yatan gelenek görmezden gelinemez. Bizim kanıtlamaya çalıştığımız tez özellikle onun kelam alanında uyguladığı yöntemlerin, hatta Hallaq'ın çalışmalarında açıkça ortaya koyduğu gibi, büyük oranda mütেকaddimin kelamcılarca kullanılan yöntemler olduğu ve bu mirasın terminolojisine bağlı kaldığıdır. Cürcanî'nin takip ettiği, Râzî'nin *Nihayetu'l-Ukul* adlı eserinde yer alan yöntem eleştirilerinin büyük oranda gerçekte Gazâlî'yi de içerdiği söylenebilir. Sözelimi *Münâzarât* adlı eserinde Gazâlî ile ilgili görüşlerini ve onun eserleri hakkındaki kanaatlerini *hiçbir şey ifade etmez (leyse bi şeyin), oldukça zayıftır (daifun cidden)* gibi cümlelerle aktarır.<sup>124</sup> Özellikle Râzî'nin Eş'arî kelamına katkısı Gazâlî'den daha fazla ve eleştirel olmuştur.<sup>125</sup> Bu nedenle o *Nihayetu'l-ukûl* adlı eserinde kullandığı yöntemlerin öncekiler gibi muhaliflerinin delillerini çürütmek amacıyla olan ilzam yöntemine değil, kesin ve doğru bilgiye ulaştıracak burhan deliline dayandığını söyler.<sup>126</sup>

Bu nedenle Hüseyin Atay, Râzî'yi Aristo geleneğindeki felsefeyi hazmeden ve kelama ilk sokan kimse olarak kabul eder. Fakat ona göre bu birleşmeyi kelamın felsefeye olan itirazlarının meşrulaştırılması olarak anlamamak lazımdır. Aksine bu birleşmeyi felsefenin kelamlaştırıldığı veya kelama göre yoruma tabi tutulduğu şeklinde anlamak gerekmektedir.<sup>127</sup> Öyle ki Râzî'nin eserlerinde ele aldığı konular, ortaya koyduğu yöntem ve biçimin daha sonraki kelamcılar için model oluşturduğunu söyler. Kâdî Beyzâvî *Tavâilü'l-Envâr*'da, İcî *el-Mevâkıf*'ta, Teftazânî, *Makâsîd ve Şerhu'l-Mâkasîd*'da bu modelin takipçileri olmuştur.<sup>128</sup> Aynı şekilde İcî ve öğrencisi el-Cürcanî'nin kelam eserlerinde en çok referansta buldukları âlimin Râzî olması bu etkinin kanıtlarından biridir.

123 Michael E. Marmura, "Gazâlî'nin Mantık ve Dini Olmayan İlimlere Bakışı", Çev. İbrahim Çapak, *S. Ü. İ. F. Dergisi*, (11: 20059, s. 124.

124 Râzî, *Münâzarâtu Fahreddin Râzî fî Bilâdi Mâverâ'î'n-Nehr*, tah. Fethullah Huleyf, Beyrut, ty, ss. 35, 40, 45.

125 Ayman Shuhadeh, *agm*, ss. 164-165.

126 Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, vr. 2b.

127 Hüseyin Atay, "Önsöz", *Kelam'a Giriş* (el-Muhassal), A. Ü. İ. F. Yayınları no: 140, Ankara, 1978, s. 1.

128 Age, ss. 5-6.



Bu bağlamda Ayman Şihadeh de Râzî'nin etkisinin Gazâlî'den çok daha önemli ve dönüştürücü olduğunu düşünür.<sup>129</sup> Elbette buna Amidî'nin özellikle *şâhid ale'l-gâib ve kıyasu'l aks* yöntemlerine yönelik eleştirileri ve hudûs deliline karşı imkân delilini savunması da eklenmelidir.<sup>130</sup> Mütekaddimin kelamcılarının yöntemlerinin temel çatısı diyebileceğimiz *şâhid ale'l-gâib* yöntemini Gazâlî *temsil* olarak adlandırır. Bu yönleme ilişkin eleştirilerini yalnızca önermelerin formuyla sınırlı tutar. On göre bu yöntemde büyük önermede tikel olayın (şâhid) değil külli kavramın zikredilmesi yeterlidir.<sup>131</sup> Oysa Râzî, İcî ve Amidî tarafından bu yöntemin yalnızca form değil içerik bakımından da ciddi eleştiriye tabi tutularak zayıf kabul edilmesi mütekaddimin ve müteahhirin kelamı arasındaki yöntemsel kırılmanın çok daha sonraki bir safhada gerçekleştiğinin delilleri olarak kabul edilebilir.

