



## MÂTÜRÎDÎ'DE "ŞÂHİDİN GÂİBE DELÂLETİ" METODU

Nail KARAGÖZ

Doç. Dr., Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Kırşehir  
Associate Professor, Kırşehir Ahi Evran University Faculty of Islamic Studies, Kırşehir  
[nailkaragoz@ahievran.edu.tr](mailto:nailkaragoz@ahievran.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0001-6409-6513](https://orcid.org/0000-0001-6409-6513)

### Öz

Mâtürîdî, dinin anlaşılmasında akla verilen değer açısından Eş'arîler ile Mu'tezililer arasında konumlandırılmaktadır. Mâtürîdî'nin akıl yürütme anlayışında, gerçekliği beş duyu ile algılanabilen ve şehâdet âlemi olarak adlandırılan dış dünyanın ayrı bir yeri vardır. Ona göre bu dünya, beş duyunun algı alanına girmeyen ve gayb âlemi olarak bilenen duyular ötesi âlemin varlığına delil teşkil etmektedir. *Kitâbü't-Tevhîd*'de bu delillendirme "delâletü's-şâhid ale'l-gâib" terkihiyle ifade edilmiştir. "Görünür âlem" veya "duyular âlemi" de denilen bu âlem, bizzat varlığıyla onu var edenin varlığına şahitlik etmektedir. Ancak görünür âlemin, görünmez varlığına şahitliğinin her zaman mümkün olup olmadığı tartışmalıdır. Şayet bu mümkünse hangi şartlarda gerçekleşeceği meselesi, üzerinde durulması gereken konulardandır. Söz gelimi görünür âlemin kendisinin özelliklerini taşıyan bir âleme şahitlik ettiği kabul edildiğinde bu durum Allah hakkında nasıl uygulanacaktır? Yani Allah'ın da bu âlem gibi fizik kurallarına bağlı bir varlık olduğu mu kabul edilecektir? Zira görünür âlemin kendisi gibi bir âleme şahitlik ettiği kabul etmek böyle bir sonuca götürebilir. Öte yandan Allah ve sıfatları ile ahiret âlemi gibi konularda bu metodun kullanılmaması durumunda bilgi elde edilebilecek başka bir yol var mıdır? Mesela duyu organları bu sahada ne kadar etkindir? Veya "doğru haber"den elde edilen bilgi kendi başına yeterli midir?

Çalışmamız, Mâtürîdî'nin görünür âlemi temel alarak görünmez âlemlerle ilgili yorumlamalarında nasıl bir yol takip ettiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışma, literatür taraması, kavram tahlili, metin yorumlama yollarıyla yapılmış ve Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vîlât* adlı eserleriyle sınırlandırılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Mâtürîdî, İstidlâl, Şâhidin gâibe delâleti, Kitâbü't-Tevhîd, Te'vîlât.

## THE METHOD OF "THE VISIBLE AS AN EVIDENCE FOR THE INVISIBLE" IN MÂTURÎDÎ

### Abstract

Mâtürîdî is located between the Ash'ariya and Mu'tazila in terms of the significance of the intellect in understanding of religion. In Mâtürîdî's understanding of speculative reasoning, the world, which is called the sensible world can be perceived by five senses, has a prominent importance. According to him, this universe is evidence for the existence of supersensuous world which is outside of five senses and known as the invisible world. In *Kitâb al-Tawhîd* (The Book of Monotheism), this method is expressed as "The Analogy of The Unseen Based on the Seen". This world, or the "visible world", witnesses by its existence to the creator which created it. However, the possibility of whether visible

world is always an evidence for the invisible world is problematic. If this is possible, one of the issues that need to be addressed is that under which conditions it takes place. For example, when the visible world is accepted that it witnesses for a world that has the same features, how can this situation be applied to God? In other words, will God be regarded as a being that depends on the laws of physics? As a matter of fact, the acceptance of this proposal, which suggest that the visible world witnesses a world like itself, can lead to such a consequence. In other respects, is there another way to make inquiries on God and His attributes and afterlife except this method? For instance, how efficient the sense in this field? Is the information gained from the "true report" enough?

Our work aims to reveal the method of Mâturîdî which he used in the interpretation of the invisible world by basing on the visible world. The work was conducted through literature review, concept analysis, text interpretation, and was limited to the works of Mâturîdî's *Kitâb al-Tawhîd* and *Ta'wîlât*.

**Keywords:** Kalam (Word), Mâturîdî, Inference, The visible as an evidence for the invisible, Kitâb al-Tawhîd, Ta'wîlât.

**Atf / Cite as:** Karagöz, Nail. "Mâturîdî' de 'Şâhidin Gâibe Delâleti Metodu'". *Kader* 17/2 (Aralık 2019): 321-347.

## Summary

The issue of free will, as it has been considered the most important reason for attributing an action to its actor, is one of the main problems of both philosophy

This method can be defined as making *istidlâl* (inference, speculative reasoning) about the invisible world in which the senses are ineffective, based on our experience with the visible realm where we acquire knowledge with our senses. Here, the knowledge by the senses is called *shâhid* (the known), and the area we want to make inference is called *ghâib* (the unseen). In this mental activity it is accepted that the qualifications found in *shâhid* is applicable for *ghâib* too.

Many theologians, especially some of whom are from the Mu'tazila and Ahl al-Sunnah, used this method. The categories of existence of *shâhid* and the *ghâib*, the meanings imposed on them, the reliability of the information produced by this method were discussed by the theologians and some theologians found this method unreliable. In this context, if we accept Allah and His attributes as "*ghâib*" and accept our senses as "*shâhid*" and try to prove Allah and His attributes, it means that we actually compare two things that are ontologically different. Therefore, one of the main reasons for the objections to this method is this ontological difference.

Mâturîdî is one of the theologians who frequently used the method and put forward his views on both positive and negative aspects of the method. Mâturîdî's sources of knowledge include five senses (*hiss*, pl. *hawâss*) and authentic transmission (*naql*) as well as speculative reasoning (*istidlâl*). One of the most important types of *istidlâl* is the method of making inferences about the invisible world based on the field of the senses, which is our subject of study. In this study, our objective is to answer to these questions: How Mâturîdî rely on this method? How was it used by him? What kind of criticism have been made about the method? The aim of our study is to examine the method in Mâturîdî, to describe his ideas about the method and to discuss whether it is possible to use the method today.

Māturīdī believes that knowledge obtained through the senses can be the basis for speculative reasoning towards the extra-sensory field. He thinks that going beyond the senses by reasoning and obtaining knowledge by using the senses in the sensible area are similar. According to him, in order to understand extrasensory world, one should bring some well-known evidences from the sensory world. Human has to do this operation. For example, we cannot reach the knowledge of God with the senses. We can learn about it by reflecting on the works of His actions. In other words, Allah can be known only by *istidlāl*.

Māturīdī gives importance to *istidlāl* in the formation of faith. According to him, there is no other way than speculative reasoning in the formation of faith. Faith is realized from the sensory area to the extrasensory world by *istidlāl*. Since this condition was not fulfilled, the faith of Pharaoh was not valid. Pharaoh was not in a state of *istidlālī* contemplation, which was necessary in the moment of drowning. If there is no testimony of the heart as a result of *istidlāl*, the testimony of the tongue has no validity.

This method requires the communication of the senses and reason. As a result of the processing of sensory data by mind, the mind leaps from experience to beyond experience. At this point, it is important to establish a healthy communication. The wrong positioning of the *shāhid* and *ghāib* causes communication error and the method does not produce correct information. In other words, if the meanings attributed to the *shāhid* and *ghāib* are not well identified when using this method, the information obtained cannot be reliable. Therefore, *istidlāl* is a difficult method. It needs the ability to think abstractly.

We can summarize the objections of Māturīdī to the misuse of the method in three articles:

First of all, the information produced in relation to the extrasensory world must have a counterpart in the sensory world. This claim does not apply if a claim related to the *ghāib* does not have an equivalent in the sensory area. Māturīdī denied some of Manāniyya's claims because these claims had no equivalence in the sensory world. Secondly, the advocates of the eternal universe, which were subject to the criticism of Māturīdī, used this method not in its own form but in the form of analogy. As a result, on the basis of similarity, they claimed that the universe is also eternal. This kind of speculative reasoning is unacceptable. The sensory world is not a proof for another sensory world; it refers to extrasensory world, the existence of Allah. Thirdly, Māturīdī claims that some events do not fall into the field of speculative reasoning, therefore these events are not suitable for the use of this method. Seeing Allah (*ru'yat Allah*) in the Hereafter is an example for this case. According to Māturīdī, this event does not belong to *istidlāl* but to the field of the senses. He argues that, *istidlāl* is not valid in the issue of seeing Allah. Allah is already known in the world with *istidlāl*. If He will be known in the hereafter with *istidlāl*, it makes no sense.

In our efforts to understand and make sense beyond the senses, we do not have any other basis except the senses despite their various weaknesses. In this respect,

although it does not produce healthy information when used incorrectly, there is no other way than the method of *shâhid* to the *ghâib*. Even though this method does not give a full result, the beginning of achieving in *tawhîd* is still the analogy. It is important to establish the correct connection between the *shâhid* and the *ghâib*. This shows the difficulty of *istidlâl* and it must be practised by the qualified minds.

Our work aims to reveal how Mâtürîdî pursues the interpretation of the invisible world based on the visible world. The study includes literature review, concept analysis, text interpretation, while limiting its scope within the works of Mâtürîdî: *Kitâb al-Tawhîd* and *Ta'wîlât*.

## 1. Duyular Âleminin Duyular Ötesine Delil Getirilmesi Metodu ve Kavram Çerçevesi

Duyularımızla algılayabildiğimiz varlık, olay ve olguları temel alarak duyuların etkin olmadığı alanlara yönelik erişim sağlama, bilgi elde etme veya o alanlara dair varsayımlarda bulunma eylemi kelâm ilminde şâhidin gâibe delil getirilmesi “ دلالة ” olarak isimlendirilmektedir. Bu metot, gerek şahsi tecrübe gerekse kolektif insan tecrübesi yoluyla olsun insanın duyu alanına girip duyularla algılayabildiği bir delili temel alarak, duyu ötesine yönelik çıkarımlarda bulunma metodu olarak bilinmektedir. Başta Mu'tezile ve Ehl-i sünnet'e mensup olanlar olmak üzere pek çok kelâmcı tarafından kullanılan bu metodu, şâhidle gâibe delil getirme “ الاستدلال بالشاهد على الغائب ” olarak isimlendirenler de vardır. Bu akfî çıkarım metodu, çoğu zaman duyularla algılanabilen, çevremizde gördüğümüz, tecrübesine sahip olduğumuz şeylere (şâhid) dayanarak, duyu alanımız dışındaki varlık, olay ve olguları anlamaya, onlar hakkında bilgi edinmeye yönelik zihnî faaliyet olarak tanımlanabilir. Bu zihnî faaliyette şâhidin niteliklerinin veya onun hakkındaki hükümlerin gâib için de geçerli olduğu varsayılmaktadır.<sup>1</sup> Kavramlar farklı olsa da duyular âleme dayanarak duyular ötesine dair herhangi bir bilginin elde edilmesine yarayan bu çeşit delillendirmede kıyas yapısının kullanıldığı görülmektedir. Ancak buradaki kıyas, fıkhîta kullanılanı farklıdır ve kıyası da içeren “istidlâl” terimiyle ifade edilmektedir.<sup>2</sup>

Başta da değindiğimiz gibi bu metot, varlığın anlayabildiğimiz, tecrübesine sahip olduğumuz yönüne dair bilgi, tecrübe vs. yönünden birikimimizi temel alarak bilgi, tecrübe veya idrak alanımız dışındaki nesne, olgu ve benzerlerine yönelik bilgi üretme, tahminde ve varsayımda bulunmayı ifade etmektedir. Burada kullanılan “şâhid” kavramına yüklenen anlamlar farklılık göstermektedir. Duyularla algılanan ve şâhid olarak adlandırılan alanla duyu ötesi olarak adlandırılan gâib alanlarını kendi içinde sınıflandırmak mümkündür. Mesela delili kullanan kişi açısından zaman ve mekâna dayalı bir ayırım söz konusu olabilir. Diyelim ki bu çağda yaşayan birisi için kendi zamanının dışında yaşayanların

<sup>1</sup> Tahir Uluç, “Mâtürîdî Düşüncesinde ‘Şâhidin Gâibe Delâleti’ Argümanı”, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen Ek-i*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 432.

