

## İslam Kelâmında Şâhid-Gâib Diyalektiği: Metafizik Bilginin Epistemolojik Temelleri ve Sınırları

The Shâhid-Ghâib Dialectic in Islamic Theology:  
Epistemological Foundations and Limits of Metaphysical  
Knowledge

**Berat SARIKAYA**

Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Bilim Dalı  
Assoc. Prof., Gumushane University, Faculty of Theology, Department  
of Kalâm, Gumushane/Türkiye

beratsarikaya@gumushane.edu.tr **ORCID:** 0000-0002-3308-6184

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 16 Mart/March 2025

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 2 Haziran/June 2025

**DOI:** 10.53683/gifad.1658813

**Atıf / Citation:** Sarıkaya, Berat. "İslam Kelâmında Şâhid-Gâib Diyalektiği: Metafizik Bilginin Epistemolojik Temelleri ve Sınırları / The Shâhid-Ghâib Dialectic in Islamic Theology: Epistemological Foundations and Limits of Metaphysical Knowledge". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 14/28 (Temmuz/July 2025/2): 278-307

**İntihal:** Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.  
**Plagiarism:** This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.  
**Web:** <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad> **Mail:** [ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr)  
**Copyright**© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gumushane, 29000 Türkiye. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

## Öz

İnsanoğlu, yaşadığı dünya ve deneyimlerinin sınırları içinde kalmış bir varlık olarak, gözlemlerinin ötesinde kalan ve “gayb” olarak tanımlanan âleme dair bilgi edinme çabası içerisinde olmuştur. Ancak, mevcut koşullar göz önünde bulundurulduğunda, bu çabanın sanıldığı kadar kolay olmadığı da bir gerçektir. İslam kelâmında “şâhiden hareketle gâibi çıkarsama” (kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid) yöntemi, görünen âlemden (şâhid) hareketle Allah'ın zatı, sıfatları ve metafizik gerçeklikleri (gâib) anlamaya çalışan epistemolojik bir araçtır. Yöntem, şâhid (gözlemlenebilir) dünyadan hareketle, gözlemlenemeyen (gâib) âleme dair bilgi çıkarımı yapılabileceği varsayımına dayanır. Ancak, ontolojik farklılıklar, teşbih riskleri ve yöntemin uygulamasındaki esneklik gibi nedenlerle çeşitli eleştirilerin odağı olmuştur. Özellikle İbn Hazm ve Gazzâlî, yöntemin kesin bilgi sunmadığını ve kıyaslamanın Allah'ın aşkınlığıyla çeliştiğini savunmuştur. Bununla birlikte, kelâmcılar yöntemin akli bilgi üretmek için kaçınılmaz olduğunu belirtmiştir. Eleştiriler varlığını korusa da yöntem, kelâm ekolleri tarafından uygulanmaya devam etmiştir. Bu çalışma, İslam düşüncesinde “şâhiden gâibe akıl yürütme” yöntemini ele alarak, onun bilgiye ulaşmadaki epistemolojik konumunu incelemektedir. Çalışmada söz konusu yöntemin epistemolojik çerçevesi ele alınarak, kelâm ilmindeki uygulama şekillerine yer verilmekte ve ona yöneltelen eleştiriler analiz edilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Metodoloji, İstidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib, Epistemoloji, Şâhid, Gâib.

## Abstract

Human beings, as beings confined within the limits of the world they live in and their experiences, have always endeavoured to acquire knowledge about the realm that lies beyond their observations and is defined as the “unseen”. However, given the contemporary circumstances, it is evident that this endeavour is not as straightforward as it may initially appear. In Islamic theology, the method of “inferring the unseen from the witness” (qiyâs al-ghâib ala al-shâhid) is an epistemological tool that seeks to understand God's essence, attributes, and metaphysical realities (unseen) from the visible world (shâhid). The method is predicated on the assumption that knowledge about the unobservable (ghâib) world can be inferred from the observable (shâhid) world. Nevertheless, the method has been the focus of various criticisms for reasons such as ontological differences, the risks of simile, and the flexibility in the application of the method. Notable scholars such as Ibn Hazm and al-Ghazâlî have advanced arguments asserting that the method fails to provide definitive knowledge and that syllogism contradicts the transcendence of God. In response, the theologians contended that the method was imperative for the generation of rational knowledge. Despite the persistent criticisms, the method

