KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ

IV. ULUSLARARASI
ŞEYH ŞA'BÂN-I VELÎ SEMPOZYUMU

-HANEFÎLİK-MÂTURÎDÎLİK-

05-07 MAYIS 2017

CİLT 1

Kastamonu Üniversitesi
IV. Uluslararası
Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu
-Hanefîlik-Mâturîdîlik-

EDİTÖRLER

Yrd. Doç. Dr. Cengiz ÇUHADAR

Yrd. Doç. Dr. Mustafa AYKAÇ

Arş. Gör. Yusuf KOÇAK

(Kastamonu Üniversitesi, Türkiye)

ISBN: 978-605-4697-06-9 (Tk)
978-605-4697-07-6 (1.c)

Aralık 2017, Kastamonu
Baskı: Kastamonu Üniversitesi Matbaası

Eserde yayımlanan bildiri metinlerinde ileri sürülen görüşlerin
ilmî ve hukuki sorumluluğu bildiri sahiplerine aittir.
Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz. Her hakkı saklıdır.

KELAMDAKİ "İSTİDLAL BİŞ'Ş-ŞAHİD ALE'L-GAİB" METODUNA MATURİDÎ'NİN YAKLAŞIMININ MANTIKSAL ANALİZİ VE DEĞERİ

Logical Analysis And Consideration About Maturidi's Approach To Method Of The Analogy Of The Unknown To The Known (Qıyas Al-Ghaib Ala Al-Shaid) In Islamic Teology

Kamil KÖMÜRCÜ[1]

Özet

İslam kelamında bir şeyi hakkında olumlu veya olumsuz bir hüküm vermeksizin düşünmeye tasavvur, düşünmeyi olumlu ya da olumsuz bir hükme bağlamaya ise tasdik denmiş ve tasavvurların da tasdiklerin de bütünüyle zorunlu veya bütünüyle kazanılmış olamayacağı ilke olarak kabul edilmiştir. Bu bilgilerin elde edilme yöntemi olarak nazar-akıl yürütme bilinen şeylerin bilinmeyenlerin bilgisine götürecek şekilde düzenlenmesi olarak tarif edilmiş ve Allah'ı bilmek konusunda nazara ihtiyaç duyulduğu ilk dönemlerden itibaren ifade edilmiştir. Bu bağlamda özellikle Mutezile ve ilk dönem Eş'ariler tarafından sıkça kullanılan akıl yürütme yöntemlerinden biri "istidlal biş'ş-şahid ale'l-gaib" ya da "kıyâsu'l-gaib aleş'ş-şâhid" olmuştur. Kelamcıların ıstılahında görünenden görünmeye örnekleme yoluyla kanıtlama anlamına gelen bu yöntem fıkıhçılar tarafından da kullanılmış ve onların dilinde "fıkhî kıyas" olarak yer almıştır.

Bununla birlikte kıyâsu'l-gaib aleş'ş-şâhid, her zaman üzerinde birtakım tartışmaların olduğu bir akıl yürütme yöntemidir ve bu yöntem hakkında görüş belirten önemli isimlerden biri de Maturidiliğin kurucusu Ebû Mansur el-Maturîdî'dir (852-944). O, kelamının temel kaidelerini ve istidlal yöntemlerini bir araya getirdiği *Kitâbu't-Tevhîd* isimli eserine ilim konusuyla başlamış ve burada hakikatin bilgisini elde etmenin mümkün olduğunu açıklamıştır. Maturidî ilmin kaynaklarının doğru haber, duyular ve aklın nazarı olduğunu belirtmiş, kelamcıların ekseriyetinde olduğu gibi nazar konusuyla bağlantılı olarak "istidlal biş'ş-şahid ale'l-gaib" metodunu dikkate almıştır. Ancak bunu Eş'ârî ve Mutezile kelamcılarından farklı değerlendirmiştir.

Kanaatimizce her iki yaklaşımın bir kez de çıkarım yapmanın bilimi olan mantık tarafından değerlendirilmesi göz ardı edilemeyecek bir öneme sahiptir ve bizim bu çalışmada yapmak istediğimiz de budur. Bu amaçla ilk olarak kelamdaki "istidlal biş'ş-şahid ale'l-gaib" yöntemini ele almaya sonrasında Maturîdî'nin konuya ilişkin farklı yaklaşım biçimini mantık bilimi açısından analiz etmeye çalıştık. Meseleyi karşılaştırmalı olarak ortaya koymak için bu yöntemi kullanan itikadi mezhepler ile fıkıhçıların konuya ilişkin görüşlerine de yer verdik.

Anahtar Kelimeler: Maturîdî, kelam, mantık, istidlal biş'ş-şahid ale'l-gaib, kıyas.

Abstract

In Islamic teology (Ilm al-Kalam) the thinking about something by itself without passing any judgment on it whether of denial or assertion is called conception (tasawwur) and with a judgment passed on it either way this act of thinking is called judgmental assent (tasdiq). And that these intellectual conceptions and judgmental assents should not be altogether inherently necesssary or by acquisition accepted as principle. This logical reasoning namely (al-nazar), as an method way that leads to these acquisitions has described as the process of arranging entities that are known in a way that leads to learning something

[1] Doç.Dr. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Bilim Dalı kkomurcu@cumhuriyet.edu.tr

that is not already known and expressed the necessary of nazar to knowledge of the god (marifatullah). Within this context as one of the frequently reasoning methods 2

especially used by the Mutazilah and early Asharites, is the analogy of the unknown to the known (qiyas al-ghaib ala al-shahid). In the teologicians' terms this method which proving of unseen to the seen has called by Islamic jurists (fuqaha) as legal analogy (qiyas al-fikhi).

However the analogy of the unknown to the known has always been a controversial reasoning method an one of the most important scholars which gave his opinion in this issue is Abu Mansur al-Maturidi (852-944) the founder of Maturidi sect. He began Kitab al-Tevhid which his great book and that gathered principles of Islamic teology and methods of argumantations, with topic of knowledge and demonstrated the acquisition of knowledge of the truht(al-hakikah) is possible. According to Maturidi the source of knowledge are senses, predicate (al khabar)and reason (al aql). Similarly in majority of Islamic teoligicians he examined the analogy of the unknown to the known with reasoning problems. But he tackled it distinctly from Mutazilah and Asharits.

According to us the analyze once again from viewpoint of Logic (Mantiq) the science of truthfully reasoning, is so important and unignorable. At the same time it is our goal in this etude exactly. Fort his porpose we will tackle fisrstly method of the analogy of the unknown to the known in Islamic teology and then will analyze Maturidi's view in principles and methods of logic. In addition for examine the issue comparatively we will include other Islamic sects' and jurists's opinions.

Key Words: Maturidi, Islamic teology, logic, method of the analogy of the unknown to the known (Qiyas al-ghaib ala al-shahid), syllogism.

Giriş

İslam kelamında ilmin kaynakları arasında yer alan nazar oldukça önemlidir. Çünkü Allah'ı bilme konusunda nazara ihtiyaç vardır. Bu sebeple nazar dini açıdan teşvik edilmiştir. Düşünme ve kanıtlama ile aynı anlamı gelen nazarın en önemli şekli, kelamcıların ıstılahında görünenden görünmeye örnekleme yoluyla kanıtlama anlamına gelen "istidlal biş'ş-şahid ale'l-gaib" ya da "kıyâsu'l-gaib aleş'ş-şâhid" olarak adlandırılmıştır. Fıkıhçılar tarafından da kullanılan bu yöntem onların dilinde "fıkhî kıyas" olarak yer bulmuştur.