<sup>2</sup> Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâl'in Mantiki Yapısı-İlk Dönem Sınni Kelâm Örneği-* (İstanbul: İSAM, 2012), 187.

duyuya dayalı tecrübeleri gayb olabilir. Bununla birlikte insanın, kendi çağında yaşamayanların duyuya dayalı tecrübesinden “doğru haber” ile haberdar olduğunda bu bilgi “şâhid” konumuna geçebilir. Aynı durum mekân farklılığından dolayı da gerçekleşebilir. Geçmiş dönemlerde yaşanmış olaylar veya aynı zaman diliminde farklı coğrafyalarda gerçekleşen olaylar buna örnek verilebilir.

Meseleye başka bir açıdan bakıldığında da şâhid ve gâib arasındaki ontolojik farklılık delillendirmede önemli bir role sahiptir. Bu anlamda Allah ve sıfatlarının gâib pozisyonunda kabul edilip duyularla algıladığımız alandaki bir durumu şâhid kabul ederek Allah’ı veya sıfatlarını ispat etme yoluna gittiğimizde aslında ontolojik bakımdan farklı iki şeyi karşılaştırıyoruz demektir. Bu metoda yapılan itirazların temel nedenlerinden birini de işte bu ontolojik farklılık oluşturmaktadır.

Bu farklılıkta şahsî tecrübe veya bütün insanlığın kolektif tecrübesinin yanında kronoloji, idrak, metafizik vs. kavramlar gündeme gelmektedir. Örnek vermek gerekirse şu an Türkiye’de yaşayan biri için ABD’nin herhangi bir eyaletindeki bir kar manzarası mekân açısından gâib iken zaman açısından insanlığın kolektif tecrübesi bakımından şâhid sayılabilir. Her ne kadar Türkiye’de yaşayan şahıs o manzaranın tecrübesine sahip olmasa da insanlığın ortak tecrübesinin tevatür yoluyla aktarımı sayesinde söz konusu manzaranın varlığı o şahıs için de şâhid konumunda olabilir. Diğer yandan bahsi geçen manzaranın varlığına dair bilgi ilgili şahsa ulaşmamışsa o şahıs için mekân bakımından gâib konumunda da değerlendirilebilir.

Benzer örnekleri gâib için de verebiliriz. Mesela İstanbul’un fethi günümüz insanları için kronolojik gâib iken melekler âlemi ontolojik gâibdir. Ama İstanbul’un fethine dair bilgi günümüz insanına tevatür yoluyla ulaştığında bu bilgi kronolojik olarak gâib olmaya devam etse de “doğru haber” yoluyla şâhid konumuna dönüşür ve başka bir gâib için şâhid pozisyonunda delil olabilir.

Kelâmcılarca pek çok alanda kullanılan bu metot, beyan âlimlerince kullanılan “teşbih”e benzetilmiştir. Mantıkta ise “temsil/analoji” metoduna karşılık geldiği kabul edilir.<sup>3</sup> Bununla birlikte kendine özgü bir kullanımı olduğundan bahsi geçen metotlara tam olarak benzemediği de belirtilmelidir.

Dilciler için “şâhid” kavramı, çoğu zaman “genel dil kuralı”nı ifade etmektedir. “Fer” ise genel dil kuralından hareketle, ilgili meselede oluşturulan yeni kural anlamında kullanılmaktadır. Dilcilerin “fer” dedikleri yeni kural, bahse konu metot açısından “gâib” pozisyonundadır.

Bu metodun, nassla hükmü belirlenen bir durumun aralarındaki illet birliğinden dolayı hükmü belirlenmeyen bir konuya geçişini ifade eden fikhî kıyasla da benzerliği olduğu kabul edilir. Bu istidlâlin dayandığı “şâhid”, “gâib” ve -her ne kadar formül ifadelerde geçmese de- ikisi arasındaki bağlantıyı kuran üçüncü bir terim bulunmaktadır. Fakihler için “nass” veya bu yöntemdeki haliyle şâhid/el-makîs aleyh, “hükmü nass veya icmâ yoluyla doğrudan belirlenmiş mesele”

<sup>3</sup> Bekir Topaloğlu-Ilyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 188.

anlamına gelmektedir. "Fer'/el-makîs'e karşılık gelen gâib ise "hükmü nasslarda veya icmâda açıkça belirtilmemiş mesele"<sup>4</sup> anlamındadır. Formül ifadelerin başında yer alan "istidlâl", "kıyas" ve "delâlet" kavramlarının tercih edilmesinin arkasında yatan nedenler, üzerinde durmaya değer niteliktedir. Fıkıh usûlü âlimleri ve dilciler kıyas kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir. Bu kavramı dedüksiyon, tümevarım veya temsil anlamında kullanmakta bir sakınca görmemişlerdir. Çünkü fakihlerin ve dilcilerin şâhid ve gâib kavramları karşılığında kullandıkları asıl ve fer'e yükledikleri anlamlarda ontolojik bir sorun bulunmamaktadır.<sup>5</sup>

Bununla birlikte metodun kelâmcılarca kullanımı sırasında şâhid ve gâibin fikhî kıyasta kullanılan asıl ve fer' kavramlarıyla ifade edilmesi durumunda asıl; duyu alanında olan ve delil olarak kullanılan şâhidi ifade ederken fer', gayb alanında olup kendisine şâhidin delil getirildiği duyu ötesini ifade eder. Bu kullanımda gayb alanı olarak Allah'ın varlığı, sıfatları gibi durumların fer' olarak isimlendirilmesi dikkatlerden kaçmamış ve eleştirilmiştir.<sup>6</sup> Bundan dolayı kelâmcılardan bir kısmı, "şâhid" ve "gâib" in varlık, zaman veya mekân boyutları açısından aynı düzlemde olmadığı için buradaki benzerliği fikhî kıyas gibi görmemişler ve burada "istidlâl", bazen de "delâlet" kavramını kullanmışlardır. Çünkü kelâmcılar nazarında "istidlâl" ve "delâlet" kavramlarının kökünde yer alan "delil", duyu alanının dışında yer alıp hakkında zorunlu bilgimiz olmayan şeyin bilgisine götüren araç durumundadır.<sup>7</sup> "Kıyas" kavramına "istidlâl" anlamı yükleyerek kullananlar olsa da bu adlandırılmadan fikhî kıyasın kastedilmediğini açıklama gereği duyulmuştur. İslam düşüncesinde çok yaygın olarak kullanılan bu metodun karmaşık, kimi zaman da ürettiği bilginin "güvenilmez" olarak nitelendirilmesinin nedenini bu durumda aramak gerekir. Ancak bu metotta şâhid ve gâib arasında kurulan ilişkinin iki farklı alanı ontolojik anlamda eşitlemek anlamına gelmediğini belirtmek gerekir.<sup>8</sup>

Diğer yandan şahidin gâibe delil getirilmesine imkân sağlayan mana/illet açısından şâhid ve gâib arasında kurulan ilişkinin misl ve nazîr olarak isimlendirilmesi de tartışılmıştır. Burada da şâhidin benzerine mi (*misl/nazîr*) yoksa sebebine mi delalet edeceği noktasında tartışmalar yoğunlaşmıştır. Özellikle Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) misl ve nazîr yoluyla âlemin kıdemini ispatlamaya çalışanlara karşı verdiği mücadele dikkate değerdir.

Bu metodun nasıl işlediğini yaygın olarak bilinen bir örnek üzerinden vermeye çalışalım: "Müteharrîk ve âlim olanlar, kendilerindeki hareket ve ilimden dolayı müteharrîk ve âlim iseler bunu gâibdeki müteharrîk ve âlim için uygulamak

<sup>4</sup> H. Yunus Apaydın, "Kıyas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), XXV: 535.

<sup>5</sup> Nail Karagöz, *Haneî-Mâtürîdî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlâl (Hulviyyât Örneği)*, (Ankara: Serüven Yayınları, 2015), 72.

<sup>6</sup> Bkz. Ahmet Erkol, "Kelâm İlminde 'Kıyasî'l-gâib ala'-ş-şâhid' Metodunun Kullanımı", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 8, 20 (Yaz 2004), 164.

<sup>7</sup> Ebû Bekr el-Bâkallânî, *Kitâbü't-Temhîd*, thk. Şeyh İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987), 33-34.

<sup>8</sup> Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantiki Yapısı-İlk Dönem Sinni Kelam Örneği-*, 196.

gerekir. Gâibdeki şeyin kendine ait niteliği bilinmese de falan niteliği var kılan illet şâhidde varsa gâibde de vardır. Zira aralarında illet birliği bulunmaktadır. Bundan dolayı ilgili konuda bir şey için geçerli olan hükmün misli diğeri için de geçerlidir.”<sup>9</sup> Bu örnekte duyularla algılanan alanda kendilerinde hareket ve ilim olduğu gözlemlenenler “şâhid” konumunda görülmekte, bu niteliklerin onları müteharrik ve âlim yaptığı kabul edilmektedir. Aynı hareket ve ilim “gâib” olarak konumlandırılan varlıkta da varsa bu benzerlik onu da hareketli ve âlim yapmıştır. Böylece “şâhid” ve “gâib”deki hareket ve ilim, onları müteharriklik ve âlimlikte birleştirmiştir. Bu ortak nokta, niteliği hakkında bilgi sahibi olmadığımız gâib ile ilgili bilgiye ulaşmamızı sağlamaktadır.

Kaynaklarda istidlâlin anlam içeriğiyle benzer anlamlarda kullanılan “nazar” kavramı, bir şeyi kıyaslayarak ve takdir ederek tefekkür ve teemmül etmek, göz dikip bakmak, korumak, gözle görmek, karşı karşıya ve yüz yüze gelmek, düşünmek, dikkat ve özenle düşünmek, düşünme ve araştırmanın ardından elde edilen bilgi gibi anlamlara gelmektedir.<sup>10</sup> Bilinmeyenlerin elde edilmesi esnasında, bilinenleri belli bir tertip halinde kullanmak<sup>11</sup> şeklinde yapılan tanımı ise bahse konu metodun işleyişini hatırlatmaktadır. Kıyasın da nazar olarak isimlendirildiği olmuştur. Çünkü kıyasta isabet, kalbin nazarıyla gerçekleşmektedir.<sup>12</sup> Şâhidin gâibe delil getirilmesi anlamında istidlâli “delillendirme”, nazarı ise şâhid ve gâib arasında ilişki kurma ve kurulan ilişkiden sonuca gitme olarak anlayabiliriz. Bu açıdan istidlâl ve nazar yakın anlamda görmek mümkündür.

## 2. Metodun Kelâmcılarca Kullanımı

Kelâmcılar arasında bu metodu ilk defa Mu'tezilîler'in kullandığı<sup>13</sup> hatta onların, ilahî adaletten, salah aslaha, rü'yetullahtan ilahî iradeye kadar birçok konuyu bu esasa göre şekillendirdikleri bilinmektedir.<sup>14</sup> Mesela Allah'ın âlim olduğu bu yolla ispatlanmıştır. Onlara göre, duyulur âlemde (*şâhid*) muhkem fiilin oluşumunun nedeni fiilin sahibinin âlim oluşu olduğuna göre duyular ötesinde (*gâib*) de aynı durum gereklidir. Zira delillerin delâleti yolları şâhid veya gâibe göre değişmez.<sup>15</sup> Yani şehâdet âleminde muhkem fiili işleyen bunu âlim oluşundan dolayı işliyorsa

<sup>9</sup> Ali Sâmi en-Neşşâr, *Menâhicü'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslâm*, nşr. 'Abduh er-Râcihî, (Beirut: Dârü'n-nehdâti'l-Arabiyye, 1404/1984), 133.

<sup>10</sup> İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhamed Ahmed Hasbullah, Haşim Muhammed eş-Şazeli, (Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.), 6: 4465-4466; er-Râgıb el-İsfahanî, *Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnân Dâvûdî, (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 812.

<sup>11</sup> Abdünnâfi Efendi, *Mizân-u Şerh-i Mütercim-i Burhan*, (İstanbul: Âmire Matbaası, 1297), 22; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 244.

<sup>12</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Takvîmü'l-Edille fi Usûli'l-Fıkıh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis, (Beirut, 1421/2001), 278; Şemsü'l-Eimme Ebû Bekir es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993), 2: 143.

<sup>13</sup> Ramazan Altıntaş, “Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri”, *Kelâm'da Bilgi Problemi*, (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 17; Ömer Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhidle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve el-Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 18, (2007): 2.

<sup>14</sup> Ramazan Altıntaş, “Delil ve Delillendirme Yöntemleri”, *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 322.