*continued to be employed by theological schools. This study examines the method of “reasoning from shâhid to ghâib” in Islamic thought, analysing its epistemological position in the process of acquiring knowledge. In this study, the epistemological framework of this method is discussed, its application in theology is examined, and the criticisms against it are analyzed.*

**Keywords:** *Kalâm, Methodology, Istidlâl bi’sh-shâhid ale’l-ghâib, Epistemology, Visible, Invisible.*

### **Extended Summary**

Human perception, limited to the realm of the visible, prevents the direct comprehension of metaphysical realities. The ontological difficulties in understanding the essence and attributes of God necessitate the figurative language of the Qur’ân and the theologians’ methods of reasoning. “Qiyâs al-ghâib ala al-shâhid” is the methodological expression of this endeavor.

This study examines the epistemological position and methodological limits of the method of deduction from shâhid to ghâib in theology, and discusses the approaches of different schools of thought to this method, the criticisms they bring, and the possibilities that this method provides in attaining knowledge. The historical development of the method of inference from shâhid to ghâib in theology, the epistemological foundations of the schools of thought that adopted this method, and the main arguments put forward by its critics are analyzed in detail. Reasoning from shâhid to ghâib has been one of the fundamental elements of the methodology of the schools of theology in acquiring knowledge about God’s essence and attributes.

280

The Mu’tazilite school of thought adopted the method of deduction from shâhid to ghâib as a fundamental method of reason and considered it as the primary way of acquiring knowledge about God’s existence and attributes. The Mu’tazilite scholars who adopted this method made inferences about God’s justice and will through human actions and thus tried to form a rational theology. The Ash’ariyya school, on the other hand, partially adopted this method, but it emphasized the difference between the shâhid and the ghâib and tried to define the limits of the method. The Ash’arites emphasize the social consensus of language. Both the worldly and the otherworldly meanings of the word “fire” function as a linguistic bridge. The Mâturīdiyya school, on the other hand, argued that the method does not have the ability to confirm the knowledge of the unseen, but can only be used indirectly as a supporting evidence. Mâturīdī argues that the shâhid signifies

the ghāib through “opposition”. The finitude of the universe is considered a sign of God’s eternity.

However, the criticisms of this method pose an epistemological problem. The most important criticism comes from thinkers who argue that the ontological difference between the shāhid and the ghāib cannot be completely overcome by this method. Thinkers such as Ibn Hazm, al-Ghazālī, and al-Juwaynī argued that the method of deduction from the shāhid to the ghāib cannot provide absolute knowledge and may involve misleading inferences. Ibn Hazm argued that this method could lead to anthropomorphism, i.e., thinking of God as similar to creatures. al-Ghazālī, on the other hand, stated that the logical use of the syllogistic method would not lead to certain knowledge and therefore should be used with caution in theology.

In fact, the aim of all syllogisms is to make God more understandable and comprehensible to the human mind. The intention here is not to establish a direct resemblance or an exact match, but rather to make God a conceivable concept for human beings. Such analogies are common in sacred texts. Some human attributes, actions and even emotions are attributed to God in a metaphorical or representational way. However, the idea that God has a direct resemblance or common structure with beings is firmly rejected. From this point of view, these similarities in the context of names, actions, and attributes do not aim to establish a direct equality, but rather a basis of understanding that will help people understand God a little better based on their own experiences. Such approaches are part of people’s efforts to comprehend the absolute reality of God with their limited minds. However, the most important point here is not to leave these expressions at the superficial level of the word, but to try to develop an abstract understanding by interpreting them more deeply. In this way, one will have a more solid perspective on the way to reaching the truth without getting stuck in the limits of words.

Considering the criticisms against the method, the following points should be considered in practice:

1. “Limitations of qiyās”: Qiyās may not always provide a complete explanation in matters related to the unseen world. This is because the unseen world is completely different from the witnessed world and may be beyond the comprehension of the human intellect. Therefore, explanations through syllogism may be limited.

2. “Analogy is not valid in all cases”: Explanations made through analogy (representation) can sometimes be misleading. The realities in the unseen world may not exactly coincide with the examples in the visible world. In this case, analogies may lead to inadequate or misunderstandings.