İslam'daki en büyük itikadî mezheplerden biri olan Maturîdiliğin kurucusu Ebû Mansur el-Maturîdî, kelamî öğretisinin temel kaidelerini ve istidlal yöntemlerini sistemli olarak tespit ettiği *Kitâbu't-Tevhîd* isimli eserine ilim konusuyla başlamış ve burada hakikatin bilgisini elde etmenin mümkün olduğunu açıklamıştır. Matûridî, ilmin kaynaklarının doğru haber, duyular ve aklın nazarı olduğunu belirtmiştir. Kelamcıların ekseriyetinde olduğu gibi Maturidî de nazar konusuyla bağlantılı olarak "istidlal biş'ş-şahid ale'l-gaib" metodunu dikkate almıştır. Ancak o bunu Eş'ârî ve Mutezile kelamcılarından farklı değerlendirmiştir. Her iki tutumun çıkarım yapmanın bilimi olan mantık tarafından nasıl değerlendirildiği bu açıdan önemlidir.

1. Kelamdaki "İstidlal biş'ş-Şahid ale'l-Gaib" Yöntemi

Kelam tarihinde şahitten hareketle gaibi istidlal etmek temeline dayalı epistemolojik ilke, Aristoteles mantığını benimseyen düşünürler için hicri 5. yüzyıla kadar İslami bir istidlal yöntemi olarak kabul görmüştür. Mütekaddimin (öncekiler) kelamcıların en önemli akıl yürütme biçimlerinden biri olan istidlal biş'ş-şahid ale'l-gaib yöntemine başta Mutezile olmak üzere Hanbeliler, Eş'ariler ve Mâturîdîler, Allah'ın varlığını ispatlamada ve birçok kelâmî problemin çözümünde başvurmuşlardır (Altıntaş, 2001, 107; Çaldak, 2008, 179-181; Demir, 2014,337-338). Görünenden görünmeyeni örnekleme yoluyla ispat etmek anlamına gelen istidlal biş'ş-şahid ale'l-gaib metodu Allah'ın varlığının, birliğinin ve kadimliğinin, ayrıca âlemin hâdis olduğunun kanıtlanmasında en güvenilir ve zorunlu yol olarak nitelenmiştir (Durusoy, 2012, 397).

Bu metodun adlandırılmasıyla ilgili tartışmalar vardır. Kelamcılar delilden hareket ettikleri için söz konusu yöntemi "istidlal" olarak adlandırmışlardır. İstidlal, sözlükte delil arama anlamına gelen ancak genel anlamıyla herhangi bir önerme hakkında diğer önermelerden hareketle kesin kanıt getirme işlemlerinin tümünü kapsayan bir kavramdır. Diğer bir ifadeyle istidlal başka hükümlere ulaşmak için birtakım önermeleri düzenlemektir (Özdemir, 2001, 176).

Kelamcılara göre istidlalin temelini oluşturan delil duyu alanının dışında olan ve hakkında zorunlu bilgimiz olmayan şeyin bilgisine götüren şeydir. Delil, duyu ve zaruri bilgi alanının dışındaki şeyin bilgisine ulaşmayı mümkün kılan işaret ve belirtidir. Kelamcılar duyu alanının dışındaki medlule ulaşmak için emare olan delil üzerine fikir yürütmeyi "i'tibar" (akıl yürütme) olarak adlandırmışlar ve Allah'ın bilgisine ulaşmak için delil üzerinden çıkarım yapmayı, yani şahit üzerinde düşünmeyi insan için zorunlu kabul etmişlerdir (Erkol, 2004, 165).

İstidlale istikra (induction) diyenler de olmuştur. İstikra sözlükte, etraflıca düşünüp araştırma anlamına gelir (Özdemir, 2001, 177). Türkçe'de tümevarım olarak adlandırılan istikra bir yöntem olarak tikelden tümele yapılan akıl yürütmedir. Tümevarımda bazı olay ve nesnelerin bir arada bulunmalarından hareketle, o olay ve nesnelerin bütünü hakkında bir sonuca varılır. Tümevarım kesinlik ifade etmez; her zaman olasılık ve imkân bildirir (Kömürcü, 2016, 98-99).

Yine kelamcılara göre istidlal, ister illetten ma'lüle (sonuç), ister ma'lülden illete (sebep) gitmek şeklinde olsun delil hakkında düşünmeye denir. Ancak bunlardan birincisine ta'lil (tümdengelim), ikincisine de istidlal denir (Özdemir, 2001, 177).

Bu yöntem "kıyâsu'l-gaib aleş'ş-şâhid" olarak da isimlendirilir. Kelamcılar "kıyas" kavramını kullanmak istemedikleri için bunun yerine "istidlal" terimini tercih etmişlerdir. Çünkü kelamcılara göre şahit, tabiat ve insan âlemi; gaip ise ulûhiyet âlemi olduğu için, fıkıhçıların yaptığı gibi birincisi için asıl; ikincisi için de fer kavramını kullanmak uygun değildir. Kelamcılara göre fer'in yerini alan gaip, aslın yerini tutan şahitten üstündür. Bu nedenle şahidin asıl, gaibin de fer' olarak isimlendirilmesi doğru değildir. Başka bir ifade ile gaip, Allah; şahit de insan ya da tabiat olunca gaibin şahide kıyas edilmesi düşüncesi, Allah'ın insana benzetilmesini akla getireceğinden kelamcılar bu metot için kıyas kavramını kullanmaktan kaçınmışlardır. Çünkü bu kavram teşbih, yani benzetme ifade eder. Bunun yanında Kur'an'da gayb âlemi, şehadet âlemi terimlerinin sıkça geçtiği dikkate alındığında, şahit ve gaip kavramlarının kullanımında sakınca yoktur (Altıntaş, 2001, 107-108; Erkol, 2004, 164-165). Bu terimlere karşılık olarak mantık biliminde şahit için bilinen; gaip için ise bilinmeyen terimlerinin kullanıldığını söyleyebiliriz.

İstidlal biş'ş-şahid ale'l-gaib metodu için yukarıda işaret edildiği gibi tartışmalı da olsa bütün ilimlerce ortaklaşa kabul edilebilecek bir ad olarak kısaca "kıyas" tabiri kullanılabilir. Bu durumda kıyasın ne olduğuna bakmak gerekir. Arapça bir kelime olan kıyas sözlükte bir şeyi benzerine göre değerlendirmek, takdir etmek ve eşitlemek anlamlarına gelir (İbn Manzur, h.1404,6/187; el-Cevherî, 1987, 3/967; Tahânevî, 1996, 2/1347). Kelam literatüründe kıyasın bir şeyi başka bir örnekle karşılaştırıp ölçmek şeklinde karşılık bulduğu söylenebilir. Daha açık ifadesiyle şahide dayanarak gaibi çıkarsama, şahitteki bir şeyin bir illetten dolayı aldığı hüküm veya kazandığı vasfın, aynı illeti taşıyan gaipteki her şey için de geçerli olmasıdır. Buna göre bu illeti gaip alanında taşıyan şey, aynı illeti şahit alanında taşıyan şeyin hükmünü alacaktır (Altıntaş, 2001, 107; Erkol, 2004, 164).