Elbette burada Gazâlî'nin İslam düşüncesinde yaptığı varsayılan felsefi katkıların tamamen inkar edilmesi gibi bir genelleme hatasına düşmek niyetinde değiliz. Bizim temel amacımız daha çok onun kelam ilminde yaptığı varsayılan büyük yönlemsel dönüşümle ilgilidir. Bu makalenin sınırlarını zorlayacak bu soruna ilişkin sadece Gazâlî'nin Eş'arilikle bağını tartışan bazı çalışmalara atıf yapmakla yetineceğiz. Bu çalışmalardan birisi Nakamura Kojiro'nun *Was Ghazali an Ash'arite?* adlı makalesidir. Bu çalışmasında Gazâlî'nin Eş'arilikle ilişkisini gösteren eserlerine atıflarda bulunan Nakamura Kojiro şu sonuca ulaşmaktadır; *Tüm bu açıklamalardan sonra Gazâlî'nin Eş'ariliğe karşı tutumunu tam olarak kestirmek oldukça zordur. Fakat en azından Gazâlî'nin Eş'ariliğin orta yolunu desteklediğini ve kendisini bu şekilde tanımladığını söyleyebiliriz. Diğer yandan da onlara karşı tutumu oldukça serin, tarafsız ve bağımsızdı. Hatta bazı metinlerinde Eş'arilikten farklıydı. Bu da Gazâlî'nin doğru olduğunu düşündüğü sürece Eş'ariliğin bazı yönlerini kabul ettiği anlamına gelir.*<sup>132</sup> Daha sonra Nakamura, bizim yukarıda incelediğimiz İbn Haldun'un metnini ele alarak Gazâlî'den sonra İslam kelamının büyük bir değişim geçirdiğini

129 Râzî'nin Kelam ilmine yönelik eleştirileri ve bunun etkileri konusunda oldukça detaylı bir çalışma için bkz. Ayman Şihadeh, *agm*, ss. 168-179; Râzî'nin Kelam ilmindeki etkileri için bkz. Şaban Haklı, *Müteahhirin Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi: Fahreddin Râzî Örneği*, Marmara Üniversitesi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2002.

130 Hasan Mahmud Abdüllatif Âmidî, *Gayetu'l-Meram*, Mukaddime, Kahire, 1971, ss. 13-17; Amidinin eleştirisi için bkz. ss. 45-48.

131 Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, s. 165-167.

132 Nakamura Kojiro, "Was Ghazali an Ash'arite?", *Memoirs of Research Department of the Toyo Bunko*, (51:1993), s. 5.

ifade eder. Fakat ne yazık ki, Nakamura'nın İbn Haldun'un metninde bizim yukarda dikkat çektiğimiz noktaları fark etmemiştir. Fakat yine de o makalesinin diğer kısmında Gazâlî'nin hangi konularda klasik Eş'arîlikten ayrıldığını açıkça ortaya koymaktadır. *Aslah, atomculuk ve ruh* konuları çerçevesinde düşünüldüğünde Gazâlî'nin özellikle aslah ve atomculuk konusunda doğrudan kelimelerinde Eş'arîliği takip ettiği, fakat ruh konusunu temellendirmek için atomculuğa ve ayrıca aslah problemi- ne özellikle felsefe ve tasavvuf eserlerinde eleştirel bir bakışla yaklaştığı görülmektedir.<sup>133</sup> Fakat en ilginç olanı onun eleştirilerinin ya da katkılarının ne kadar İslam felsefesinin bilinen yaklaşımlarından ayrı düşünüle- bileceğidir? Sonuç olarak Nakamura'nın dediği gibi Gazâlî asla bir Eş'arî olduğunu inkâr etmemiş, kelimelerinde de Eş'arîliğin takipçisi olmuş fakat tasavvuf ve felsefenin mevcut birikiminden de uzak kalmayarak kelami konuları bu bağlamda tartışmıştır. Marmura'da Gazâlî'nin *ihyâ* adlı eserinde bile temel Eş'arî delilleri kullandığını ve Eş'arîliğin bu esere bile derinlemesine nüfuz ettiğini göstererek bizim kanaatlerimizi doğrulamaktadır.<sup>134</sup>

## Sonuç

Modern düşünürlerin karşı karşıya kaldıkları tüm krizleri, geçmişte yaşanmış bir kırılmayla açıklama çabaları Gazali'yi sürekli olarak bu kırılma noktasının en belirleyici düşünürü olarak göstermelerine yol açmıştır. *Kırılma modeli* olarak adlandırabileceğimiz bu okumada İslam düşünce geleneğinin sürekli dönüşerek tekâmül ettiği göz ardı edilerek, onda sapmalar ve kırılmalar arama çabası çoğu kez Gazali'nin üzerinde odaklanılmasına neden olmuştur. Öyle ki mütekaddimin ve müteahhirin ayrımı kelimeler düşüncesinde bazen bir gerilemenin bazen de bir kırılmanın sınırı olarak gösterilmiştir. Bu bağlamda İslam düşüncesinin gelişimine ilişkin tezler ve yorumlar arasında ciddi çelişkiler bulunduğu söylememiz gerekecektir. Bir taraftan Gazâlî'den önce içtihat kapısının kapandığı ve Gazali ile birlikte İslam düşüncesinin durağanlaştığı iddia edilirken, bir taraftan da Gazali ile birlikte İslami ilimlerde mantığın kullanılmaya başlandığı iddia edilmektedir. O halde "mantık İslami ilimlerde bir metodolojik yenilik ve canlanma getirmemiş midir" sorusu, ister istemez akla

133 *Agm*, ss. 7-20.