3. “The difference of the unseen world”: The unseen world has a completely different structure from the manifest world. Therefore, it may not be possible to fully explain the unseen realm with examples from the manifest realm.

Although the method of inferring ghâib from the shâhid has been subjected to criticisms such as the limitations of qiyâs, the fact that analogies may not be valid in all cases, and the fact that the realm of the unseen may be completely different from the realm of the witness, it has a noteworthy position in Islamic thought due to its ability to bring together rational and scriptural proof, its capacity to express abstract concepts with concrete examples, and its encouragement of systematic thinking.

### **Giriş: Tanrı’yı Anlamanın Ontolojik Zorlukları**

İnsanın Allah’ı tanıma ve mahiyetini anlama çabası, teşbihe düşme tehlikesini de barındırmaktadır. Bu nedenle Allah’ı tanımak öncelikle O’nun sıfatları, isimleri ve âleme yönelik fiillerini derinlemesine bir gayretle bilmeyi gerektirir. Ancak bu birçok zorluğu da beraberinde getirmektedir. Bu zorlukların en başında gelenlerinden birisi, herhangi bir şeyi tanımlamanın beraberinde bir sınırlamayı da getireceği gerçeğidir. Allah’ın zatının ya da mahiyetinin tanımlanması, O’na bir sınırlama getireceğinden dolayı imkânsızdır. Bu sebeple O’nun anlaşılması ancak âlemde mevcut olan birtakım işaretlerden yola çıkılarak mümkün olabilir. Zorluklardan biri de insanoğlunun tecrübe ve anlayışının şehâdet âlemiyle sınırlı olmasıdır. Bu durum Allah’ın varlığını ve metafizik gerçekleri anlama noktasında kavrayışın sınırlı olmasına sebep olmaktadır.

Bu gerçekten hareketle Kur’an’da Allah’a dair ifadelerin bir kısmı insan anlayışına uygun olarak, meseleyi akla yaklaştırmak adına mecazi kavramlardan oluşmaktadır. Kur’an’da Allah’a dair kullanılan ifadelerin insan diline ve anlayışına uyarlanması, İslam kelâmı ve dil biliminde derin tartışmalara yol açmış bir konudur. Bu durum, sınırlı insan dilinin sonsuz ve aşkın bir varlığı (Allah) tanımlamadaki yetersizliğiyle ilişkilidir. Burada unutulmaması gereken en temel husus: Nihayetsiz olan Allah kelâmının, insan unsuru olan dil kalıpları aracılığı ile insanlığa ulaşmış olmasıdır. Bu durum, o dilin bütün ifade biçimlerinin kutsal metinlerde kullanılmış olduğu

hakikatini gösterir. Kur'an, Allah'ın zatını ve sıfatlarını insanın anlayabileceği dil kalıplarıyla ifade eder. Ancak bu ifadeler, "mecaz" (metafor), "istiare" (benzetme), "teşbih" (analoji), "kinaye" (ima) ve "temsıl" (örnekleme) gibi edebi araçlarla sınırlı insan diline indirgenmiştir. Örneğin Allah'ın "eli", "yüzü", "arşa istiva etmesi" gibi ifadeler, insana somut bir tasavvur vermek için kullanılan mecazi anlatımlardır. Bununla amaçlanan ise, soyut ve metafizik gerçeklikleri insan zihnine yakınlaştırmaktır. Bu durum, "antropomorfizm" (insan biçimci tanrı tasavvuru) riskini doğurmuş, özellikle "Müşebbihe" ve "Mücessime" gibi gruplar literal (lafızcı) yaklaşımlarıyla tepki çekmişlerdir.

Diğer taraftan Kur'an'ın anlaşılmasında "lafız" ile "mana" arasındaki ilişki, İslam düşüncesinde erken dönemlerden beri tartışılmıştır. Bu tartışma, Arap dili ve belâgatında mecazın dilbilimsel kuralları açısından, Fıkıh usulünde nasların yorumlanmasındaki metotlar açısından, Kelâm ilminde ise akıl-vahiy dengesi ve tenzih prensibi açısından merkezi bir rol oynamaktadır.