Kelam ekollerinin her biri kıyası farklı şekillerde kullanmışlardır. Şimdi kısaca onların kıyas konusundaki yaklaşımlarına bakalım. İlk olarak akla fazla değer yüklemekle nitelenen[2] Mutezile'nin bu metot konusundaki görüşleri üzerinde durmak gerekir. Tartışmaya açık bir iddia olsa da İslam kelamcıları içerisinde bahsi geçen metodu ilk kullananların Mutezile

[2] Mutezile'nin mantığa, dolayısıyla da akla fazla itibar etmediği yönünde iddialar da vardır. Bkz. Durusoy, 2012, 397.

mensupları olduğu söylenmiştir (Altıntaş, 2001, 107; Türker, 2007, s.1). Ehlisünnetin ilahi sıfatlarla ilgili bazı hususlarda nadiren kullandığı bu yöntem, Mutezilenin pek çok metafiziksel konuda ısrarla kullandığı ve kesin bilgiye götürdüğüne inandığı bir metottur (Özdemir, 2001, 183).

Mutezile, istidlal biş'ş-şahid ale'l-gaib ilkesine dayanarak Allah'ın zatına ait bir takım sıfatlar olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Örneğin onlara göre bir kimsenin âlim olmasının sebebi ilim olduğuna ve Allah da âlim olduğuna göre onun da bir ilim sebebiyle âlim olması, yani ilmin onun sıfatı olması gerekir. Mutezile mensupları, Allah'ın zatına yakışan sıfatları da aynı şekilde istidlal yöntemini kullanarak tespit etmeye çalışmışlardır (Erkol, 2004, 166).

Mutezile ekolü insanî fiillere ilişkin hükümlerin tespitinde, önce fiilin aldığı hükme sebep olan illete bakmışlardır. Ardından onu aynı illeti taşıyan bütün fiillere kıyas etmişlerdir. Örneğin, zulmün ve yalanın çirkin oluşuna sebep olan illet bilindiğinde, onu taşıdığı tespit edilen bütün fiillere aynı hüküm verilir. Onların bu yöntemi kullanmada fıkıhçılardan ayrıldıkları en önemli nokta, aslın aldığı hükme sebep olan illetin nass tarafından değil, akıl tarafından tespit edilmesidir. Bu bir anlamda şahidin şahide kıyaslanmasıdır (Özdemir, 2001, 182-183).

Eş'ari kelamcıları da kıyâsu'l-gâib aleş'ş-şâhid metodunu dikkate almışlardır. Ancak bunu her konuda ve aynı düzeyde kullanmamışlardır. Örneğin onlar Allah'ın ilim sıfatını ispat için bu metodu tercih etmişlerdir. Bunu şu şekilde yapmışlardır: Âlim olan herkes ilim sahibidir. Bunu müşahede ile biliriz. Allah da âlimdir. Öyleyse o da ilim sahibidir. Ancak Eş'arilerin Allah'ın filleri konusunda bu yöntemi uygun görmedikleri ifade edilmiştir (Erkol, 2004, 166).

Konuyu *Mi'yâru'l-İlim* adlı mantık kitabında temsil (analoji) başlığı altında ele almış olan Gazâlî, temsilin, fakihlerin kıyas, kelamcıların görünür âlemdekine bakarak görünmez olan hakkında hüküm vermek (reddü'l-gâib ile'ş-şâhid) dediği yöntem olduğunu ifade etmiştir. Ona göre temsil, belirli bir cüz'îde (tikelde) bir hükmün bulunması, sonrada onun hükmünün, herhangi bir açıdan bu cüz'îye benzeyen başka bir cüz'îye nakledilmesidir. Temsilin akli konulardaki misali, bitkilere canlılara, hâdis (yaratılmış) olduğunu gözlemlediğimiz diğer cisimlere kıyas ederek şöyle denilmesidir: "Gök hâdistir, çünkü gök cisimdir, o halde hâdistir." Bu sonuç, bitkilerin cisim olmaları sebebiyle hâdis olduğu ve hâdis olma noktasında onun cisimliğinin orta terim olduğunun anlaşılması mümkün olmadıkça, doğru bir hüküm olmaz. Dolayısıyla bu durum sabit olunca, canlıdan hareketle canlının hâdis olduğu değil cismin hâdis olduğu ortaya çıkmış olur. Bu durumda cisim hâdistir hükmü tümeldir ve bundan birinci şekle göre şöyle bir kıyas kurulur: " Her cisim hâdistir, gök cisimdir, Öyleyse gök hadistir." Böylece hükmün nakli, tümelden onun altında yer alan tikele doğru olur ve bu doğrudur. Bu durumda yukarıdaki örnekte belirli bir şahidin etkisi ortadan kalkar ve sözün içerisinde canlının zikredilmesi de bir fazlalık olur (Gazâlî, 2013, 208-210).

Özetle söylenecek olursa genel itibariyle erken dönemde, mantık ilmi kelamcılar arasında henüz pek yaygınlaşmamış olmasına rağmen özellikle ehlisünnet kelamcıları mantıktaki kıyası daha çok kullanmışlardır. Çünkü sadece onun kesin bilgi ifade ettiğini kabul ediyorlardı. Tümevarım yalnızca tümelin bütün fertleri tecrübe edildikten sonra kesin bilgi ifade edebilirdi ve bu da çoğu zaman mümkün değildi. Keza, İslam hukukçularının kullandığı kıyas türü olan temsil (analoji) ise sadece illet kesin olduğunda kesinlik ifade ettiğinden kelamcılar bu tür kıyası, illetin kesin olması durumunda mantıktaki kıyasa dönüştürerek kullanmışlardır (Özdemir, 2001, 179-180). Bu gerekçeyle örneğin Türker'e göre Eş'ârî, kıyâsu'l-gâib aleş'ş-şâhid yöntemini bir analoji olarak değil, tümdengelim olarak değerlendirmiş ve bu şekilde kullanmıştır (Türker, 2007, s.10-11).

Fıkıhta, hükmü bilinen bir hususdan hareketle hakkında hüküm bulunmayan bir konunun hükmünü belirleyebilmek için kıyas yöntemi kullanılmıştır. Daha önce de belirttiğimiz üzere fıkıhta kıyas olarak kullanılan bu yöntem kelam ilminde kıyâsu'l-gâib aleş'ş-şâhid şeklinde ifade edilmiştir.

Fıkıhta benzerlik veya ortak bir illet aranırken, kelam ilminde ilahi zat ve sıfatlarla ilgili bütün alanlarda bir farklılık esas alınmaktadır. Bu sebeple kelamda kıyas ve istidlal olarak nitelendirilen bu kavramın fıkıhtaki kıyastan farklı olduğu vurgulanmıştır (Erkol, 2004, 163). Burada şunu da ifade etmek gerekir ki aralarında bir takım benzerlikler olsa da fıkıhtaki kıyas ile mantıktaki kıyas da birbirinden farklıdır.[3]

Bununla birlikte İslam düşüncesinde kelamcılar, mevzubahis yöntemi sadece Allah'ın zatının bilgisi konusuna hasretmedikleri; başta sıfatlar meselesi olmak üzere başka konularda da kıyâsu'l-gâib aleş'ş-şâhid metodunu tercih ettikleri görülmektedir (Altıntaş, 2001, 109; Erkol, 2004, 167). Ayrıca her ekolün söz konusu yöntemi kendi amacına hizmet edecek tarzda kullanmış olduğu söylenebilir. Bunun sebebi de bu tarz delillendirmenin esnek bir yapıya sahip olmasıdır (Özdemir, 2001, 182-185).