<sup>15</sup> Kadı Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, nşr. Abdülkerîm Osman, (Kahire: 1988), 157.

gayb alanında da Allah’ın muhkem fiilinin O’nun fâil oluşuna delil olması gerekir. Her iki alanın ortak illeti fiil sahibinin âlim oluşudur.

Mu’tezile’ye muhalefeti kelâm anlayışının temeline oturtmasına rağmen Eş’arî de Mu’tezile’nin kullandığı bu metodu kullanmış, ilahî sıfatların Allah’a nisbeti ve ezeli oldukları gibi konularda bu metoda başvurmuştur. Kendisine niçin “Allah âlimdir” dediği sorulması halinde şu cevabı vereceğini söyler: Görünen âlemde hikmetli fiiller ancak bir âlimden dolayı muntazam olabilir. Eğer hikmetli fiillerin âlim olmayan birinden meydana gelmiş olması mümkün olsaydı, hayvanların ürettiği yararlı şeylerin tamamının, bilgisiz oldukları halde bizim bilmediğimiz bir şekilde onlardan meydana gelmeleri mümkün olurdu. Bu muhal olduğuna göre, hikmetli fiillerin ancak ilim sahibi biri tarafından yaratılacağı ortaya çıkmış olmaktadır.<sup>16</sup>

Bâkılânî, ilk dönem kelâmcılarınca kullanılan delillendirme türleri arasında bu metoda da yer verir ve ortak illetten dolayı şâhid için kullanılan vasıf veya hükmün gâib için de kullanılabileceğini söyler. Bu konuda cisim ve ilim örneklerini verir. Cisim ancak bileşik olmasından dolayı cisimse her bileşik olanın cisim olduğuna hükmetmek gerekir. Âlim de ancak ilme sahip olmasından dolayı âlim olduğuna göre her ilim bulunana âlim demek gerekir.<sup>17</sup>

Önemli Mâtürîdî kelâmcılarından Neseî, ilahî sıfatların ispatında bu metottan yararlanmıştı. Ona göre âlemin yaratıcısı hay, âlim, kâdir, semî ve basîrdir. Zira harika bir sistemi vardır. Güzel bir görünümü, sağlam bir temeli bulunan bu âlemin ölü, câhil ve âciz biri tarafından meydana getirildiği düşünülemez. Bu gerçek, aklın temel prensiplerince de kabul edilmiştir. O kadar ki nakışlı bir ipek kumaşın, yüksek bir sarayın veya harika bir resmin, taştan, ağaçtan, sakat veya kör birinden meydana gelmesini bekleyen bir kişi; aklıselim sahipleri tarafından tereddütsüz olarak ya akılsız ya da inatçı ve kibirli biri diye nitelenir.<sup>18</sup> Bu delillendirmede Neseî’nin, “şâhid” olarak bütün âlemi ve nakışlı ipek kumaş, yüksek bir saray, harika bir resim gibi nesnelere “gâib” olarak ise Allah’ın sıfatlarını konumlandığını görmekteyiz. Böylece Neseî, eserden müessire giderek Allah’ın sıfatlarının varlığına ulaşmaktadır.

Yine Mâtürîdî kelâmcılarından Semerkandî, Allah’ın ilim sıfatını ispatlarken bu metodu kullanmıştır. Ona göre kimin bütün fiilleri mükemmel ise onun âlim olduğunu kabul etmek gerekir. O, gezegenlerin, güneşin, ayın ve yıldızların şeklini, onların renk ve hareketlerinin farklı olmasını ve insanın bedeninde bulunan şaşırtıcı yararları örnek verir ve böylesi olayların Allah’ın sağlam fiili olduğunu söyler. Nitekim herhangi bir kimse güzel bir yazı görürse o yazıyı yazan kimsenin hat işlerinde kesinlikle âlim olduğunu bilir.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Ebu’l-Hasan el-Eş’arî, *Kitâbü’l-Luma’*, nşr. Richard J. McCarthy, (Beyrut: 1952), 10.

<sup>17</sup> Bâkılânî, *Kitâbü’t-Temhîd*, 32.

<sup>18</sup> Ebû’l-Muîn en-Neseî, *Kitâbü’t-Temhîd*, çev. Hülya Alper, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 43.

<sup>19</sup> Şemsüddin es-Semerkandî, *el-Mu’tekad*, thk ve trc. İsmail Yürük-İsmail Şık, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 12/64-65.



Anlaşıldığı kadarıyla bu metot özellikle Gazâlî öncesi kelâmcılarca doğru bilgiye ulaşmada en güvenilir metot olarak görülmüştür.<sup>20</sup> Aslında burada dış dünyadan/tabiatan (şâhid) elde edilen bilgilere dayanarak teolojik konuların tartışılması veya ispatlanması gibi bir görüntü ortaya çıkmaktadır. Ancak bu ispatlama sürecinde tabiatan yararlanma veya ona hükmetme gibi bir amaç güdülmemekte, onun dışındaki bir şeyi ispatlamak için tabiatın kanıt olarak kullanılması mantığı geçerli olmaktadır.<sup>21</sup> Öte yandan kelâmcıların bu metodu güvenilir bulmalarının nedeni şâhîde dayanarak ispatlamaya çalıştıkları Allah'ın âlim olması gibi konulardaki inançlarının kesinliğiyle ilgilidir.<sup>22</sup> İnsanın bilgiye dayalı fiilinden hareket ederek insandaki ilmi Allah'ın ilmine şâhid/delil kabul eden bir mekanizmada Allah'ın ilminin kesinliğine inanmak, insanın ilminin de kesin olduğu sonucunu doğurmaktadır.

### 3. Mâtürîdî'de İstidlâl ve "Şâhidin Gâibe Delâleti" Metodu

Mâtürîdî, istidlâli haber-i sâdık ve duyu organlarıyla birlikte bilgi edinme yollarından biri olarak görmüş ancak bununla yetinmemiştir. *Kitâbü't-Tevhîd*'in bir meselesini istidlâlin özel bir türü olan "şâhidin gâibe delâleti" konusuna ayırmıştır. Burada "şâhidin gâibe delâleti"<sup>23</sup> metoduyla kâinatın ezeliğini savunanlara cevap verirken metodu değerlendirmiş ve olumlu ve olumsuz yönlerini ortaya koymuştur. Ayrıca gerek *Kitâbü't-Tevhîd*'de gerekse *Te'vilât*'ta metodu sık sık kullanarak metodun ürettiği bilginin değeri ve yanlış kullanımlarıyla ilgili kanaatlerini bildirmiştir.

Mâtürîdî, onu yalnızca bir bilgi edinme aracı olarak görmemekte, aynı zamanda diğer bilgi edinme yollarından elde edilen bilginin denetim aracı olarak da görmektedir.<sup>24</sup> Çünkü Mâtürîdî'ye göre Allah'ın emirlerini anlamada istidlâlden vaz geçemeyiz. Zira Allah, kullarına emrettiği her şey için onu anlamaya yönelik düşünce ve ilhamlar yoluyla kılavuzlar vermiş ve çeşitli ibretlik durumlarla onları uyarmıştır. Bu noktada kul, istidlâli terk ettiğinden dolayı emri anlamamışsa bunun sorumlusu kendisidir. Çünkü terk fiilini işleyen kuldur. Yani o, kendi tercihiyle istidlâli kullanmaktan vazgeçmiştir.<sup>25</sup> İşte bu sebepten dolayı, o, diğer iki bilgi kaynağının yanında problemlere istidlâlde de yaklaşmayı âdeta bir kural haline getirmiş ve çözüm önerilerini bunlara dayandırmıştır.<sup>26</sup>

<sup>20</sup> Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs inde mütefekkirî'l-İslâm*, 112; Hikmet Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, (İstanbul: İSAM, 2018), 157.

<sup>21</sup> Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantiki Yapısı-İlk Dönem Sinni Kelâm Örneği-*, 264-265.

<sup>22</sup> Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantiki Yapısı-İlk Dönem Sinni Kelâm Örneği-*, 263.

<sup>23</sup> Mâtürîdî'nin bu metotla ilgili görüşlerinin felsefi anlamda değerlendirildiği bir çalışma için bkz. Uluç, Tahir. "Mâtürîdî Düşüncesinde 'Şâhidin Gâibe Delâleti' Argümanı", *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i*, der. Recep Alpyağlı, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016).

<sup>24</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. ve tal. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, (Ankara: İsam Yayınları, 2005), 15; Ebû Mansûr, el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*. trc. Bekir Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, (Ankara: İsam Yayınları, 2002), 13; Karagöz, Nail, "Mâtürîdî'de İstidlâlin İşlev Alanları". *Kader* 16 / 2 (Aralık 2019): 241-263, 258-259.

<sup>25</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 210; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 173.

<sup>26</sup> Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî*, trc. Özcan Taşçı, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 397-398.

Mâtürîdî, duyulur âlemin bilgisine ulaşan insanların bu bilgisini duyular ötesinin anlaşılmasında delil olarak kullanılabileceğine inanır. Bu inancını kitapta her şeyin açıklandığını belirten ayetin (en-Nahl 16/89) tefsiri ile ilişkilendirmesi hayli dikkat çekicidir. Ona göre bu ayetin ifade ettiği anlamlardan biri de Kur’ân’ın kıyamete kadar karşılaşılabilecek ihtiyaçların giderilmesi ve sorunların çözülmesine kaynaklık edebileceğidir. Bunun için insanoğluna düşen Allah’tan bu hususta talepte bulunmak, tefekkür etmek ve araştırmak suretiyle çabalamaktır. İşte bu şekilde, “her şeyin açıklaması” yapılmış olur. Bununla birlikte bilgiye ulaşmanın yolları birbirinden farklıdır. Mâtürîdî, burada her canlının sudan yaratıldığı (el-Enbiyâ 21/30) rızıkların göklerde aranması gerektiği (ez-Zâriyât 51/22) vb. âyetleri hatırlatır. Açık olarak ifade etmese de Mâtürîdî, bu ayetleri örnek göstererek âyetlerde duyulur âlemlerle ilgili gerçeklerden hareket ederek Allah’ın varlığına ulaşmak gerektiğine işaret olduğunu kastetmiş olmalıdır. Nitekim hemen ileriki satırlarda kelâmcıların duyulur alana ait olan şeylerin her türlü gâibe delil teşkil ettiğine inandıklarını ve duyulur alana ait şeylerin bizi teemmül ve nazar sayesinde gayb alanına ulaştıracağını söylediklerini nakleder.<sup>27</sup> İşte bundan dolayı ona göre sebepler üzerine düşünmek, duyu ötesinde olan bir bilgiye ulaşma yoludur.<sup>28</sup>

Mâtürîdî, Bakara suresinin 265. ayetinin tefsirinde, Kur’ân’da darb-ı mesellerin ne maksatla yer aldığını açıklar. Onun, mesellerin Kur’ân’da bulunuş gerekçesi olarak ortaya koyduğu iki sebep konumuz açısından dikkate değerdir. İlk olarak Allah, nasslarda hükmü bulunmayan bir konuda ortak bir illete dayanarak hüküm bulunan konunun hükmünün diğerine verilmesi manasına gelen “fikhî kıyas” a cevaz vermektedir. Mâtürîdî ikinci olarak bu âyetten, çalışma konumuz olan metotla ilgili olarak bir sonuç çıkarır. Ona göre Kur’ân’da darb-ı mesellerin bulunması, duyularla algılanan ve müşahede edilebilen alana işaret eder ve gerçekliğin ilimlerini yansıtır. Başka bir deyişle insanın tecrübe alanından verilen, anlayabileceği örnekler asıl/şâhid olarak görülebilir. Bunlar sayesinde gâibâtın bilgisine ulaşılır ve onlara dair delillendirmelere bunlar kaynaklık eder.<sup>29</sup> Mâtürîdî’nin Kur’ân’da darb-ı mesellerin bulunmasını hem fikhî kıyasa hem de şâhidin gâibe delâletine delil teşkil ettiği sonucunu çıkarması, onun bu ikisini farklı gördüğünü ve bu farka dikkat edilmesi gerektiğini savunduğunun işareti olarak görülebilir.

Mâtürîdî’ye göre kötülüğe yönelten şehvetleri Allah yaratmış ve süslemiştir. Şayet böyle yapmasaydı şâhîde dayanarak gâibe, dünyaya dayanarak ahirete yönelik istidlâl etme imkânı ortadan kalkardı. O, dünyada her arzu edilen şeyin ahirette aslını bulundurduğunu söyler.<sup>30</sup> Böylece insanlar arzu duydukları şeyleri dünyada müşâhede eder veya tecrübesini yaşarlar. Ahirette ise bunların asılları bulunduğu dünyada deyim yerindeyse “tadımlık” lezzetler ahirette

<sup>27</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-sünne*, thk. Mecdî Bâsellum, (Beirut: Dâru’l-kütübü’l-ilmîyye, 2005) 6: 556.