Kelâmda Allah ve O'nun sıfatları hakkında bilgi sahibi olmak için başvuru yöntemlerinden biri de "kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid" veya "istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib" olarak adlandırılan akıl yürütme yöntemidir. Şâhid âlem (görünen) ile gâib âlem (görünmeyen) arasında kurulan analogiler, insanın Allah'ı anlamasını kolaylaştırırken, aynı zamanda sınırları aşma riskini de barındırmaktadır. Örneğin "Allah'ın öfkelenmesi" (el-Mü'min, 40/10) veya "hoşnut olması" (ez-Zümer, 39/7) gibi ifadeler, insandaki duygusal tepkilere benzetilir. Ancak Allah'ın sıfatları, insani niteliklerle sınırlı değildir. Burada kritik nokta, "tenzih" ile "teşbih" arasındaki dengenin. Duygusal sıfatların literal okunması, teşbih riskini artırırken, Mâtürîdî gibi âlimler akli yorum (te'vil) ile bu riski bertaraf etmeye çalışmıştır.

Bu çalışmada, ele alınan istidlâl türü detaylı bir incelemeye tabi tutulmayacak, bunun yerine makale kapsamı içinde şâhiden hareketle gâib hakkında çıkarım yapmaya dayalı yöntemin belirli boyutları öne çıkarılacaktır. Çalışmada temel olarak şu sorulara odaklanılacaktır: Bu yöntemin epistemolojik temeli nedir? Uygulamada nasıl bir yaklaşım benimsenmektedir? Yönteme yönelik eleştirilerin içeriği nedir? Tartışmalı noktalar nelerdir? Bunun yanı sıra, bu yöntemle kesin bilgiye ulaşılmasının mümkün olup olmadığı konusu da itiraz ve tartışmalar ışığında değerlendirilecektir.

## 1. Kıyas: Unsurları ve Epistemolojik Temeli

Teşri kaynaklarından (asıllarından) birisi olarak kabul edilen kıyas, çeşitli metodolojilerin geliştirilmesinde ve doğrulanmasında çok önemli bir rol oynadığından dolayı usûl ilimleri alanında dikkate değer bir konuma sahiptir. Bu bağlamda, bir delile dayalı doğrulama biçimi olarak kıyasın epistemolojik kabulünün altında yatan kökenleri araştırılmalıdır. Böylece bu tür uygulamaların akademik söylem içinde tarihsel ve teorik olarak teşri asıllarından biri olmasında dayanak noktasının ne olduğu tespit edilebilir.

“Bir şeyi, başka bir örneğe göre ölçmek ve ona eşit hale getirmek” şeklinde ifade edilen kıyas, kelime olarak bir şeyin miktarını başka bir şeyle tespit etmek anlamındadır (Cürcânî, 1983, 181; Hallâf, 1985, 233). Yani, aralarındaki ortak bir illetten dolayı bir şeyin hükmünün diğerine uygulanmasıdır (Gazzâlî, 1993, II/195; Cürcânî, 1983, 181; Hallâf, 1985, 233). Usûldeki kıyas, bir tür eşitlik kurma yoluyla yapılan, bir şeyi başka şeye izafe etmek şeklinde yapılır (Gazzâlî, 1993, II/229). O halde kıyasın, bir telif ve birleştirme işlemi değil, mukayese ve yakınlaştırma işlemi olduğu söylenebilir (Câbirî, 2001, 185). Bundan dolayı kıyası yapan yeni bir hüküm ortaya koymuş olmaz, kıyasta esas aldığı meselede verilen hükmün dayanağı olan özelliği tespit eder. Tespit ettiği bu özelliği diğer meseleye uygular, önceki hükmü bu meseleye de tatbik eder. (Doğal olarak bu tespit, kıyası yapan kişinin zannına dayanır.) Kıyasta, uygulayanın tespit ettiği benzerlik yakine (kesinlik) değil zanna dayanır.

284

Kıyasın dini meşruiyeti sahabe uygulamasına dayandırılmaktadır. Sahabe, karşılaştıkları ve hakkında nas bulunmayan bir meselede, içtihat ve reyle hüküm verme konusunda icma etmişler ve bu tevatüren bize kadar gelmiştir (Gazzâlî, 1993, II/242).