Kelamcılardan aktarılan görüşler esas alarak onların bu yöntemi yerine göre mantıktaki tümdengelime dayalı kıyas, yerine göre tümevarım (istikra) kimi zaman da analoji (temsil) olarak kullandıkları söylenebilir. Bu durum kelamcılar arasında kıyâsu'l-gâib aleş'ş-şâhid konusunda bir kafa karışıklığı olduğu izlenimini doğurmaktadır. Şimdi de İmam Mâtûrîdî'nin onun bu konudaki yaklaşımına bakalım.

2. Matûrîdî'nin "İstidlâl biş'ş-Şâhid ale'l-Gâib" Yöntemine Yaklaşımı

Bu metodu *Kitâbü't-Tevhid*'de "Delâletüş'ş-şahid ale'l-gaib" başlığı altında ele alan Matûrîdî ilk olarak meseleye ilişkin farklı fikirleri zikreder. Ona göre insanlar şahidin gaibe delalet etmesi hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bazı kimseler görünen varlık görünmeyen varlığa delalet eder demişlerdir. Çünkü onlara görünen, görünmeyen için bir asıl teşkil etmektedir. Asıl ise fer'ine muhalefet etmez. Gaibin bilinmesinin yolu, görünenden geçer. Başkasına kıyas edilen şey, kendisinin benzeridir. Matûrîdî bu görüşü savunanların bahsi geçen çıkarıma dayanarak âlemin kadim olduğunu ispat etmeye çalıştıklarını ifade eder. Zira onlara göre görünen âlem, kendisi gibi olana delalet eder. Öyleyse görünmeyen, aynen görünen âlem gibi olur. O, aynı şekilde kendisinden önce geçen ve kendisi gibi olana delalet eder. Bu da hepsinin kadim olmasını gerektirir (Matûrîdî, 1981, 112). Bu ifadelerden, bir grubun söz konusu metotla âlemin kıdemini ispata kalkışmalarının Matûrîdî için bu yöntem konusunda olumsuz bir referans teşkil ettiği anlaşılmaktadır.

Matûrîdî bazı kimselerin de hiçbir vakit yoktur ki kendisinde âlemin başlangıcı düşünüldüğü halde kendisinden öncesinin düşünülmemiş olamayacağını ve bu durumda âlemin meçhul kalmasının batıl olacağını ileri sürdüklerini aktarır. Matûrîdî'nin konuya ilişkin olarak zikrettiği başka bir yaklaşım ise şöyledir: Görünen âlem, kendisi gibisine delalet ettiği gibi kendisinin hilafı olana da delalet eder. Kendisinin hilafına delalet etmesi daha açık ve seçiktir. Zira kim ki âlemden, âlemin hadis olduğuna veya kadim olduğuna delalet eden bir şeyi görürse, âlemin hadis olması ve kadim olması onun görmüş olduğunun ne aynı ne de benzeridir. Sonra görünen âlem, kendisini meydana getiren muhdisine delalet ettiği gibi kendi kendine var olmasına da delalet eder. Durum bu ise bunların ikisi de âlemin benzeri değildir. Sonra görünen âlem, failin hikmetine ve hikmetsiz olmasına, ihtiyarına ve tabiatına da delalet eder. Bunların hepsi görmüş olduğu şeyin hilafı olan şeylerdir. Görünen âlem, kendisinin misli ve benzerinin bulunmasına delalet etmez. Çünkü görünen delalet etmiş olsaydı, kendisini her gören kimsenin, her âlemin kendisi gibi olduğunu vehmetmesi gerekirdi. Bu ise çok uzak ve mümkün olmayan bir şeydir. Öyleyse hakikaten cevherin kendisi gibi olup gaip olanı görmesinin tahakkuk etmediği ve zikri geçen yönlerden birinin tahakkuk ettiği sabit olur. Fakat müşahede edilenin keyfiyeti bilindiği ve o keyfiyetin gaip olanda da bulunduğu haber verildiğinde görünenin, görünmeyenin benzeri olduğu bilinir. Yoksa gerçekten bu husus, benzerliği tahakkuk ettirmez. Bazen kendi benzerine bu açıdan delalet etmesi mümkündür. Bazen de bilindiği şeyle, yani cismin ve ateşin mahiyetini bildiren şeyle

[3] Bu meseleye ilişkin ayrıntılı analizler için bkz. Hasırcı, 2010, 59-73; Çaldak, 2007, 245-261.

benzerine delalet etmesi de mümkündür. Böylece her cisim ve ateşi müşahede etmeden bilebilir (Matûrîdî, 1981, 112-113).

Matûrîdî daha sonra yukarıda geçen görüşleri ele alır. Buna göre yukarıdaki ilk görüşü savunanların ortaya koydukları fikir, yani görünür âlemin görünmeyen âleme delil teşkil etmesi konusunda ileri sürülen asıl ve fer' ilişkisi gerçeğin tersine çevrilmiş biçimidir. Çünkü ezelde kadim ve kıdem varken iddia sahibinin istidlaline esas aldığı âlem yoktu. Bu sebeple görünmeyeni asıl, görüneni de buna fer' yapmak gerekli değildir. Belki fer'in kendisinde bulunması ile asıl, asıl olur (Matûrîdî, 1981, 113). Buradan anlaşılan Matûrîdî'ye göre görünür âlemin oluşabilmesi için gaip âleminin asıl olduğudur.

Matûrîdî nazarında aklen başkası ile varlığa gelen her şey görünür âlemde kendi cevherinin dışında bulunur. Tıpkı yazı, bina, her türlü fiil ve söz gibi. Bunlar kendisi sayesinde varlığa geldikleri şeylerden farklıdırlar. Bunların cevher ve sıfat bakımından onları meydana getiren şeye dâhil olması mümkün değildir. Âlemin durumu da böyledir (Matûrîdî, 1981, 113). Matûrîdî burada, âlemin, onu meydana getirenden cevher ve sıfat olarak farklı olduğunu; bu sebeple görünür âlemden hareketle görünmeyen varlığa gidilemeyeceğini işaret etmektedir.

Matûrîdî'ye göre görünen âlemde ruh, akıl, işitme, görme, heva-heves ve bunlara benzeyen şeylerden idrak olunamayan ve ihata edilmeyen şeyin ispat edilmesi mümkündür. İdrak edilemeyen kesif cisimler de böyledir. Eğer bunların aslı kadim olsaydı kendi cevherinden meydana gelen ve doğan her türün kadim olması gerekirdi. Mesela akıldan meydana gelen akıl ve görmekten meydana gelen görme ve işitmekten meydana gelen işitme gibi. Her cevherle o cevherden meydana gelen şey arasındaki farlılık bilinen bir şeydir. İki şey arasında farklılık, hadis olmayı gerektirir. Farklılığın tespit edilmesinde kıdemin âlem olarak nitelenmesi ya da bulunduğu hal üzere sıfatlandırılmasının geçersiz olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır. Bu durum âlemin hadis olduğunu ve kendisi gibi olmayan bir varlık sayesinde mevcut olduğunu ispat eder (Matûrîdî, 1981, 113-114).

Yazı, sadece onu yazana delalet edip bunun keyfiyeti veya misline delalet etmez. Çünkü onu yazanın melek, insan veya cin olması mümkündür. Yazı, ne yazanın mahiyetine ve keyfiyetine ve ne de kendi benzerine delalet etmektedir. Yazı, ancak herhangi bir yazı yazana delalet eder. Âlem de bunun gibidir, o içindekilerle beraber bir muhdise delalet eder, onun keyfiyeti ve mahiyetine değil. Bina yapmak, dokumacılık, dülgerlik ve diğer zanaatlar da böyledir. Bu sebeple âlemin yaratıcısını ispat etmek konusunda yine âlemde bulunan ilgi çekici olay ve nesnelerle çıkarımda bulunmak gerekir. Bu nesne ve olaylar her sözü ve fiili isabetli olup her şeyi hakkıyla bilen varlık sayesinde vücut bulur. Ama O'nun keyfiyet ve mahiyetinin bilinmesini gerektirmez (Matûrîdî, 2003, 41).