<sup>28</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-sünne*, 6: 557.

<sup>29</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-sünne*, 2: 366.

<sup>30</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-sünne*, 2: 323,324.

“doyumluk” olarak sunulacaktır. Aynı durumu elem ve azaplar için de söylemek mümkündür.

Mâtürîdî, İbrahim Peygamber’e göklerin ve yerin melekûtunun gösterildiğini anlatan ayette geçen “kezâlike”<sup>31</sup> (el-En’âm 6/75) kelimesini açıklarken bu kelimenin gelebileceği anlamlardan birisinin, “Hz. Muhammed’i Allah’ın rubûbiyetinin ve vahdâniyetinin aynı şeyler olduğuna inandırdığımız gibi İbrahim’i de inandırdık.” demek olduğunu söyler. Burada Mâtürîdî’nin dikkat çektiği husus “nurî/نُورِي” fiiliyle ifade edilen ikna etme, gösterme eyleminin işitme ve duyu bilgisine dayanmadığıdır. Bu ikna/inandırma eyleminde her ne kadar işitme delili te’kid görevi yapsa da asıl görevi üstlenen istidlâl bilgisidir.<sup>32</sup> Mâtürîdî açıkça söylemese de burada Hz. İbrahim’in yıldızları, ayı güneşi, inceleyip onların geçici olduğunu gördükten sonra bu duyu bilgisini temele alıp (şâhid), Allah’ın rubûbiyetine ve vahdâniyetine (gâib) ulaştığını kastettiği anlaşılmaktadır.

Mâtürîdî, ilahi sıfatları ispatlarken duyulur âlemde bütün kudretli ve konuşmaya gücü yeten kimselerin -engellenmedikleri sürece- fiil işleyip konuştuklarını söylemektedir. Bu durum Allah için de geçerlidir. Zira duyulur âlem duyu ötesinin delilidir. Mâtürîdî burada “والشاهد هو دليل الغائب”<sup>33</sup> ifadesini kullanmakta ve duyularla algılanan âlemin duyu ötesine delil teşkil ettiğini, ilahi sıfatların ispatı örneğiyle somutlaştırmaktadır.

Mâtürîdî’ye göre Allah’ı bilmenin yolu duyu organlarıyla işlenen fiillere bağlı değildir. Ancak Allah, fiillerin bıraktığı izlerle istidlâl edilerek bilinebilir. Allah yaratıkları ikiye ayırmıştır. Bir kısmı duyularla idrak edilip kavranabilenler, diğeri ise akıl, görme, işitme, ruh vb. duyularla idrak edilemeyip fiillerin izleriyle istidlâl edilerek bilinebilenlerdir. Bu ikinci tür bile istidlâl ile bilinebildiğine göre bunları da yaratan Allah istidlâl ile bilinmeye daha layıktır.<sup>34</sup> Mâtürîdî’nin kelimeleri özenle seçerek kurduğu bu cümlelerde onun “şâhidin gâibe delâleti” metodunu Allah’ın bilinmesinde gerekli gördüğü hissedilmektedir. Zira Allah’ın, duyu alanına girmediği kesin olduğuna göre O’nun hakkında bilgi temininin diğer iki yolu olan doğru haber ve istidlâl ile başvurmak gerekmektedir. Mâtürîdî burada doğru habere değinmez. Allah’ın duyularla bilgisine ulaşamayan yaratıkların istidlâl ile bilinebileceğini, Allah’ın ise istidlâl ile bilinmeye daha layık olduğunu söylemekle yetinir. Ancak açıklamasını yaptığı ayette Yahudiler ve diğer müşebbihe eğilimli inanç sahiplerinin Allah’ı yaratıklara benzeterек tanımaya çalışmaları eleştirilmektedir. Dolayısıyla Mâtürîdî de Allah’ı duyu organlarıyla algılanan varlıklar gibi algılamaya çalışmanın sonuçsuz olduğuna vurgu yapmakta, O’nun ancak istidlâl ile bilinebileceğini savunmaktadır. Mâtürîdî’nin ilahi fiilin izlerinden/eserlerinden yola çıkarak onu yaratan müessire ulaşmayı öngören bu istidlâlinin aslında onun düşünce yapısının temelini oluşturduğu söylenebilir.

<sup>31</sup> وَكَذَلِكَ نُورِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ

<sup>32</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-sünne*, 4: 131.

<sup>33</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 73; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, 61.

<sup>34</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-sünne*, 8: 704.

Mâtürîdî, akıl yürüterek duyular ötesine ulaşmayı duyulur alanda duyu organlarını kullanarak bilgi elde etmeye benzetir. Nasıl ki gözü kullanarak görmeyi gerçekleştirebiliyorsak sebepler üzerine düşünerek de duyu ötesinin bilgisine ulaşabiliriz. Bu bağlamda istidlâlî delil, duyularla elde edilen delil gibidir.<sup>35</sup>

Mâtürîdî, kendini tanıyan insanın Rabbini de tanıyabileceği hususunda insanların fikir birliğinde olmalarına rağmen, tanınmanın şekli konusunda ayrı düşüklerini belirtir ve Seneviyye'nin, Yahudiler'in, Müşebbihe'nin ve Cehmiye'nin bu konudaki yanlış istidlâllerini eleştirir. Ona göre kişi, kendi öz yapısından, özelliklerinden ve hayatı ile ilgili inceliklerden haberdar değildir. Bundan dolayı kişi kendisini yaratmadığının şuuruna varır. Çünkü kendi kendisini yaratsaydı onu bütün aşamalarıyla düzenler ve idare ederdi. Böyle olmadığına göre insanı bütün yaratılmışlık emarelerinden uzak bir varlığın yarattığı ortaya çıkar.<sup>36</sup> Mâtürîdî burada insanın, aciziyetini fark etmesini şâhid olarak görmekte ve buradan hareketle gâibin/Allah'ın varlığına ulaşabileceğine işaret etmektedir.<sup>37</sup>

Mâtürîdî'nin Seneviyye gruplarıyla mücadele ettiği bilinmektedir. Onlardan Menâniyye,<sup>38</sup> tabiatta bulunan nesnelere şu andaki şekillerinin nurun ve zulmetin karışımından oluştuğunu ve zulmetin nur ile birleştiği yerden sonlu olduğunu iddia ederler. Bunlar, nasıl bir zamanlar birleşmişlerse gün geldiğinde sınırlı yönden ayrılacaklardır.<sup>39</sup> Mâtürîdî'ye göre nur ile zulmet gerçekten birbirlerine temas etmişlerse, bu ikisi bir bütünü (küll) parçaları (cü'z) olduğuna göre sonradan olma konumunda (hades) olurlar. Zira parçanın hades konumunda olması bütünü de aynı konumda olmasını gerekli kılmaktadır. Mâtürîdî'nin burada ortaya koyduğu delil, duyulur âlemden gelmektedir. Çünkü biz duyulur âlemde bir şeyin parçasının hâdis olduğunda bütünü de hâdis olduğunu bilmekteyiz.<sup>40</sup> Böylece Mâtürîdî, Menâniyye'nin kâinâtın nur ve zulmetin birleşmesinden oluştuğu ile ilgili duyular ötesine dair iddialarını duyulur alandaki tecrübelerimize dayanarak çürütmektedir.

#### 4.Mâtürîdî'ye Göre "Şâhidin Gâibe Delâleti" Metodunu Kullanmanın Gerekliliği

Mâtürîdî'nin delillendirmelerinde genellikle *Kitâbü't-Tevhîd*'in başında belirttiği üç bilgi kaynağını da kullandığını söylemiştik. İddialarını akıl yoluyla delillendirirken ise sık sık çalışmamıza konu olan "şâhidin gâibe delil getirilmesi" metodunu kullandığını söyleyebiliriz. Ona göre insanın duyular ötesi âlemi

<sup>35</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 6: 557.

<sup>36</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 159; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 129.

<sup>37</sup> Karagöz, *Hanefti-Mâtürîdî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlâl (Hulviyyât Örneği)*, 135.

<sup>38</sup> Menâniyye, hicri üçüncü asırda Mânî (ö. 276/889) tarafından İran'da kurulan ve günümüzde mensubu bulunmayan gnostik bir sistemdir. Tevhîd inancına aykırı, düalist karakterli ve âlemin ezeliğini savunan bir yapısı vardır. Mânîyye ve Mâneviyye olarak da adlandırılır. Bkz. Mustafa Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 312.

<sup>39</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 239; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 196.

<sup>40</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 243; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 199.

anlayabilmesi ve anlamlandırabilmesi için duyulur âlemden bildiği, tanıdığı deliller getirmesi gerekir. İnsan bir yerde buna mecburdur. Hatta bu anlamda tevhîde ulaşmak için teşbih bile gerekebilir. Çünkü insanlar; kavrayamadıkları, anlayamadıkları alanlara ulaşmak için algılanabilen alanlardan deliller getirmelidir. O, bu kanaatini şu çarpıcı ifadeyle dile getirir: “Tevhîd kavramında asıl olan, başlangıcının teşbih, sonucunun tevhîd olduğudur.” Mesela ahiret mükâfatının ve cezasının dünya lezzetleri ve eziyetleri ile anlaşılmasından başka bir çıkar yol olmadığı gibi tevhîd konusunun anlaşılmasında da insanın duyulur âlemden hareket etmesinden başka bir yolu yoktur. Mâtürîdî, Allah’ın kendisini yaratıkların anlayabileceği şekilde “âlim” ve “kâdir” olarak nitelemesini bu konuya örnek olarak vermiştir. Ona göre tevhîde ulaşmak için ilk etapta Allah, kullara da sıfat olarak verilen “âlim”, “kâdir” gibi sıfatları kendisine nisbet etmiştir.<sup>41</sup> Mâtürîdî’nin, insanın duyulur alana dayanarak duyular ötesi ile ilgili yorumlama yapmasını bir zorunluluk olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Aksi halde duyular ötesi hakkında konuşmak imkânsız hale gelirdi.

Dolayısıyla Mâtürîdî, bir anlamda Allah’ın da bu metodu kullandığını ifade etmiş olmaktadır. Ancak bu kullanımı kulların kullanımıyla bir tutmamak gerekir. Zira kullar bu metodu duyu ötesinin bilgisine ulaşmak için kullanmaktadır. Allah’ın ise böyle bir şeye ihtiyacı yoktur. O, kullarının kendisi hakkında teşbih ve ta’ile düşmemeleri için duyulur alanda bildikleri örneklerden hareket ederek kılavuzluk yapmıştır. Mâtürîdî, bu ifadelerin hassasiyetinin farkındadır. Bu bakımdan Allah hakkında “âlim” isimlendirmesini kullanırken peşinden “başka âlimler gibi değil” ifadesinin de eklenmesi gerektiğini vurgular.<sup>42</sup>

Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*’in başında bilgi kaynağı olarak sıraladığı duyu organları, doğru haber ve akıl<sup>43</sup> kavramlarının nasıl işler hale geleceğini çeşitli vesilelerle açıklamıştır. O, Allah’ın duyularla algılanamayan alanla ilgili olarak insanın nasıl bilgi elde edebileceğini belirlediğini söyler. Bunlardan biri duyu alanına giren bir durumdan hareketle istidlâl etmektir. Bu ise duyu alanının dışındaki şeyin duyum ile ilişkisi sırasında gerçekleşir. Söz gelimi uzaktan dumanın görülmesi, dumana neden olan ateşin varlığını gösterebilir.<sup>44</sup> Aslında ateş burada “gâib” konumundadır. Zira göz duyusunun algı alanında değildir. Ancak göz, “şâhid” durumundaki dumanı görmektedir. Göz duyusuna gelen bu veriyi değerlendiren insan aklı, dumana neden olan “gâib” konumundaki ateşin varlığına hükmeder. Buradaki gâiblik ise mekân farkından kaynaklanmaktadır. Zira dumanı gören, biraz yaklaşırsa ve aralarındaki tepe vs. engeli aşsa onun için ateş de gâib olmaktan çıkacak ve şâhid pozisyonuna dönüşecekti.

Mâtürîdî, Allah’ı ve O’nun emrini bilmenin ancak istidlâl ile mümkün olabileceğini iddia eder ve bu eylemin kulun iradesi kapsamında olduğunu söyler. Ona göre kul, Allah’ın bünyesine yerleştirdiği akıl yürütme melekesi sayesinde hayatın zaruretleri, yaşamın gerekleri ve kendi organlarının istem dışı hareketlerine

<sup>41</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 67-68; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, 56.