Genel yapısı itibarıyla beyanı kıyas “*asıl, fer’, hüküm ve illet*” olmak üzere dört unsurdan oluşmaktadır. Bu unsurların bu şekilde sıralaması aslında gelişigüze değildir. Bu sıralama bu unsurların ne mantıksal önceliklerini ve epistemolojik kuvvetlerini belirtir ne de kıyas yapan kimsenin takip edeceği düşünsel süreci ifade eder (Câbirî, 2001, 194). “*Asl*”, hükmü hakkında açık (nass) bulunan nesnedir. Buna, kendisine kıyaslanan, kendisine yüklem olan ve kendisine benzetilen denir (Cürcânî, 1983, 28; Hallâf, 1985, 241). “*Fer’*” ise, hükmü hakkında açık söz bulunmayan nesnedir. “*Asl*”a kıyas yapılarak hükmü bilinmek istenilen meseledir (Cürcânî, 1983, 166).

Kıyasın unsurlarından olan “*illet*”, sadece kıyasın dört rüknünden (asıl, fer’, illet ve hüküm) birisi değil, aynı zamanda kıyas düşüncesinin mihveri ve

temel problematiğidir. “İllet”, kıyasa dayanan düşüncenin odağıdır. Zira kıyas yapanı ilgilendiren şey, “asl”ın hatta onun taşıdığı hükmün bizzat kendisi değildir. Onu ilgilendiren şey, hükmün dayanağı olan “illet”tir. Kıyas yapanın “fer” hususunda ilgilendiği şey ise bu illetin “fer”de bulunup bulunmadığını araştırmaktır (Câbirî, 2001, 210, 211). Bu nedenle içtihat, yalnızca mevcut hükümleri yeni meselelere uygulamak değil, illeti doğru tespit ederek hükmün mantığını korumak temelinde işler. Müçtehit, “fer” (hakkında nas bulunmayan yeni mesele) ile karşılaşınca, bu “fer”e çözüm bulmak için “asl” (hükmü belirli örnek) arar. Amacı, asıldaki hükmün illetini (hükmün dayanağı olan sebep) tespit edip bu illetin “fer”de de bulunup bulunmadığını araştırmaktır. Bu durumda mantıksal aşamaların, “fer’-asl-illet-hüküm” şeklinde gerçekleştiği söylenebilir.

Sonuç olarak kıyas, İslam hukuk metodolojisinde (usûl) temel bir teşri kaynağı olarak kabul edilen ve hüküm çıkarma sürecinde kritik rol oynayan bir yöntemdir. Ancak bu yöntem, dayanağının zanna dayanması ve kesinlik taşınamaması gibi gerekçelerle Şia ve Zâhirîler tarafından eleştirilmiştir. Buna rağmen, sahabe döneminden itibaren içtihatla hüküm verme pratiğinin bir parçası olarak meşruiyet kazanmıştır. Kıyasın epistemolojik zeminini, hükümlerin ardındaki sebeplerin rasyonel analizi oluşturur. Kıyasın işlevselliği, müçtehidin illet tespitindeki yetkinliğine bağlıdır. Neticede kıyasın, İslam hukukunun evrenselliğini sağlayan, ancak metodolojik titizlik gerektiren bir araç olarak öne çıktığını söyleyebiliriz.

## 2. Kelâmda Kıyasın Kullanımı: “İstidlâl bi’ş-Şâhid ale’l-Gâib”

Fıkıhta, hükmü bilinen bir konudan hareketle hükmü bilinmeyen bir konuya ulaşmak için kullanılan kıyas, Kelâm ilminde “görünenden hareketle görünmeyi anlama” şeklinde işler. Özellikle Allah’ın zatı, sıfatları ve ahiret gibi soyut kavramların anlaşılmasında bu yöntem kullanılır. Ancak, Kelâmda kullanılan kıyas, fıkıhtakinden farklıdır. Kelâmcılar, bu yöntemi daha çok “istidlâl” (akıl yürütme) olarak adlandırır ve teşbih riskinden kaçınmak için dikkatli bir şekilde kullanırlar.