Matûrîdî'ye göre âlemin farklı yönlerine bağlı olarak bir şeye delaleti çeşit çeşittir. Âlemin gelişmeye ve yok oluşa, ayrıca aynı durumdaki bir nesnede zıtların bir araya gelişine müsait oluşu âlemin hadis olduğuna delalettir. Yine onun dayandığı prensiplerden habersiz oluşu ve bozulan taraflarını onarmaktan aciz bulunuşu mevcudiyetinin kendisine dayanmadığının delilini oluşturmuştur. Evrende zıt durumların bir arada bulunuşu ve yaratıkların öz maddelerinin ahenk ve düzenlerini koruyuşu hepsinin yaratıcısı ve yöneticisinin tek oluğunu göstermektedir. Ayrıca âlemin ahenk ve düzen içinde seyredişi ve aynı nesnede zıtları bir arada tutuşu yöneticisinin kudretine, hikmetine ve ilmine delalet eder. Hulasa kâinata ait müşahededen çıkan ipuçları çerçevesinde onun kılavuzluğu ve yönlendirmeleri de farklı farklı tecelli etmiştir. Yaratıcının varlığını kanıtlamanın delillerini yaratılmışın aczi oluşturmuş, O'nun tabiattaki düzenliliği bildiğinin kanıtını da tabiatın kendisini bilmeyişi teşkil etmiştir. Âlemin bu söylenene delalet yönleri nesne ve olaylara ait özelliklerin mekanik bir uyum içinde değil, uyumsuzluk içinde bulunuşu sayesinde gerçekleşmiştir (Matûrîdî, 2003, 41-42).

Matûrîdî'ye göre görünür âlemin gaip âlemi için delil oluşturması konusunda diğer bir hareket noktası da şudur: Tabiatta hâkim olan zaruret ve ihtiyaçlar kaçınılmaz bir şekilde

tabiat ötesi bir varlığa delalet eder. Şu halde bu tabiat ötesi varlığın tabiatın taşıdığı özellikleri taşıması makul değildir (Matûrîdî, 2003, 42).

Matûrîdî'ye göre kadim ve kıdem olmasaydı, kendisiyle istidlalde bulunulan şey, yani şahit de olmazdı. Bu durumda aslın şahit için fer' kılınması gerekli değildir. Tam tersine asıl, şahidin kendisine bağlı olması nedeniyle asıldır. Gaip akıl yürütmede esas alınan şahitten önce var olduğundan, doğru olan, gaibin şahide asıl olmasıdır. Bu gerekçeyle Mâtûrîdî'ye göre şahidin gaibe delaleti, farklı olan bir şeye delaletidir. Şahidin delaleti, benzerine değil, zıttı olanadır. Bu durumda değişken ve yaratılmış olan âlem, kadim olan yaratıcısına delalet eder (Erkol, 2004, 170-171). Bu açıklama biçimiyle Mâtûrîdî'nin istidlal biş'ş-şahid ale'l-gaib konusunda Eş'âri ve Mutezile gibi diğer ekollere mensup kelamcıların söylediklerinin tam tersi bir yaklaşımı benimsediği anlaşılmaktadır.

Görüldüğü üzere istidlal biş'ş-şahid ale'l-gaib konusundaki tartışmalar akıl yürütmenin akide alanında ortaya çıkardığı problemlerden kaynaklanmaktadır. Çünkü bazı kelamcılara göre, şahit benzerine delalet eder. Zira şahit, görünmeyenin, yani gaip olanın aslıdır ve asıl da fer'inden farklı olamaz. Ayrıca şahit, gaibin bilinme yoludur ve bunun dayanağı da bir şeyin benzerine kıyas edilmesidir. Bu problemin ortadan kaldırılması için bazı kelamcılar, şahit sadece benzerine delalet etmez, aksine hem benzerine ve hem de kendinden farklı olana delalet eder görüşünü savunmuşlardır. Kendisinden aktardığımız ifadelerde de rahatlıkla görüleceği üzere Mâtûrîdî'nin de benzer bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir. O da akide alanında akıl yürütmeye pek itibar etmemiş görünmektedir. Çünkü ona göre de şahit asıl, gaip fer' hükmünde değildir. Bunun zıttı doğrudur. Çünkü gaip olan Allah kadimdir, yani o akıl yürütmede esas alınan şahidin yaratılmasından önce vardır. Böylece doğru olan gaibin şahit için asıl olduğudur. Bunun tersi doğru değildir. Şahit gaibe kendi benzeri olarak değil, kendisinin zıttı olarak delalet eder. Buna göre âlem, değişken ve hadis bir şahit olarak, kendi hilafına, yani kadime şahitlik eder ki o da Allah'tır. Şahit hükmündeki yaratılmışlar da gaip hükmündeki yaratıcıya delalet eder (Erkol, 2004, 170-171).

Özetle söylenecek olursa Mâtûrîdî'nin konuya ilişkin yaklaşımın da belirleyici olanın, âlemin kıdemi meselesinin, istidlal biş'ş-şahid ale'l-gaib metoduyla ispatlanmaya çalışılmasının itikadî açıdan doğuracağı sakıncalardır. Çünkü bu yaklaşıma göre şahit, gaibin aslıdır ve asıl da benzediği şeyden farklı olamaz. Bununla birlikte gaibin bilinme yolu şahitten ve bir şeyin benzerine kıyasından geçer. Bu yöntemle âlemin kadim olduğu ispat edilir. Çünkü şahit benzerine delalet etmektedir. Bu durumda gaip de şahit gibi bir âlem olur ve daima kendinden önceki benzerine delalet eder. Dolayısıyla da her şeyin kadim olması gerekir (Erkol, 2004, 171).

Hâlbuki kelamcıların bu delil kanalıyla varmak istedikleri amaç, âlemin sonradan yaratılmış olduğu sonucuna ulaşarak bir yaratıcının varlığın kanıtlamaktır. Mâtûrîdî daha önce de işaret edildiği gibi şahidin gaiple ilişkisinin aslın fer' ile ilişkisi olduğuna dair ileri sürülen görüşü ve iddiayı, asıl ve fer' hakkında iddia edilen şeyin tersinin doğru olduğunu söyleyerek reddetmektedir. Çünkü ona göre kadim ve kıdem ve olmasa, istidlalde esas alınan şey olmazdı. Bu sebepten kadim olanın buna fer' kılınması caiz değildir. Aksine ona göre âlem onun sayesinde var olduğu için asıl olan gaiptir. Görüldüğü üzere Mâtûrîdî açıkça gaibin şahide asıl olduğunu vurgulamaktadır. (Altıntaş, 2001, 108). Şimdi Mâtûrîdî'nin yaklaşımının mantıksal olarak ne anlama geldiğine ve bunun değerine bakabiliriz.

3. Matûrîdî'nin Yaklaşımının Mantıksal Analizi

Burada mantıksal analizden kasıt yukarıdaki görüşlerin çıkarım değerinin mantık açısından tespit edilmesidir. Mantıkta çıkarım (akıl yürütme/ istidlal/ihticâc) bir şeyden bir şeyi çıkarmak; bir yerden bir yere varmak ya da en meşhur ifadesiyle bilinenden bilinmeyene ulaşmaktır.