<sup>42</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 68; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, 56.

<sup>43</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 9-15; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, 11-18.

<sup>44</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 281; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, 229.

bakarak bunların kendisinden kaynaklanmadığını anlar. Zira hem kendisini hem de kendisini varlık sahasına çıkararak varlığı bilmesini zorunlu kılan durumları bizzat kendisi yaratmış değildir.<sup>45</sup> Bu satırlarda Mâtürîdî'nin insanın yaşadığı durumları ve organlarının fonksiyonlarını "şâhid" pozisyonunda gördüğü, ulaşılabilecek sonuç olarak Allah'ın varlığını da "gâib" olarak gördüğü açıktır. Dolayısıyla buradaki istidlâlde şâhidin ve gâibin konumu ontolojik/boyutsal farklılık arz etmektedir. Çünkü "şâhid" olarak görülen insanın yaşadığı durumlar ve organlarının fonksiyonları varlık kategorisinde mümkünler alanına aitken Allah'ın konumu vâcibü'l-vücûd/zorunlu varlık kategorisindedir.

Duyular yoluyla elde edilen hayat tecrübesinin "şâhid" pozisyonunda görüldüğü bu istidlâlde kişinin sahip olduğu imkânlar ve organların kaynağının kendisi olmadığını akletmesi istenmektedir. İkinci olarak kişinin hem kendisini hem de onu varlık sahasına çıkararak bilmesini zorunlu hale getiren durumları kendisinin yaratmadığını anlaması beklenmektedir. Bu; akıl, duyu organları ve tecrübe gibi kişinin kendi kontrol sahasına giren imkânlara dayandırılmış bir akıl yürütmedir.

Mâtürîdî, bahsi geçen "şâhid" pozisyonundaki unsurların kullanılmasıyla "gâib" pozisyonundaki Allah'ı ve O'nun emrini bilme eylemini gerçekleştirmenin her insan için mümkün olup olmadığını söylemez. Ancak sonraki satırlardan onun, ortalama insanın yaşarken karşılaştığı kârı-zararı, duyu organlarıyla elde ettiği müşahedelerden zorunlu olarak düşünmeye ve bir yargıya varmaya yöneldiğini kastettiği anlaşılmaktadır. Buradaki zorunluluk, metodik zorunluluktur. Yani bu konularda selim akılla düşünen herkesin ulaşacağı zorunlu bilgi budur, demektir. Ancak düşünmenin de bir ön hazırlığının veya eğitiminin olduğu unutulmamalıdır. Zira düşünme, geliştirilebilir olduğu kadar doğuştan getirilen ve içinde doğulan toplumun düşünme seviyesi ile doğrudan ilişkisi olan bir melekedir. Bu anlamda Mâtürîdî'nin ortalama insana sorumluluk yüklemesi, ilke olarak doğru görünmekle birlikte bu sorumluluğun belirli şartlara bağlı olarak gerçekleşebileceğini de söylemek gerekir.

## 5. İmanın Oluşumunda Metodun Gerekliği

Mâtürîdî, daha önce inanmadığı halde Allah'tan bazı ayetler/işaretler geldiğinde inanan kimselerin imanlarının geçerli olmayacağını bildiren ayetin<sup>46</sup> tefsirinde böyle bir durumda imanın niçin geçerli olamayacağını nedenlerini sıralar. Ona göre bu tür bir inanma, kişinin kendi ihtiyarı ve içtihadı ile gerçekleşmemiştir. Başa gelecek azap ve belayı savuşturma imanıdır. Korkudan dolayı yapılmıştır.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 210; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 174.

<sup>46</sup> el-En'âm, 6/158: هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا قُلِ انْتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ

"(Ey Muhammed!) Onlar (iman etmek için) ancak kendilerine meleklerin gelmesini veya Rabbi'nin gelmesini ya da Rabbinin bazı ayetlerinin gelmesini mi gözlüyorlar? Rabbi'nin âyetlerinden bazıları geldiği gün, daha önce iman etmemiş veya imanında bir hayır kazanmamış olan bir kimseye (o günkü) imanı fayda vermez. De ki: "Siz bekleyin. Şüphesiz biz de bekliyoruz.""

<sup>47</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 4: 326-328.

Yûnus suresinin 90. ayetinde anlatılan Firavun'un boğulma anında ettiği iman da geçerli değildir. Çünkü bu da aynı sebeplere dayanmaktadır. Mâtürîdî, Firavun'un imanının niçin geçerli olmadığı sorusunu biraz daha ayrıntılı olarak cevaplandırır. Ona göre Firavun'un imanının geçerli olmayışının nedenlerinden biri imanın oluşumuyla ilgilidir. Zira Allah'a iman duyulur âlemden duyular ötesi olan gayb âlemine istidlâl etmek/delil getirmek suretiyle gerçekleşir. İstidlâl ise ancak nazar ve tefekkür ile elde edilir. Firavun'un o meşakkatli boğulma anında nazar ve tefekkür söz konusu olamaz.<sup>48</sup> Mâtürîdî, Allah'a iman nazar ve tefekkür sonucu kalpte oluşan tasdike bağlar.<sup>49</sup> Bu bakımdan şâhidin gâibe delâleti yoluyla kalpte oluşmayan bir imanın dil ile ikrar edilmesi kişiyi mümin yapmaz.

Mâtürîdî, İbrahim Peygamber'e (as) Allah tarafından göklerin ve yerin melekûtunun gösterildiğini anlatan ayette bunların İbrahim Peygamber'in (as) yakîninin artması için yapıldığını bildiren ifadede, onun, başlangıçta bu konuda şüphe içinde olduğunun veya kendisine Allah'ın bilgisi verilmesine rağmen cahil olduğu sonucunun çıkarılamayacağını söyler. Zira yakîni/kesin inanç duyuya dayalı olarak veya zaruri bilgi şeklinde oluşmamıştı. Bu tür bilgi, ancak ya eserden müessire yönelik istidlâl (*burhân-ı limmî*) veya haber yoluyla oluşabilir.<sup>50</sup>

Mâtürîdî'nin iman ve tevbenin geçerliliği için duyulur âlemden duyular ötesine nasıl bir delil getirilmesini şart koştuğu burada açık olarak yer almamaktadır. O, Firavun'un imanının geçerli olması için boğulma anında duyulur âlemden duyular ötesine istidlâlde bulunup, yeri kalp olan tasdiki bir imana sahip olmasının mümkün olmadığını belirtmekle yetinmiştir. Ancak o, gerek *Te'vilât*'ta gerekse *Tevhîd*'de iman oluşumunda istidlâlin gerekliliğini sık sık vurgulamaktadır. Muhtemeldir ki burada da söz konusu temel kabulün yansıması yer almaktadır. Çünkü Mâtürîdî'ye göre Allah'a, O'nun birliğine, elçilerine iman etmenin yolu istidlâlden geçmektedir.<sup>51</sup> Bu anlamda Firavun örneğinde olduğu gibi iman yalnızca dilde kalan insanların iman geçerli değildir. Zira kalbin tasdiki için istidlâl şarttır. İmanın, zorlamayla kalptekinin aksini söyleyebilecek bir organa (dile) bırakılması söz konusu olamaz.<sup>52</sup>

Mâtürîdî, bu durumda olanların imanlarının geçerli olmayışı ile ilgili olarak başka bir ihtimalden daha söz eder ki bu ihtimal çalışma konumuz açısından önemlidir. Ona göre Firavun'un boğulma anı azabın gerçekleşme anıdır. Dolayısıyla Firavun'un ağzından çıkan "أمنت/inandım" sözü kalbinin derinliklerinden gelen ve bilgiye dayanan bir söz değildir. Dilinin ucuyla söylenmiş yüzeysel bir sözdür. Bu tür kimseler bu sıkışık zamanda duyu âleminden duyu ötesi âleme delil getiremezler.<sup>53</sup> Bu bakımdan burada Mâtürîdî'nin üzerinde durduğu husus, iman gerçekleşmesinde insanın irade alanına düşen kısmın ihmal edilmemesinin gerekliliğidir. Zira insan, kalbin marifeti olmadan dilinden dökülen sözlerle iman

<sup>48</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 6: 81.

<sup>49</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 608; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 493.

<sup>50</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 4: 136.

<sup>51</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 460; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 368.

<sup>52</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 608; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 493.

<sup>53</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 4: 329.

etmiş olmaz. Çünkü En'âm suresinin 158. ayetinde belirtilen meleklerin, Allah'ın veya bazı ayetlerinin gelmesi demek, genel anlamda ilahi cezanın ve azabın gerçekleşmesinin kesinleşmesi anlamına yorumlanmıştır.<sup>54</sup> Mâtürîdî'nin burada "şâhid" olarak gördüğü, ilahi cezanın ve azabın gerçekleşmesinin kesinleşmesidir. Bu durumda imanın oluşumu gerçekleşmez. Zira iman, gayba inanmayı gerektirmektedir. Oysaki ilahi ceza ve azap Allah'ın vâidi olarak "gâib" pozisyonunda idi. Peygamberin gelip onu haber vermiş olması "şâhid" görevi yaptı. Oysaki ilahi cezanın ve azabın gerçekleşmesinin kesinleşmiş olması "gâib"i gâib pozisyonundan çıkardı ve azabı hak edenler için şâhid pozisyonuna dönüştürdü. Bu durumda insanların şâhede inanması söz konusu olamaz. Zira iman gayb alanına aittir. Şâhid bilgi ve müşahede alanına aittir ve zaten müşahede yoluyla bilinmekte olmalıdır. Başka bir deyişle azabın gerçekleşmesinin kesinleşmesi, azabı "gayb" olan iman alanından çıkarmış, tecrübe alanı olan "şâhid" pozisyonuna getirmiştir. Bu durumda gerçekleşecek olan iman değil, müşahededir.<sup>55</sup>

Mâtürîdî'ye göre iman etmenin sonunda elde edilen şey gaybdır. Yani iman eden kişinin ödülü olan âhiret yurdu gayb alanıdır. Gayb alanındaki değere, itibara ve mükâfata kavuşmak için şehâdet âleminde/bu dünyada iman etmek gerekir. Mâtürîdî, tam da bu noktada bahse konu ettiğimiz yorumlama biçimiyle ilgili bir tespitte bulunur. Der ki: "Duyulur alana dayanarak (*şâhid*) duyular ötesini (*gâib*) idrak etmek zor bir iştir."<sup>56</sup> Mâtürîdî'ye göre bu durum ancak Allah'ın lütfuyla elde edilebilir. Ancak Mâtürîdî'nin açıklamalarından anlıyoruz ki Allah'ın bu konudaki lütfu zorunlu değildir ve yine kulun tercihine bağlıdır. Zira o, sonraki satırlarda kâfirlerin dünyayı ve onun nimetlerini ahirete tercih ettiklerinden dolayı Allah'ın lütfu onlar için gerçekleşmediğini belirtmektedir.<sup>57</sup>

## 6. Metodun Yanlış Kullanımı

### 6.1. Kelâmcıların Metoda Yapılan Eleştiriler

Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet kelâmcılarınca sık sık kullanıldığını belirttiğimiz bu metodun yine kelâmcılarınca ve filozoflarınca<sup>58</sup> çeşitli açılardan eleştirildiğini görmekteyiz. Bâkılânî'nin şâhid ve gâibi illet yoluyla birleştirmesine ilave olarak Cüveynî (ö. 478/1085) hakikat, şart ve delil gibi başka birleştirme yollarını da dâhil eder ve hiçbirinin aslının olmadığını iddia ederek metodu eleştirir.<sup>59</sup> Ona göre

<sup>54</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlî's-sünne*, 4: 326-328.

<sup>55</sup> Burada mucizeyi müşahedenin de imana engel teşkil edebileceği akla gelebilir. Ancak ayette âhirette Allah'ın cezâ emrinin gerçekleşmesinden söz edilmektedir. Yani sınav bitmiş, her şey açığa çıkmıştır. Oysaki mucizede her ne kadar olağanüstü bir durum müşâhede edilse de bu durumun istidlâl yoluyla kabulü ve kişiyi imâna götürmesi beklenmektedir. Nitekim kendisine her mucize gösterilenin inandığı söylenemez.

<sup>56</sup> ادراك الغائب بالشاهد أمر عسير

<sup>57</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlî's-sünne*, 2: 456.

<sup>58</sup> Fârâbî'nin metotla ilgili eleştirileri için bkz. Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantiki Yapısı-İlk Dönem Sinni Kelam Örneği*- 237-252.