Bu yöntem, özellikle Mu’tezile ve ilk dönem Eş’arî kelâmcıları tarafından Allah’ın zat, sıfat ve fiilleri ile ilgili akaidi ilgilendiren hükümlerin ispatında kullanılmıştır. Görünenden hareketle görünmeyi tespit işine de bundan dolayı “istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” denmiştir (Gazzâlî, 1960, 165). Bunun terminolojik gerekçesi teşbih riskini önleme çabasıdır. “Gâib” (Allah ve sıfatları) ile “şâhid” (insan ve tabiat) arasında kıyas terimi kullanmak, “Allah’ı yaratılmışlara benzetme” anlamına gelebilir. Bu, kelâm ilminin temel hedefi olan tenzih ilkesine aykırıdır.

Fakihlerde “*asıl*” nas, “*fer*” ise türev hükümlerdir. Kelâmcılarda ise gâib (Allah), şâhiden (yaratılmışlar) üstündür. Bu yüzden gâibin “*fer*”, şâhidin “*asıl*” olarak adlandırılması kabul edilemez. Kelâmcılar, epistemolojik kaygıyla kıyas yerine “*istidlâl*” (akıl yürütme) terimini kullanarak, Allah’ın mutlak aşkını korumayı amaçlar. Diğer taraftan “*tenzih prensibi*”, kelâmcıları dil ve metot konusunda daha hassas davranmaya zorlar. Şâhid (görünen âlem) üzerinden gâibi (Allah’ı) anlamak, insan aklının sınırları nedeniyle eksik kalır, ancak bu yöntem teolojik çıkarım için zorunludur (Câbirî, 2001, 191).

Netice itibarıyla kelâmcıların kullandığı bu kıyas yöntemi, soyut meselelerin ve teolojik konuların anlaşılmasında önemli bir işleve sahip olmuştur. Yöntemin özünde, görünür âlem ile gayb âlemi arasında tutarlı bir bağlantı kurma çabası yatmaktadır. Dayandığı varsayım ise evrende mevcut olan yasaların hem görünür hem de gayb âlemine uygulanabilir olduğudur. Bu varsayım, yöntemin İslam kelâmcıları arasında epistemolojik bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmesini ve uygulanmasını sağlamıştır.

Metot üç temel unsura dayanır: Bunlardan ilki, “*ortak illet*” yani ortak sebebin tespit edilmesidir. Burada şâhid (gözlemlenebilir olaylar) ve gâib (gözlemlenemeyen olaylar) arasında ortak bir nedensellik bağının kurulması hedeflenir. Bu bağlamda, her iki alanda geçerli temel prensiplerin doğru bir şekilde belirlenmesi gereklidir. Bu süreç, benzer sonuçların benzer sebeplerden kaynaklandığı anlayışına dayanır. İkincisi, “*benzerlik ilişkisi*”dir. Burada şâhid ve gâib arasındaki yapısal ve işlevsel benzerliklerin belirlenmesi, analojiye dayalı karşılaştırmaların yapılması, ardından bu benzerliklerin ve ortak özelliklerin tespit edilip değerlendirilmesi esastır. Üçüncüsü ise “*kıyas yöntemi*”dir. Bu yöntem, mantıksal çıkarım kurallarına uygun bir şekilde akıl yürütmeyi kapsar ve tümevarım ile tümdengelim yöntemlerinin kullanılmasını içerir. Ayrıca, sistematik ve tutarlı bir düşünce zinciri oluşturma çabası da bu yöntemin temel esaslarındandır.

Delillerin doğası ve sınıflandırılması ile ilgili temel kavramlarla ilgili olduğu için, görünür varoluş alanı ile eşanlı olan “*şâhid*” terimi, beş duyunun kullanımıyla kavranabilen ve deneyimlenebilen fiziksel evreni ifade eder, böylece doğada somut ve maddi olan varlıkların tamamını temsil etmenin yanı sıra ampirik deneylere ve sistematik gözlemlere uygun olan alanı kapsar. Tersine, görünmez alan olarak yorumlanan “*gâib*” terimi, duysal yeteneklerin algılanmasından kaçan ve Allah’ın varlığını, O’nun niteliklerinin yanı sıra ahiret ve onunla ilgili kavramları içeren ancak bunlarla sınırlı olmayan diğer soyut konuları kapsayan özel metafizik alanı