Çıkarımlar tümdengelim (talil), tümevarım (istikra) ve analoji (temsil) olarak üçe ayrılır. Tümdengelim tümelden tikele, yani genelden özele akıl yürütmedir. Öncüllerin doğru kabul edilmesi 8

halinde sonucun da zorunlu olarak doğru olduğu akıl yürütme biçimidir. Tümdengelim kesin ve zorunlu sonuç verir. Bunun dışında kalan diğer iki akıl yürütme biçimi geçersizdir. Tümdengelimin en mükemmel şekli kıyastır. Bu açıdan kıyas, mantığın en önemli konusunu oluşturur. Kıyas, doğru oldukları kabul edildiğinde kendi özleri gereği başka bir önermeyi gerektiren önermelerden oluşmuş bir sözdür.

Her A, B'dir.

X bir A'dır.

Öyleyse X bir B'dir.

Kıyas bazı parçalardan oluşur. Kıyası oluşturan ilk iki önermeye, "öncül" (mukaddime) öncüllerden zorunlu olan çıkan şeye "sonuç" (netice) denir. Her iki öncülde tekrar edilen fakat sonuç önermesinde yer almayan terime, "orta terim" (fıkıhtaki illet); sonucun konusunu oluşturan terime, "küçük terim"; sonucun yüklemini oluşturan terime de, "büyük terim" denir. İçinde küçük terimin yer aldığı öncüle "küçük öncül"; içerisinde büyük terimin yer aldığı öncüle de "büyük öncül" denir. Orta terimin diğer iki terime göre aldığı konum dolayısıyla meydana gelen bütüne, "şekil" denir. Küçük öncülün büyük öncülle birlikte meydana getirdiği telife ise, "mod" (darp) denir. Kıyasın dört şekli vardır ve her şeklin geçerli sonuç veren belli modları vardır.

Geçerli bir kıyas kurabilmek için birtakım kuralları dikkate almak gerekir. Bunlara kıyas kuralları denir sekiz tane kıyas kuralı vardır. Bunlardan birine veya birkaçına uymayan kıyaslar geçersizdir. Bir kıyasın kurallara uygun olmaması akıl yürütme hatası olarak isimlendirilir.

Mantıktaki ikinci akıl yürütme biçimi olan tümevarım tikelden tümele, yani özelden genele akıl yürütmedir. Sonucun öncüllerde bildirileni aşan bir genelleme niteliği taşıdığı çıkarım biçimidir. Bu çıkarımlarda, varılan sonuç önermesi bir mantıksal zorunluluğu değil, içeriksel bir olasılığı ifade eder. Tümevarım, tümdengelimin aksine, bir çıkarım değil, bir varımdır. Tümevarımda sonuç önermesini bir genelleme kılan yön, sonuç önermesinin öncüllerin içeriğini aşan bir kapsama sahip olmasıdır. Daha önce de ifade edildiği gibi tümevarımda bazı olay ve nesnelerin bir arada bulunmalarından, birlikteliklerinden hareketle, o olay ve nesnelerin bütünü hakkında bir sonuca varılır. Örneğin A ve B gibi iki olgu veya olay, birinci, ikinci, üçüncü ve giderek n'inci defalar bir arada saptanır ve buradan A ile B'nin hep bir arada oldukları sonucuna varılır. Tümevarıma dayalı çıkarımlar kesinlik ifade etmez. Çünkü öncüllerde araştırmaya konu olan şeyin bütün fertlerinin tek tek sayılması gerekir ki bu da imkânsızdır. Bu tarz akıl yürütmeler her zaman olasılık ifade eder.

Mantıktaki üçüncü akıl yürütme biçimi analojidir. Bu yöntem tikelden tikele, yani özelden özele çıkarım yapmadır. Buradaki varsayım ortak bir niteliğe sahip olan iki şeyden birinin artı bir niteliğinin; ortak nitelikleri sebebiyle diğerinde de mevcut olmasıdır.

A ve B, X özelliğine sahiptir.

A ayrıca Y özelliğine sahiptir.

Öyleyse B'de Y özelliğine sahiptir.

Görüldüğü gibi öncüller sonucu zorunlu kılmamaktadır. Çünkü iki ayrı şeydeki bir ortak özellikten hareketle, o iki şeyden birinde bulunan bir özellik ikincisine de yüklenmektedir ki söz konusu bu özelliğin ikincisinde bulunması zorunlu değildir. Şüphesiz iki şey arasındaki benzerlikler, ortak özellikler arttıkça sonucun doğru olma olasılığı da artar. Burada sonuç öncüllerdeki bilgilerin kapsamını aşmaktadır.[4]

Mantık bilimi açısından analoji tümdengelime dayalı bir kıyas değildir Çünkü mantıktaki kıyasta büyük öncül tümeldir ve zorunludur. Büyük öncülün verdiği bilginin kesinliği tümevarıma dayalı bir bilgi değildir. Onun doğruluğu metafizik bir kabule dayanır. Dolayısıyla tümdengelime dayalı kıyas analojiden farklıdır. Örneğin Aristoteles'e göre; "Bütün insanlar ölümlüdür; Sokrates insandır; Öyleyse Sokrates ölümlüdür" çıkarımında

[4] Mantıktaki çıkarım biçimleri için bkz. Kömürcü, 2016, 89-103.

Sokrates'in ölümlü olduğuna dair bilgimiz tümevarıma dayalı bilimsel bir gözleme değil, bireysel duyusal tözlerin yok oluşa tabi olduklarına dayanan metafizik ilkeden kaynaklanmaktadır. Buna göre aslında buradaki kıyas şöyledir: "Tek tek her bir insan ferdi duyusal bireysel töz olarak böyle olduğu için yok oluşa tabidir, yani ölümlüdür; Sokrates de duyusal bireysel insan tözlerinden biridir; o halde Sokrates de yok oluşa tabidir, yani ölümlüdür.[5]

Şimdi mantıktaki bu belirlenimler çerçevesinde genelde kelamcılar ve özelde de Mâtûrîdî'nin istidlal biş'ş-şahid ale'l-gaib konusunda söylediklerini ele alalım. Baştan bir kere şunu ifade etmek gerekir ki bu mesele üzerinde çalışma yapanlar kelamcıların kullandığı yöntemin kıyas ya da istidlal olarak nitelenmesi nedeniyle söz konusu metodun bir çıkarım olduğunu kabul etmiş görünmektedirler. Kelamcıların söylediklerinde açık olmayan husus yöntemin tümdengelim mi yoksa analoji (temsil) mi olduğu; şayet analoji ise fıkhî kıyastan farklı olup olmadığıdır. Yöntemle ilgili temel sorun, tikelden tikele geçişin (temsil, analoji) meşru kabul edildiği hangi bakımlardan farklı olduğu ve kesin bilgi verip vermediğidir. Fakat yöntemin ilk bakışta analojiyi andıran görünümü ve kimi uygulamalarının gerçekten de temsili aşamaması, yöntemle ilgili değerlendirmelerin özellikle temsil başlığı altında fıkhi kıyasla birlikte incelenmesine neden olmuştur (Türker, 2007, 1-2).