<sup>59</sup> İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, nşr. Abdülazîm ed-Dîb, (Devha: Câmiatu Katar, 1399/1978), 1: 129-31.



kısmen kullanılabilir sebr ve taksim dışındaki delillendirmeler geçersizdir.<sup>60</sup> Metodun Cüveynî tarafından, özellikle şahid ile gâib arasındaki illet birliğine yönelik olarak -Eşârîler'in fiillerde illet aranmayacağına dair ilkeleri esas alınarak-yapılan eleştirisi, Eş'arî ve Bâkullânî'nin bu ilkeye rağmen metodu niçin kullandığı sorusunu akla getirmektedir. Türker'in de değindiği gibi sorun metodun formunda değil belki de metafizik alanla ilgili çıkarım potansiyeli ile ilgilidir.<sup>61</sup> Nitekim asıl ve fer' tartışmalarında da aynı durum söz konusudur.

Öte yandan Cüveynî'nin itirazlarını kadîm ve hâdis bilgi örneğinden temellendirdiğine dikkat çeken Türker, Cüveynî'nin kadîm bilgiyle hâdis bilginin hakikatının aynı olduğunu kabul etmediğine, böylece bu örnek üzerinden metodun işleyişini eleştirdiğine dikkat çekmektedir.<sup>62</sup>

Cüveynî'nin metotla ilgili endişeleri başka kelâmcılarca da paylaşılmış, yine örnekler üzerinden metodun bilgi üretme değeri eleştirilmiştir. Söz gelimi Mu'tezile'nin, metodu insan fiilleri için kullanması dikkate alınarak<sup>63</sup> Allah'ın fiilleri için de kullanılması durumunda antropomorfizme götürebileceği endişesi ortaya atılmıştır.

Îcî (ö. 756/1355) de gâibin şahide kıyasını zayıf görür. Ona göre bu kıyas, fikhî kıyas gibi değildir. Burada duyularla algılanamadığından dolayı Allah'a gâib ismi verilmektedir. Makîs ve makîs aleyh arasındaki müşterekliğin ispatı konusunda tereddütler bulunduğundan bu tür bir kıyas zayıftır.<sup>64</sup> Ayrıca ona göre benzer nedenlerden dolayı bu kıyas metodunun Allah'ın sıfatlarının ispatı konusunda kullanılması da zayıf görünmektedir.<sup>65</sup>

Lâmişî, Mu'tezile'nin aslah görüşünü bu metotla ispatlamaya çalışmasına karşı çıkar. Ona göre bu konuda şahidin gâibe delil getirilmesi doğru sonuç vermez. Çünkü şehâdet âleminde herhangi biri, gücü yettiği halde kölesinin birinin namusuna göz diktiğini görüp engellemezse sefih sayılır ve ona hakîm vasfı verilmez. Bu durum gâib için böyle değildir. Çünkü şehâdet âleminde hakîm düşmanın dostluğuna muhtaçtır. Dostlarının çokluğuyla galip gelebileceği gibi düşmanlarının çokluğu yüzünden zarar da görebilir. Gâib için durum bunun tersidir. Allah ne dostlarının çokluğuyla güçlenir ne de düşmanlarının bolluğuyla zarar görür. Bunun için bu tür istidlâlden uzak durmak gerekir.<sup>66</sup> Lâmişî'nin eleştirisinde ontolojik farklılıktan dolayı şehâdet âleminde olayların gerçekleşme durumunun gayb alanındakiyle mukayese edilemeyeceğinin temel alındığı

<sup>60</sup> Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhidle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve el-Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", 11-12.

<sup>61</sup> Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhidle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve el-Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", 13.

<sup>62</sup> Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhidle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve el-Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", 14.

<sup>63</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 102.

<sup>64</sup> Adûduddîn Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî, *el-Mevâkıf*, nşr. Abdurrahman Umeyre, (Beyrut 1997), 1: 190.

<sup>65</sup> Îcî, *el-Mevâkıf*, 3: 67-69.

<sup>66</sup> Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî, *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, thk. Abdulmecid Türkî, (Beyrut: 1995) 119; Karagöz, *Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlâl (Hulviyyât Örneği)*, 132.

görülmektedir. Dolayısıyla Lâmişî'nin eleştirisinin Mu'tezile'nin bu metodu, aslah görüşünü ispatlamada kullanmasıyla sınırlı olduğunu söylemek gerekir.

## 6.2. Mâtürîdî'nin Metodu Yanlış Kullananlara Yönelik Eleştirileri

Mâtürîdî'nin gerek Allah'ın bilinmesi gerekse imanla ilgili diğer konuların aydınlatılmasında istidlâlî vazgeçilmez gördüğü bir gerçektir. Ancak genel anlamda istidlâlî bilgi elde etme zor bir süreçtir ve her kişinin yapabileceği bir şey değildir. Soyut düşünme yeteneği olmayan, sınırlı algıya sahip insanlar istidlâlî metodunu kullanamazlar. Mâtürîdî bunu Hz. Musa'ya verilen mucizelerin aklî değil hissî oluşuyla ilişkilendirerek açıklar. Hz. Musa'nın muhatapları, soyut düşünme ve algılama konusunda yeteneksiz olduklarından onlara somut mucizeler gösterilmişti. Onlar bu mucizeleri bile kavramaktan aciz kaldıklarından onlara aklî/istidlâlî mucize göstermek anlamsız olurdu. Mâtürîdî, kavminin kendisini alaya aldığı Hz. Musa'nın onları "câhil" olarak nitelemesini ve câhillerden Allah'a sığınmasını onların istidlâlî bilgiyi kavrayamayacak kadar düşük düzeyde kaldıklarına delil olarak getirmektedir.<sup>67</sup>

Mâtürîdî, istidlâlî özel bir kullanımı olan "şâhidin gâibe delil getirilmesi" metodunu kullanmanın da zorluğuna işaret eder. Bu metodu kullanırken "şâhid" ve "gâib"e yüklenen anlamlar iyi belirlenmezse elde edilen bilgi güvenilir olamaz. Bu duruma dikkat çekmek için Mâtürîdî, kimi filozofların duyulur âlemi temel alarak ulvî ve süflî âleme yönelik çıkarımlarında yaptıkları hataları örnek gösterir ve bu metodun kullanımının zorluğuna işaret eder.<sup>68</sup> İşte Kur'an'ın verdiği duyulur âleme dair bilgilerden duyular ötesine yönelik çıkarımlarda da benzer zorlukların ve hataların bulunması söz konusu olabilir.

Bu tutuma bağlı olarak Mâtürîdî, şâhidin gâibe her zaman ve şartta delil oluşturacağını savunmaz. O, duyulur âlemde bir fiili gerçekleştirecek organ bulunduğu halde fiilin gerçekleşmeyebileceğini söyler ve bu duruma kulak ve duymayı örnek gösterir. Ona göre duyulur âlemde kulak olmasına rağmen bazen duyma eylemi gerçekleşmeyebilir. Diğer duyular da buna benzer; şu hâlde bu konuda birlik ve kesinlik mevcut değildir.<sup>69</sup> Bu bakımdan o, bu delillendirme metodunun her zaman işe yaramayacağını göstermiş olmaktadır.

Mâtürîdî'nin metodun kullanımıyla ilgili itirazlarını üç ana başlıkta değerlendirmek mümkündür:

### 6.2.1 Duyulur Alanda Karşılığının Olmaması

Mâtürîdî'ye göre istidlâlî önemli türlerinden biri olan *el-istidlâlü bi's-şâhid ale'l-gâibi* kullanabilmek için duyulur âleme dair bilginin bulunması gerekir. Zira bilgisine ulaşılmak istenen duyular ötesi âleme duyulur âlemden delil getirilmektedir. O, bu kanaatini Menâniyye'nin nur ve zulmetin her birisinin kırmızılık, beyazlık, sarılık, siyahlık, yeşillik olmak üzere beş cinsinin olduğuna

<sup>67</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 2: 244; Karagöz, "İstidlâlî İşlev Alanları", 252.

<sup>68</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 6: 556.

<sup>69</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 247; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 203.

dair iddialarını<sup>70</sup> değerlendirdiği sırada açıklar. Ona göre onlar, nur ve zulmetin bütün parçalarını bilmedikleri halde bahsi geçen beş cinsten fazla bir şeyin bulunmadığına dair iddialarını *el-istidlâlü bi's-şâhid ale'l-gâib* metoduna dayanarak açıklayamazlar. Zira onlar, bu durumu duyulur âlemde gözlememişlerdir.<sup>71</sup>

Mâtürîdî'nin buradaki savunusu, genel anlamda tümünden gelim metodunun açmazıyla ilgilidir. Başka bir deyişle tümünden gelimin bilgi üretmedeki zaafıyla ilgilidir. Zira tümünden gelimde bütün unsurlar denenmeden sonuca ulaşıldığından, sonuç önermesinin kesin bilgi ifade etmediği savunulmaktadır. Mâtürîdî de Menâniyye'nin nur ve zulmetten her birinin beş cinsinin olduğuna dair iddialarının duyulur âlemde kendilerince bile gözlemlenmediğini söylemekte, duyulur âlemde karşılığı olmayan bir şeyin bu metotla delillendirilemeyeceğini savunmaktadır. Menâniyye'nin duyulur âlemde gözlemediği bir hususa dayanarak duyular ötesine yönelik istidlâlde bulunması Mâtürîdî tarafından kabul edilmemektedir.

Burada “şâhid” konumunda nur ve zulmetten her birinin kırmızılık, beyazlık, sarılık, siyahlık, yeşillik olmak üzere beş cinsinin olduğuna, “gâib” konumunda ise Menâniyye'nin, nur ve zulmetin her birinin beş cinsten fazla bir şeyin bulunmadığına dair iddiaları bulunmaktadır. Nur ve zulmetin bütün özelliklerini değerlendirdikten sonra bu yargıya varmak gerekirdi. Oysaki başta iddia sahipleri olmak üzere insanlık, nur ve zulmete ait bu özelliklerin beşle sınırlı olduğu, beşten fazla veya az olduğu hususunda bir tecrübeye sahip değildir. Dolayısıyla tecrübesine sahip olmadığımız bir alandan hareket ederek yine tecrübesine sahip olmadığımız bir alana, başka bir deyişle duyular alanımız ötesine yönelik istidlâlde bulunmak sonuçsuz kalacaktır ve buna dayanarak üretilen bilginin bir değeri olmayacaktır.

Mâtürîdî'nin duyular ötesine istidlâlde bulunabilmek için duyulur alandan delil getirilmesi gerektiğine dair itirazını başka bir örnekte daha görmekteyiz. Allah'a cisim denilip denilemeyeceğini tartışan Mâtürîdî'ye göre duyulur âlemde “cisim” kavramı; yönleri, sınırları olan üç boyutlu varlıklar için kullanılır. Bu özellikler ise yaratılmışlık göstergeleri olduğundan cisim kelimesinin Allah hakkında kullanılması mümkün değildir. Daha doğrusu cismin yaratılmışlık özelliklerini koruyarak Allah'a cisim denilmesi mümkün değildir. Cismin yaratılmışlık özelliklerinden arındırılarak Allah'a cisim denilirse bu sefer de istidlâl yoluyla anlama imkânı ortadan kalkar.<sup>72</sup> Çünkü istidlâl, ancak benzer özellikler yoluyla çıkarımda bulunmayı ifade eder. Dolayısıyla şehâdet âleminde karşılığı olmayan veya bilgisi bulunmayan bir şeyin bilgisine istidlâl ile ulaşılamaz, denebilir. Mâtürîdî'nin buradaki itirazı “cisim” kavramını “yönleri, sınırları olan üç boyutlu varlık” olarak tanımladıktan sonra aynı kavramı Allah için kullanmanın imkânsızlığıdır.

<sup>70</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 239; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 196.

<sup>71</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 247; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 202.

<sup>72</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 62; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 52.

Bu noktada onun düşüncesinde iki ihtimalin olduğu ortaya çıkmaktadır. Birincisi cismin bu tanımında yaratılmışlık özellikleri vardır ve bu özellikler, cisim kavramını Allah hakkında kullanmaya engeldir. İkinci olarak "cisim" kavramını yaratılmışlık özelliklerinden arındırarak Allah hakkında kullanma durumu söz konusu ise bu durumda da sonuç alınamaz. Zira cisim, duyulur âlemde ancak yaratılmışlık özellikleri korunarak tanımlanabilir. Yani bu özellikleri ondan soyutlarsak duyulur âlemde bir karşılığı kalmaz. Böylece duyulur âlemde karşılığı olmayan, yaratılmışlık özelliklerinden soyutlanan cisim kavramı, "şâhid" konumuna getirilemez ve "gayb" konumundaki Allah'a isim olarak verilemez.