134 Michael E. Marmura, "Ghazali and Ash'arism Revisited", *Arabic Sciences and Philosophy*, c. 12, 2002, ss. 92-93.

gelmektedir. Açıkçası Gazâlî'ye biçilen *müceddid* rolü ile, Gazâlî ile kesitlenen tarih arasında tam bir karşılık vardır.

Modernizmle karşılaşmadan bu yana Müslüman entelektüeller anlamlı buldukları *nerede hata yaptık?* Sorusuna öyle sarıldılar ki, bu hatanın tarihsel kesitlerini belirlemek adına *kırılma modeline* uygun olarak İslam düşünce tarihini yeniden inşa ettiler. Bazen geleneği ve geçmiş sınırlarından atmaları gereken bir ölü ağırlığı olarak gördüklerinden ondaki hastalıkları tespit etmeye çalıştılar. Bazen de geçmişte yaşanmış sapmaları tespit ederek, tarihin altın çağına, asr-ı saadete, sıfır noktasına geri dönebileceklerini tahayyül ettiler. Oysa geleneğe karşı yürütülen bu çaba, kavramların ve sistemlerin bir gecede oluşmadığı ya da değişmediği, aksine ansızın ve geliş güzel ortaya çıkıyor görünseler de bir sisteme ait olarak varlıklarını değiştirerek ve yeni alanlara sirayet ederek devam ettirdiklerini anlayarak başarıya ulaşabilirdi.

Bize göre, tarihsel dönüşümleri kişi merkezli okumak çok kaba fırçalarla bir düşünce tarihi çizmeye çalışmak ayrıntıları anlamaktan uzak olduğu kadar, büyük geleneği oluşturan düşünce ve fikir mimarlarının çabalarını da hiçleştirilmektedir. Maalesef İslam düşünce tarihi batı karşısındaki yenilmişliğin ezikliğini ağır biçimde hissetmeye başladığı günden bu yana büyük geleneği oluşturan epistemik cemaatleri ve i'mal-i fikr eden ashabının düşünsel mirasını anlama çabasında, daha çok ya kendi başarısızlığına gerekçe oluşturmak için onu karanlık bir ortaçağ imgesiyle yeniden üretme ya da anlamadan tekrarlama gayretine girdi. Biz bu çalışmada bu yöntemin dışına çıkarak geleneği sürekli parçalanan ve kırılan bir model olarak değil, kavramsal ve felsefi düzeyde birbirine aktararak yeniden üretilen bir süreç olarak okumayı tercih ettik.

Bu çalışmada göstermeye çalıştığımız da kelim düşünce tarihinde mütekaddimin ve müteahhirin kelim düşüncesi şeklindeki ayrımın ve bu ayrım için çizilen hatların da aslında geçmişi yansıtmaktan daha çok bizim zihin dünyamızdaki kırılmaları yansıttığıdır. Biz makalemizde açık biçimde a) *in'ikâs-i edille'nin iddia edildiği gibi mütekaddimin kelamının özelliği olmadığını*, b) *Gazâlî'nin kelim eserlerinde kullandığı yöntemlerin mütekaddimin yöntemleri olduğunu* ve aslında d) *Kelim düşünce tarihinin bir kırılma modeline göre değil, iç içe geçmiş bir sistemler modeline göre okunması gerektiğini*, d) Böyle yapıldığında Cüveynî'den Râzî'ye doğru akan geleneğin çok daha dönüştürücü olduğunun görüleceğini ispatlamaya çalıştık. Şu halde kelim düşünce tarihinde kelimcilerin yöntemleri, felsefi kavramları ve bunlar üzerine inşa ettikleri sistemleri dikey

olarak analiz edildiğinde karşımıza Modern dünyanın inşa ettiği gibi birbirine karşıt ve kapalı sistemler değil, iç içe geçmiş süreklilik arz eden ve birbirine açık sistemlerle karşılaşmamız daha mümkündür. Ne kadar ilginçtir ki bu zamana kadar kırılma modeline göre şekillenen iddialar, geçerliliğini delillerin yokluğundan aldı. Bundan sonra bizim iddiamızın yanlışlığı delillerimizin yokluğu ile değil, çelişiklerinin ispatıyla mümkün olacaktır.