Türker'in ifadelerine göre büyük İslam düşünürü Fârâbî bunun tahlil ve terkip yolu olmak üzere iki şekilde gerçekleştiğini, gerekli şartlar sağlandığında her iki yolun da kıyasın birinci şeklinin gücüne sahip olduğunu belirtmiştir. Ona göre şahide ve gaibe aynı hükmü vermeyi sağlayan illet, kıyastaki orta terime tekabül eder. Bu orta terim ise çoğu şeyde herhangi bir kıyas, fikir ve teemmüle ihtiyaç duymaksızın kendiliğinden bilinirken, kimi zaman başka yollarla açıklanır. Gazâlî de Fârâbî ile yaklaşık aynı değerlendirmeleri yapar. Her iki düşünür de illet tespitine yönelik gerekli şart sağlandığında, şahitten gaibe geçişin bir analoji olmaktan çıkıp birinci şekilde kesin sonuç veren bir kıyas olduğunu belirtir (Türker, 2007, 11).

Bu yöntemin analojik endüksiyon olduğunu ileri sürenler olmuştur. Analoji denmesinin sebebi, iki ayrı şeydeki ortak özellikten hareketle o iki şeyden birinde bulunan bir özelliğin ikincisine de yüklenmesidir. Endüksiyon (tümevarım) denilmesinin nedeni ise tekil örneklerden hareketle yapılan bir akıl yürütme olması nedeniyle tümevarıma benzemesidir. Ancak böyle bir hüküm, gerçekte bu yöntemin kendi sınırlarının dışına taşan bir analoji olduğunu söylemektedir. Hâlbuki şahitle gâibe istidlalin kimi uygulamalarının gerçekte bir analoji ve kimi uygulamalarının ise tümevarıma dönüşmesi mümkün olmakla birlikte bu yöntemin doğru uygulamaları, tümdengelim formundadır (Türker, 2007, 2). Buradan hareketle şunu ifade edebiliriz ki bu yöntem esasında tümdengelime dayalı kıyastan ibarettir.

Konuya ilişkin, yukarıda da geçen, kelamcıların kullandıkları bazı örnekleri mantıktaki kıyas formunda yazalım.

Bir kimsenin âlim olmasının sebebi sahip olduğu ilimdir.

Allah da âlimdir.

Öyleyse Allah da bir ilim sebebiyle âlimdir.[6]

Öyleyse Allah da ilim sahibidir.

Mantık açısından ele aldığımızda yukarıdaki çıkarım iki öncül ve bir sonuçtan oluşan bir kıyastır. İki öncülde de yer alan "âlim" kelimesi orta terimdir. Kıyas kurallarına göre orta terim sonuçta yer almaz. Bu çıkarımda orta terim sonuç yer almış gibi görünüyor; ancak o, gramatik açıdan anlamın korunması için sonuçta yer almıştır. Aslında sonuç, " Allah da ilim sahibidir" şeklindedir. Çıkarımda "ilim" büyük, "Allah" lafzı küçük terim olduğu için "Bir kimsenin âlim olmasının sebebi sahip olduğu ilimdir" önermesi büyük öncül, "Allah da

[5] Konuya ilişkin ayrıntılı bir analiz için bkz. Gül, 2010, 65.

[6] Bu çıkarımın kelam kitaplarında geçen, mantık açısından daha açık başka bir versiyonu da şöyledir:
Âlim olan herkes ilim sahibidir
Allah da âlimdir

âlimdir" önermesi de küçük öncüldür. Orta terim büyük öncülde konu küçük öncülde yüklem olduğundan bu çıkarım birinci şekilden bir kıyastır. Öncülleri ve sonucu tümel kabul ettiğimizde ise bu kıyas birinci şeklin birinci moduna aittir ki bu, biçim olarak kıyasın en mükemmel kalıbıdır. Dolayısıyla kelamcıların şahitle gâibe istidlalin örneği olarak kullandığı bu çıkarım mantık açısından bir tümdengelimdir.

Yine yukarıda geçen diğer bir örnek de şöyledir:

Her cisim hadistir

Gök cisimdir.

Öyleyse gök hadistir.

Bu çıkarım da tıpkı bir önceki örnekte olduğu gibi biçim olarak tümdengelime dayalı kıyasın birinci şeklinin birinci moduna aittir.

Şimdi bu noktada Matûrîdî'nin yaklaşımına gelecek olursak onun bu yönteme karşı çıkışı ya da onu tersine çevirmesinin temel sebebi olan âlemin kıdeminin bu yöntemle ispat edilmeye çalışılmasıdır. O, bu konuyu açıklarken âlemin kıdemini savunanların şu kabulllerden hareket ettiğini söyler:

1- Görünen varlık görünmeyen varlığa delalet eder.

2- Görünen, görünmeyen için bir asıl teşkil etmektedir.

3- Asıl, fer'ine muhalefet etmez.

4- Gaibin bilinmesinin yolu, görünenden geçer.

5- Başkasına kıyas edilen şey, kendisinin benzeridir.

Matûrîdî bahsi geçen kabullere dayanarak âlemin kıdeminin ispat edilmeye çalışıldığını ifade eder. Bu ispat ise şöyledir:

Görünen âlem, kendisi gibi olana delalet eder.

(Öyleyse görünmeyen, aynen görünen âlem gibi olur.)

O, aynı şekilde kendisinden önce geçen ve kendisi gibi olana delalet eder.

Bu da hepsinin kadim olmasını gerektirir (Matûrîdî, 2003, 112).

Âlemin kıdemini ispat için kullanılan delilin bu olduğunu kabul edersek delili mantıksal formda şöyle de yazabiliriz:

Görünen âlem, görünmeyen âleme delalet eder.

Görünmeyen âlem kadimdir.

Öyleyse görünen âlem de kadimdir.

Bu çıkarımı mantıksal açıdan ele alalım. İlk olarak şunu ifade edelim ki mantıkta hem biçim[7] hem de içerik bakımından mükemmel olan kıyasların kesin bilgi (burhan) ifade ettiği kabul edilir. Yukarıdaki çıkarım form olarak birinci şekilden bir kıyastır. Çünkü orta terim olan "görünmeyen âlem" kavramı büyük öncülde konu, küçük öncülde yüklem olmuştur. İki öncülü tümel kabul ettiğimizde bu, form bakımından birinci şeklin birinci modunda bir kıyastır ki bu, kıyasın en mükemmel biçimidir. Ancak içerik bakımından ele alındığında kıyası oluşturan önermelerde açık bir sorun vardır. Çünkü çalışmanın başından beri açıklandığı gibi görünenin görünmeyene delalet edip etmeyeceği, delalet ettiğinde bunun ne şekilde olacağı, delalet edenle delalet edilenin özdeş ya da benzer olup olamayacağı tartışmalı konulardır.

Ayrıca yukarıdaki delilde ilginç olan bir nokta da görünür âlemin sonlu oluşundan hareketle görünmeyen âlemin de sonlu olacağına değil de görünür âlemin kendisi aracığıyla bilgisini elde ettiğimiz görünür olmayan âlemin bir özelliği olan kadim olmasından yola çıkılarak görünür âlemin kadim olması sonucu çıkarılmıştır. Matûrîdî'nin muhtemelen itiraz ettiği nokta bu olmalıdır.

Mâtûrîdî'nin yaklaşımı mantıktaki doğrudan akıl yürütmelerin yapısına benzememektedir. Çünkü görünür âlemden görünmeyen alemi çıkarma işleminin amacı

[7] Daha önce kıyasın tanımında da geçtiği gibi mantıkî kıyasta önermelerin içerik bakımından doğru oldukları varsayılır.