Duyulur alandan duyu ötesine istidlâlde bulunarak Allah'a cisim denilemeyeceği sonucuna ulaşan Mâtürîdî, Allah'a cisim denilip denilemeyeceğine en iyi "doğru haber"le ulaşılabileceğini savunur. Ancak Mâtürîdî'nin deyimiyle O'ndan (Allah'tan) veya O'nun sözünü nas kabul etmeye izin verdiği birinden (peygamberden) böyle bir nakil gelmemiştir. Dolayısıyla "doğru haber" yoluyla da Allah'a cisim denilemez.<sup>73</sup>

Mâtürîdî, Mu'tezile'nin istitâat anlayışını eleştirirken duyulur âlemde karşılığı, bilinirliği olmayan bir durumun duyular ötesine delil teşkil edemeyeceği iddiasını sürdürür. Mâtürîdî, Mu'tezile'nin, istitâatin fiilden önce olduğu iddiasını onların kendi düşüncelerinden hareket ederek çürütmeye çalışır. Mu'tezile'nin iddiasına göre kudret fiilden öncedir ve bu durumda kudretin mevcut olmasına rağmen fiilin bulunmayışı mümkündür. O halde bunun tersi yani fiilin oluşmasına rağmen kudretin bulunmayışının da mümkün olması gerekir. Sonuç olarak da kudretsiz bir fiilin olabileceği ortaya çıkar. Hâlbuki Mu'tezile, Allah'ın kâdir olduğunu ispatlarken duyulur âlemde kudrete sahip olanların bu kudrete dayanarak fiil meydana getirdiğini savunarak bir istidlâlde bulunmuşlardı.<sup>74</sup> Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile bu konuda çelişki içindedir. Zira bir yandan Allah'ın kâdir oluşunu ilahi fiille açıklarken diğer yandan kulun fiillerinde, fiilden önce bulunduğu varsayılan ama fiil üretmeyen bir kudretin varlığını savunmaktadır.

Mâtürîdî, "duyulur âlemde kudrete sahip olanların fiil işledikleri" gerçeğini temel almaktadır. Mu'tezile kudret sıfatını bu önermeyle ispat etmişti. İşte Mâtürîdî, Mu'tezile'nin ilâhî kudreti ispat ederken kullandığı duyulur âlemde "kudret varsa fiil de vardır" önermesini "şâhid" olarak almaktadır. Oysaki Mu'tezile'nin kudretin fiilden önce var olduğu iddiası bu önermeyle çelişmektedir. Zira bu iddia kudretsiz bir fiilin meydana gelebileceği sonucu doğurmaktadır. Oysaki şehâdet âleminde böyle bir şey olmaz. Böylece bu konuda şâhidin gâibe delâleti anlamındaki bir istidlâlden söz edilemez.<sup>75</sup>

### 6.2.2 Asıl/Fer' ve Misl/Nazîr Anlamları

Mâtürîdî, Bakara suresinin 269. ayetindeki hikmet kavramını açıklarken bazılarının bu kavramı "fıkıh" olarak anladıklarını nakleder. Onlara göre fıkıh bir şeyi

<sup>73</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 62; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 52.

<sup>74</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 419; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 335.

<sup>75</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 419; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 335. Karagöz, "Mâtürîdî de İstidlâlin İşlev Alanları", 252.

benzerine delâlet eden anlam derinliğiyle bilmek demektir. Bu anlamda hikmet sayesinde şâhid yoluyla gâibin, anlamı açık olan sayesinde kapalı olanın, asıl yoluyla fer'in bilgisine ulaşılır.<sup>76</sup>

Mâtürîdî, hikmetin fıkıh olarak tanımlanmasına itiraz etmemektedir. Ancak konumuz açısından burada bizi ilgilendiren kısım, Mâtürîdî'nin hikmete hem şâhid yoluyla gâibin hem de asıl yoluyla fer'in bilgisine ulaşma potansiyeli tanımı olmasıdır. Diğer yandan Mâtürîdî'nin kıyas tanımındaki hassasiyet dikkate alındığında hikmete yüklediği anlamların ancak "bazı kayıtlarla" geçerli olduğu sonucuna ulaşmamız mümkündür. Öncelikle Mâtürîdî'nin kıyas tanımını Abdülaziz Buhârî'den verelim: Mâtürîdî'ye göre kıyas, "İki mezkûrdan birinin hükmünün mislini ortak illete dayanarak ötekinde göstermektir."<sup>77</sup> Abdülaziz Buhârî, tanımdaki kavramların özenle seçildiğine dikkat çeker. "İbâne/izhâr etmek" lafzı, kıyasın işlevinin önceden var olmayan bir hükmü ilk kez ortaya çıkarması anlamına geldiği için (*isbât*) değil; aslında var olan gizli bir hükmü ortaya çıkarmak (*izhâr*) olduğunu vurgulamak için seçilmiştir. Yani kıyas hükmü koymaz (*müsbît*), var olan hükmü ortaya çıkarır (*muzhir*). Hükmü Allah koymuştur. "Hükmün misli" ve "illetin misli" lafızları, sıfatların asıldan fer'e intikalini gerekli kılması durumundan kaçınmak için seçilmiştir. Çünkü sıfatların fer'de ancak misilleri olabilir. "İki mezkûr" ifadesinin seçilmesi ise kıyaslanacak şeylerin hem mevcudu hem ma'dûmu içerebileceğini anlatmaya yöneliktir.<sup>78</sup>

Hikmetin fıkıh olarak anlaşılmasında gerek hükmün misli gerekse asıl ve fer' açısından olsun sıfatların veya hükmün mislini değil, kendisinin asıldan fer'e intikalini engelleyecek şekilde olması kaydı bulunmaktadır. Bu hassasiyet, Mâtürîdî'nin hem fikhî kıyasın ürettiği bilginin değeri, hem de şâhidin gâibe delâleti yoluyla elde edilen bilginin niteliğini konumlandırması açısından son derece önemlidir. Buna göre fikhî kıyas, Şârî Teâlâ gibi hüküm koymaz. O'nun asıldaki hükmünün mislini fer'e intikal ettirir. "Müsbît değil muzhirdir" açıklaması bunun içindir. Asıldaki sıfatların fer'e intikali de söz konusu değildir. Çünkü asıl ve fer' aynı olmayıp ancak misl veya nazîr olabilir.

Görüldüğü üzere Mâtürîdî, fikhî kıyası tanımlarken kavramları özenle seçmekte, yanlış anlaşılmanın önüne geçmeye çalışmaktadır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi her ne kadar Mâtürîdî buradaki hikmetle fikhın aynı anlama geldiğine dair tanıma karşı çıkmaya da "şâhid" ve "gâib"den neyin kastedildiği ile ilgili hassasiyetleri devam etmektedir. Mâtürîdî'ye göre bazı durumlarda şâhide dayanarak gâibin bilinmesi söz konusu olamaz. Çünkü kimi zaman "şâhid", benzerine (misil) değil, şâhidin sebebine işaret eder. Bu konuda Mâtürîdî, yazı örneğini verir. Ona göre

<sup>76</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 2: 262; Mâtürîdî'nin konuyla ilgili bazı tanımlamaları ile ilgili olarak bkz. Ali Duman, "İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an'ında Akıl Yürütmeyle İlgili Kavramlar – Fıkıh, İstidlâl, Kıyas", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2014; 5(1): 116-103.

<sup>77</sup> "إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته في الآخر" Bkz. Abdülaziz b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1997), 3: 397.

<sup>78</sup> Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 3: 397; Kıyas tanımlarında müsavât, takdir, tesbih, bezl, haml, ibâne, ta'diye, isbât gibi kelimelerin kullanımı ile ilgili bkz. Abdülâlî Muhammed b. Nizâmeddin el-Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût bi-şerhi Müsellemi's-sübût*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002), 2: 297-298.

yazı, sadece onu yazanın varlığına delildir. Yazı, kendisinin keyfiyetine veya benzerine (misl) kılavuzluk etmez. Çünkü yazıyı melek, insan veya cin vs. yazmış olabilir. Dolayısıyla yazı sadece herhangi bir yazana kılavuzluk eder.<sup>79</sup>

İşte bundan dolayı Mâtürîdî'ye göre âlemin kâdeminin duyulur âlemin duyular ötesi âleme delâleti yoluyla ispatı mümkün değildir. Yani duyulur âlemi asıl kabul edip asıl yoluyla fer'in yani hâlihazırdaki (iddia sahiplerinin dönemindeki) âlemin ispatı yapılamaz. Zira Mâtürîdî'ye göre bu iddia gerçeğin tersine çevrilmesidir. Onlara göre mevcut/hâlihazırdaki âlem, asıl/şâhid olmakta; geçmiş anlardaki âlem ise fer' olmaktadır. Fer', asıldan farklı olamayacağına göre bundan sonraki âlem de mevcut âlemin benzeri olarak devam edecek; böylece âlem ezeli ve ebedî olacaktır. Bir şey benzerine kıyasla bilinebilir. Dolayısıyla mevcut âlem/şâhid misline delâlet eder. Oysa Mâtürîdî'ye göre burada kullanılan istidlâlde "bir şeyin misline işaret etme" durumu yanlıştır. Çünkü bu kıyasta iddia sahiplerinin fer' saydıkları kadîm varken; istidlâl konu olan ve iddia sahiplerinin asıl/şâhid saydıkları hâlihazırdaki âlem yoktu. Dolayısıyla kadîm âlemi mevcut âleme fer' yapmak doğru değildir. Tam aksine şu an var olduğundan dolayı "asıl" olmayı hak eden, hâlihazırdaki âlemdir. Sonra, duyulur âlemde başkası sayesinde var olan bir şeyin o başka şeyden farklı olduğunu akıl yürüterek müşahede etmekteyiz. Nitekim bina, yazı her türlü fiil ve söz, bunların varlık sebebi olan faillerden başkadır.<sup>80</sup>

Mâtürîdî'nin eleştirisine konu olan kadîm âlem savunucuları, bu metodu kendi formunda değil de fikhî kıyas formunda kullanmışlar, sonuçta benzeşmeden yola çıkarak tabiatın da kadîm olduğuna hükmetmişlerdir. Hâlbuki Mâtürîdî gibi kelâmcıların bu delili kullanmaktan maksatları, âlemin sonradan yaratılmış olduğunu ve âlemi yaratanın Allah olduğunu ispatlamaktır. Bunun için Mâtürîdî'nin anlayışına göre bu duyulur âlem, duyulur başka bir âleme değil; duyular ötesine yani Allah'ın varlığına işaret etmektedir.<sup>81</sup>

Mâtürîdî, bu duruma bir istisna getirmektedir. Ona göre şayet duyularla algılanan nesnenin keyfiyeti bilinebiliyorsa ve bu nesnenin keyfiyetinin duyular ötesindeki varlıkta da bulunduğu haber veriliyorsa bunun duyular âlemindeki nesnenin misli olduğu anlaşılır.<sup>82</sup> Anlayabildiğimiz kadarıyla Mâtürîdî, şâhidin gâibe misl yoluyla delâleti için iki temel şart öngörmektedir. Bunlardan biri şâhidin keyfiyetinin bilinmesi, ikincisi ise bu keyfiyetin gâibde de bulunduğu haber verilmesidir. Mâtürîdî buradaki haberin niteliğinden bahsetmez. Ancak onun görüşleri çerçevesinde düşünüldüğünde haberden kastı, *Kitâbü't-Tevhîd*'in başında bilgi kaynağı olarak zikrettiği "haber-i sâdık" yani vahiy bilgisi olmalıdır. Bu şekilde Mâtürîdî, şâhidin gâibe delâleti yoluyla elde edilecek misl bilgisinin şartlarından

<sup>79</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 49; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 41.

<sup>80</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 48; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 40-41. Benzer bir eleştiri Eş'arî tarafından da dile getirilmektedir. Eş'arî'ye göre şâhiddeki herhangi bir şey, kendi denginin (misl) gâibde bulunduğu değil, şâhidde bileşik olanın gâibde birleştirilene, biçimlinin biçimlendirene işaret etmektedir. Türker, "Bir Tümdengelimi Olarak Şâhidle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve el-Cüveynî'nin Bu Yönteme Yöneltiği Eleştiriler", 7.

<sup>81</sup> Karagöz, *Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlâl (Hulviyyât Örneği)*, 133-134.