âlemin sonradan yaratılmış olduğu ispat ederek yaratıcının varlığını kanıtlamaktır. Mâtûrîdî daha önce de işaret edildiği gibi görünür olanın görünür olmayana götüreceği iddiasını reddetmektedir. Bunun aksine o, görünür olmayandan, yani gaip olandan görünür olana, yani şahide gitmenin doğru olacağını ileri sürmektedir. Bu yaklaşım açık ifadesiyle bilinmeyenden bilinene gibi garip bir yaklaşım anlamına gelmektedir. Hâlbuki kelamda bir yöntem olarak kullanılan nazarın dayanağı olan akıl, daha önce de ifade edildiği gibi bilinenden bilinmeyene ulaşır. Görüldüğü üzere Mâtûrîdî bunun tam tersini iddia etmektedir. Bu görüşün arka planında epistemolojik ve mantıki bir yaklaşım değil, dini bir yaklaşım vardır (Altıntaş, 2001, 108).

Mâtûrîdî'nin mantık kurallarını göz ardı eden bu yaklaşımının farklı nedenleri olabilir. Belki de bunun en önemli nedeni Gazâli'ye kadar gerek ehl-i sünnet ve gerekse ehl-i bidat kelamcılarının, akli izahlara başvurdukları halde bu izahların mantık kaidelerine uyup uymadığına önem vermemeleridir (Altıntaş, 2001, 113). Çünkü Gazâli'ye kadar mantık bilimi İslam dünyasında henüz tam olarak kabul edilmiş bir disiplin değildi. Kaldı ki Maturîdî'nin mantığa mesafeli yaklaştığı bilinen bir şeydir.[8] Bu açıdan Mâtûrîdî'nin yaklaşımı mantıkî olduğunu söylemek oldukça güçtür.

Sonuç

İstidlal biş'ş-şahid ale'l-gaib metodu, mantık biliminin İslam dünyasına henüz girmediği devirlerden itibaren kelamda bir çıkarım yöntemi olarak kullanılmaya başlanmıştır. Yöntemin isimlendirilmesinde bir takım farklılıklar olmakla birlikte istidlal biş'ş-şahid ale'l-gaibten genel olarak görünenden görünmeyeni örnekleme yoluyla ispat etmek anlaşılmıştır. Söz konusu metot küçük yaklaşım farklarıyla Mutezile, Eş'ariler ve Mâturîdîler tarafından kullanılmıştır. Mutezile ve Eş'ariler bazı kelamî meselelerde bu yöntemi ortak bir illet vasıtasıyla asıldan fer'e gitme şeklinde uygulamışlardır. Açık ifadesiyle bahsi geçen mezhepler bu yöntemi bilinenden bilinmeye ulaşma aracı olarak görmüşlerdir. 12

Mâturîdîliğin kurucusu olan İmam Mâturîdî ise meseleyi daha farklı biçimde ele almıştır. Ona göre mesela âlemin kıdemini ispatta yapılanın aksine asıldan fer'e değil de; fer'den asla gidilmelidir. Bu yapılırken de bir şeyden onun benzerine değil de zıttına gidilir. Mâturîdî'nin yaklaşımı bilinmeyenden ya da görünmeyenden; bilinene ya da görünene ulaşmayı öngörmektedir. Bunun da akıl açısından pek elverişli bir yaklaşım olduğu söylenemez. Çünkü akıl bilinenden hareket eder. Aklın işleyebilmesi için bilinen, yani bir veri olması gerekir.

Kelamcıların istidlal biş'ş-şahid ale'l-gaib yöntemini yerine göre mantıktaki tümdengelime dayalı kıyas, yerine göre tümevarım (istikra) kimi zaman da analoji (temsil) olarak kullandıkları söylenebilir. Bu durum kelamcılar arasında kıyâsu'l-gâib aleş'ş-şâhid konusunda bir kafa karışıklığı olduğu izlenimini doğurmaktadır. Mâtûrîdî ise konuyu mantık açısından izah edilebilecek bir yapıda ele almamıştır.

Kaynakça

Altıntaş, Ramazan, "Kelamî Epistemolojide Aklın Değeri", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: V, Sayı: 2, Sivas 2001.

Çaldak, Hüseyin, "Kıyasın Mantıkta ve İslami İlimlerde Kullanım Biçimi", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: XI/1-2007.

Çaldak, Hüseyin, "İslam Dünyasında Kullanılan Çıkarım Yöntemleri ve Mantıkî Yöntemlerle İlişkisi", Ekev Akademi Dergisi, Yıl: 12, Sayı: 37, (Güz 2008).

[8] Mâtûrîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'de Aristoteles ve dolayısıyla da mantık hakkındaki düşünceleri olumsuzdur. Ona göre Aristoteles Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen, maddenin (heyula) ezeliliğini kabul eden bir tabiatçıdır. Aristoteles, *Mantık* adını verdiği kitabında varlık hakkında yalnızca on kategori ile konuşulabileceğini ileri sürmüştür. Bu ve benzeri görüşleri sebebiyle Aristoteles ve taraftarları çıkmaza düşmüşler, hak yolu şaşırıp sapıtmışlar, sonra da haktan ayrılışın doğurduğu şaşkınlık kendilerini, hiçbir aklın düşünemeyeceği ve hiçbir gönlün hoş karşılamayacağı bir hayalle avunmaya sevk etmiştir. Bkz. Mâturîdî, 2003, 185-186.

Demir, Abdullah, "Ebû İshâk Zâhid Es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi", (Basılmamış Doktara Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2014.

Durusoy, Ali, "Maturidî Kelamcıların Mantığa Yaklaşımı", Büyük Türk Bilgini Maturîdî ve Maturîdîlik Bildiri Kitabı (Milletler Arası Tartışmalı İlmi Toplantı); içinde, İstanbul 2012.

el-Cevherî, *es-Sıhâh Tâcu'l-Luga ve Sıhâhu'l-Arabiyye*, (Thk. Ahmet Abdulgafur Attar), Beyrut 1987, Cilt: 3.

Erkol, Ahmet, "Kelam İlminde "Kıyâsu'l-Gâib aleş'ş-Şâhid" Metodunun Kullanımı", Ekev Akademi Dergisi, Yıl:8, Sayı: 20 (Yaz 2004).

Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm: İlmin Ölçütü*, (Çev. A. Durusoy, H. Hacak), İstanbul 2013.

Gül, Ekrem Sefa, *Aristoteles'te Fizik Metafizik İlişkisi*, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Y. Lisans Tezi), Ankara 2010.

Hasırcı, Nazım, "Mantıkî Kıyas ile Fıkhî Kıyasın Karşılaştırılması", (Mantık Sayısı) İslâmî İlimler Dergisi, Cilt: 5, Yıl: 5, Sayı: 2. Güz 2010.

İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, h. 1414, Cilt: 6.

Kömürcü, Kamil *Klasik Mantık*, Sivas 2016.

Matûrîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, (çev. B. Topaloğlu), Ankara 2003.

Matûrîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, (Thk. F. Huleyf, çev. H. S. Erdoğan), İstanbul 1981.

Özdemir, Metin "Kelâmî İstidlalin Problematiği", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: V, Sayı: 2, Sivas 2001.

Tahânevî, *Mevsûatü Keşşâfu Istılahâtil'l-Funûn ve'l-Ulûm*, (Editör: Refik el-Acem), Cilt: 2, Lübnan 1996. 13

Türker, Ömer, "Bir Tümdengelim Olarak Şahitle Gaibin İstidlal Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", İslam Araştırmaları Dergisi, Sayı: 18, 2007.