<sup>82</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 48; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 40.

biri olarak vahiy bilgisini gördüğü söylenebilir. Başka bir deyişle şâhidde duyularla keyfiyeti bilinen nesnenin gâibdekinin keyfiyetine delâlet edebilmesi için “haber” yoluyla bildirilmesi gerekir. Böylece şâhid, gâibe misl yoluyla delâlet edebilir.

### 6.2.3 Konunun İstidlâl Alanına Girmemesi

Mâtürîdî, imanın oluşumunda önceliği duyulara veya doğru habere değil istidlâle vermiş olmasına rağmen rü’yetullah konusunda istidlâlî geri planda bırakmıştır. Ona göre bütün âlimler âhirette Allah’ın tereddüde meydan vermeyecek biçimde bilineceği hususunda ittifak halindedirler. Ancak bu bilgi istidlâle değil, müşâhedeye ve duyular yoluyla oluşan iyana<sup>83</sup> dayanacaktır. Zira ona göre rü’yette istidlâl geçerli değildir.<sup>84</sup> Allah dünyada zaten istidlâlle bilinir, âhirette de istidlâlle bilinecekse bunun bir anlamı kalmaz. O bakımdan rü’yet müşâhede bilgisini yani duyulara dayalı bilgiyi gerektirmektedir ve dünyada istidlâlle bilinen Allah’ın âhirette de rü’yetle bilinmesinin gerekliliği ortaya çıkmıştır. Mâtürîdî, Allah’ın istidlâlle bilinmesi yönteminde inkârcı ile mümin eşit durumda olduğundan hareketle duyular alanı olan bu dünyada Allah’ın istidlâl yoluyla bilinmesi için öncesinde iman gerekmediğini savunur. Oysaki rü’yetle müjdelene mümine has olan bir husustur ve Allah, rü’yetullahı müminlere müjdelemiştir. Görme kavramı, bilme olarak yorumlandığı takdirde bu durum ortadan kalkar.<sup>85</sup> O, bu bilginin istidlâlî değil, müşâhede alanının bilgisi olacağına ısrarlıdır. Zira nasıl ki müşâhede ile oluşan bilginin istidlâlî bilgi olması mümkün değilse istidlâlî bilginin de müşâhede bilgisi gibi olması mümkün değildir.<sup>86</sup>

## Sonuç

İnsanların duyu alanlarına giren nesne, durum, olay ve benzerlerini duyu ötesinin anlaşılması, bilinmesi veya oraya yönelik delil olarak kullanılması metodu hem genel anlamda kelâm geleneğinde hem de Ehl-i Sünnet ve Mu’tezile âlimlerince yaygın olarak kullanılmıştır.

Bu metotta duyu alanına girenler “şâhid”, duyu ötesi ise “gâib” olarak isimlendirilmiştir. Şâhid ve gâibe yüklenen anlamlar farklılık arz etmiş ve bu farklılığa göre metodun ürettiği bilginin veya bu metoda dayanarak yapılan delillendirmenin güvenilirliği tartışılmıştır. Aslında görme duyusuyla diğer duyuların aynı kapsamda yer almalarına rağmen metodun isimlendirilmesinde “şâhid” kavramının görmeye ilişkisi ve diğer bütün duyuları kapsayacak şekilde duyu alanına giren durumlar için kullanılması dikkatlerden kaçmamalıdır. Yani “şâhid” kavramı öncelikle görme duyusuyla ilişkili olmakla birlikte diğer duyularla elde edilen tecrübeyi de ifade etmektedir.

<sup>83</sup> Mâtürîdî’nin iyandan kastı duyular yoluyla elde edilen bilgidir ki bu da idrak anlamındadır. Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 12; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, 10.

<sup>84</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 125; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, 102.

<sup>85</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 126; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, 103.

<sup>86</sup> Karagöz, “İstidlâlî İşlev Alanları”, 250.

Şahsi tecrübe, şâhid olarak kullanılan delillerden birisidir. Bireysel anlamda bir şeyi görmüşsek veya diğer duyularla tecrübe etmişsek bu şey şâhid, aksi halde gâibdir. Bir kimsenin şahsen görmediği veya duyularıyla kavramadığı bir durum, o kimse için gâib olurken, tecrübesini yaşayanlara göre şâhid olabilmektedir. Bu bağlamda gençlere göre yaşlıların tecrübesinin fazla olması yaşlıların şahsi tecrübeyi gençlerden daha fazla delil olarak kullanmaları söz konusudur. Bu durum daha çok şâhidin bilgisine ulaşmanın zamanla ilişkisini ifade etmektedir. Yani yaşlı, gence göre daha fazla yaşadığı için onun şâhid olarak tecrübesine sahip olduğu durumlar fazla iken genç henüz o tecrübeleri yaşamamıştır. Metodun mekân boyutu ise delillendirme yapacak kişinin konumu ile ilgilidir. Söz gelimi dağın ötesindeki birisi için dağın bu tarafı gâib iken bulunduğu taraf şâhid pozisyonundadır.

Şahsi tecrübelerin bir araya gelmesiyle oluşan insanlık tecrübesi de şâhid olarak kullanılmaktadır. Kelâmcıların metotla ilgili bazı delillendirmelerinde bu duruma rastlanmaktadır. Biz tecrübe etmesek de genel anlamda insanlığın tecrübesine sahip olduğu şeyler şâhid, diğerleri gâibdir. Bunu da zaman ve mekân açısından değerlendirmek mümkündür. Metodu kullanan kişinin yaşadığı mekândan farklı bir yerde ve önceki zamanlarda elde edilen tecrübe, bir insanlık tecrübesi olarak şâhid pozisyonunda metoda zemin teşkil edebilir.

Şâhid ve gâibin ontolojik boyut farklılığı, metoda yapılan eleştirilerin merkezinde yer alan bir durumdur. Aynı zamanda ve mekânda olmakla birlikte ontolojik farklılık gâib ve şâhid ayrımını belirlemektedir. Mesela ânı ve mekânı paylaştığımız cinler bizim için gâib iken insanlar şâhid konumundadır. Bu bağlamda fizik ve metafizik kavramları da etkin bir kullanıma sahiptir. Dünyadaki durumların ve insanlara ait vasıfların ve Allah'a, sıfatlarına veya âhiret hallerine şâhid olarak getirilmesi, şâhid ve gâibin ontolojik farklılığına örnek delillendirmelerdendir. Kelâmcıların metoda yapılan eleştirilerin de daha çok ontolojik içerikli delillendirmelere yönelik olduğu söylenebilir. Bu bağlamda bazen metoda olan ihtiyaç zorunluluk olarak görülürken kimi zaman da metodun ürettiği bilginin yetersizliği ve zayıflığı ortaya konmuş ve metot eleştirilmiştir.

İstidlâlin özel bir uygulama biçimi olan bahse konu metodu sık kullanan Mâtürîdî, bu metodu kullanmanın zorunluluğuna işaret ettiği gibi metodun yanlış kullanımlarına da karşı çıkmaktadır. Özellikle fikhî kıyas gibi kullanımı, Mâtürîdî'nin kabul edebileceği bir şey değildir. Bu durumu Menâniyye'nin kadim âlem tasavvurunu delillendirmek için mevcut âlemi, kendisinin öncesindeki âleme delil getirmesine yaptığı itirazda açıkça görmek mümkündür. Oysaki Mâtürîdî'nin düşüncesinde mevcut âlem ancak kendisini var edenin varlığına delil teşkil edebilir.

Mâtürîdî'nin düşüncesinde şâhidin gâibe delil getirilmesi aslında duyu organlarından gelen bilginin duyular ötesine yönelik çıkarımlarda temel oluşturması anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle bu metot, duyu ve akıl iletişimi tabanlı işlemektedir. Yani duyu verisinin akıl tarafından işlenmesi sonucunda akıl, tecrübe alanından tecrübe ötesine sıçrama yapmaktadır. İşte bu



noktada iletişimin sağlıklı kurulması önemlidir. Zira şâhid ve gâibin yanlış konumlandırılması, iletişim hatasına neden olmakta ve metot, doğru bilgi üretmemektedir. Mâtürîdî, istidlâlin duyulur alanda karşılığının olmaması, asıl ve fer'in yer değiştirmesi şeklindeki yanlış kullanımı, konunun istidlâl alanına girmemesi gibi durumlarda bahse konu metodu kullananlara yönelik eleştirileri bu nedenden olsa gerektir.

Bununla birlikte duyu ötesine yönelik anlama ve anlamlandırma çabalarımızda şâhid ve gâibe delâleti önemli bir yer tutmaktadır. Şâhidin gâibe teşbihi nihaî sonuç vermese de tevhîde ulaşmanın en azından başlangıcı yine de teşbih olmaktadır. Önemli olan, şâhid ve gâib arasındaki bağlantının (teşbih, illet, sebep vs.) doğru kurulmasıdır. Bu da istidlâlin zorluğunu ve ehil akıllarca uygulanması gerektiğini göstermektedir.

### Kaynakça

Abdünnâfi Efendi. *Mizân-u Şerh-i Mütercim-i Burhan*. İstanbul: Âmire Matbaası, 1297.

Altıntaş, Ramazan. "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri". *Kelâm'da Bilgi Problemi*. Bursa: 2003.

Altıntaş, Ramazan. "Delil ve Delillendirme Yöntemleri". *Kelam El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Apaydın, H. Yunus. "Kıyas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XXV: 529-539, Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Bâkılânî, Ebû Bekr. *Kitâbü't-Temhîd*. Thk. Şeyh İmâdüddin Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.

Buhârî, Abdülaziz b. Muhammed. Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*. Nşr. Abdülazîm ed-Dîb. Devha: Câmîatu Katar, 1399/1978.

Debûsî, Ebû Zeyd. *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*. Thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis. Beyrut: 1421/2001.

Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlin Mantiki Yapısı-İlk Dönem Sünni Kelam Örneği*. İstanbul: İSAM, 2012.

Duman, Ali. "İmam Matürîdî'nin Te'vilatü'l-Kur'ân'ında Akıl Yürütmeye İlgili Kavramlar –Fıkh, İstidlâl, Kıyas". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2014; 5(1): 116-103.

Erkol, Ahmet. "Kelâm İlminde 'Kıyasü'l-gâib ala's-şâhid' Metodunun Kullanımı". *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 8, sy. 20 (Yaz 2004): 157-176.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Kitâbü'l-Luma'*. Nşr. Richard J. McCarthy. Beyrut: 1952.

- İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed. *Lisânü'l-Arab*. Thk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhamed Ahmed Hasbullah, Haşim Muhammed eş-Şazeli. 6 cilt. Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Îcî, Adûduddîn Abdurrahman b. Ahmed. *el-Mevâkıf*. Nşr. Abdurrahman Umeyre. 3 cilt. Beyrut: 1997.
- İsfehânî, er-Râgıb. *Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnân Dâvûdî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- Kadı Abdulcabbar. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. Nşr. Abdülkerîm Osman, Kahire: 1988.
- Karagöz, Nail. *Haneî-Mâtürîdî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlâl (Hulviyyât Örneği)*. Ankara: Serüven Yayınları, 2015.
- Karagöz, Nail. "Mâtürîdî'de İstidlâlin İşlev Alanları". *Kader* 16 / 2 (Aralık 2019): 241-263.
- Lâmişî, Mahmud b. Zeyd. *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*. Thk. Abdulmecid Türkî. (Beyrut: 1995.
- Leknevî Abdulâlî Muhammed b. Nizâmeddin. *Fevâtihu'r-rahamût bi-şerhi Müsellemi's-sübût*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Kitâbü't-Tevhîd*, Thk. ve Tal. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara: İSAM Yayınları, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur. *Kitâbü't-Tevhîd*. Trc. Bekir Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, Ankara: İSAM Yayınları, 2002.
- Mavil, Hikmet Yağlı. *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, İstanbul: İSAM, 2018.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Kitâbü't-Temhîd*. Çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Neşşar, Ali Sâmi. *Menâhicü'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslâm*. Nşr. 'Abduh er-Râcihî, Beyrut, 1404/1984.
- Öz, Mustafa. *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Rudolp, Ulrich. *Mâtürîdî*. Trc. Özcan Taşçı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Semerkindî, Şemsüddin. *el-Mu'tekad*. Thk ve trc. İsmail Yürük-İsmail Şık. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekir. *Usûlü's-Serahsî*. Nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Türker, Ömer. "Bir Tümdengelim Olarak Şâhidle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve el-Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 18, (2007), 1- 25.

Uluç, Tahir. "Mâtürîdî Düşüncesinde 'Şâhidin Gâibe Delâleti' Argümanı". *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen Ek-i*. Der. Recep Alpyağıl İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.