tanımlamak için kullanılır. Bu metafizik unsurların gerçekliğı ilahi vahiy ve rasyonel araştırma yolları aracılığıyla anlaşılabilir. Buna karşılık, akıl yürütme anlamına gelen “*istidlâl*” kavramı, delillerin değerlendirilmesine dayanan, mantıksal çıkarım ve tûmdengelimli akıl yürütmenin karmaşık süreçlerini içeren ve aynı zamanda çeşitli mantıksal düşünce biçimleriyle bilişsel etkileşimi kolaylaştıran hem tûmevarım hem de tûmdengelim ile ilişkili çeşitli metodolojileri içeren sistematik metodolojiyi içerir. Kısaca istidlâl, başka hükümlere ulaşmak için birtakım önermeleri düzenlemektir (Râzî, 1980, 35). Önermeler üzerinde akıl yürütme, illetten malule (sonuç) delil hakkında düşünme şeklinde olursa “*ta’lil*”, malulden illete (sebeup) gitmek şeklinde olursa “*istidlâl*” denir (Özdemir, 2001, 177).

Kelâmcıların nazarında gâib, insandan ontolojik ve epistemolojik olarak tamamen kopuk, akli bilginin konusu olmayan aşkın ve metafiziksel bir alan değil, yalnızca doğrudan bilgisi elde edilemeyip bilgisine ancak düşünce ve çıkarım yoluyla, dolaylı olarak ulaşılabilcek bir alan olarak görülür. Buna göre kelâmcıların gâib kullanımı ile Kur’an’da “gayb” kelimesinin kullanımı arasında bir anlam yakınlığı bulunmaktadır. Özellikle Kur’an’da Allah’ın kendisinin bilinmesini mutlak bilinemez anlamda bir gaybı nitelendirmemesi, aksine bizzat vahyin aklını kullanarak insana kendisini bilmesini emretmesi özellikle kelâmcılar açısından Allah

Kur’an’da gayb kelimesinin “şehâdet”in (duyular âleminin) zıddı olarak kullanımı ise daha yaygındır (İsfahânî, 1997, 552; Albayrak, 1996, 161-174). Kur’an’da gayb kelimesinin farklı anlam alanları bulunmakla birlikte, kelâmcılar için Allah’ın varlığı, sıfatları, fiilleri, O’nun âlemle olan ilişkisi bu dünyadaki bilimizden hareketle bilinmeyecek konular arasına girmez. Kur’an’ın kullanımına göre var olan bu âlemde bulunan her şey bir delil, âyet ya da işaret olarak kabul edildiğinde, görünenden hareketle görünmeyenin varlığı ve fiilleri hakkında bilgi sahibi olmak da mümkün görülebilir. Bu sebeple Allah’ın varlığı, zatı, sıfatları, nübüvvet ve Allah-âlem ilişkisi kelâmcılara göre gayptır, fakat yalnızca doğrudan bilgisi elde edilemeyen anlamında gayptır. Bilinmesinin yolu istidlâli bilgidir, vahiy değildir. Çünkü bizim dış dünya hakkındaki bilimiz doğrudan doğruya idrake dayalı bir

bilgidir, ancak bu bilgiye dayanarak Allah hakkında bilgiye sahip olabiliriz (Demir, 2012, 188).

Neticede fıkıhta, hüküm türetmek için kullanılan kıyas, kelâmda “şâhiden gâibe akıl yürütme” şeklinde işler ve teşbih riskini önlemek için istidlâl terimi tercih edilir. Kelâmcılar, Allah’ın zatı ve sıfatları gibi metafizik konuları anlamada, şâhid ile gâib arasında ortak illet (nedensellik), benzerlik ilişkisi ve mantıksal çıkarım üzerine kurulu üç aşamalı bir yöntem kullanırlar. Bu yaklaşım, Kur’an’ın “gayb” kavramıyla uyumlu olup, insanın akıl ve gözlemle Allah hakkında dolaylı bilgi edinebileceğini savunur. Yöntemin fıkıh ve kelâmdaki uygulama farklılığı, terminolojik hassasiyet ve tenzih ilkesi üzerine temellenir. Bu metodoloji, soyut teolojik hakikatleri insan idrakine uygun şekilde açıklamayı ve metafizik ile fizik âlem arasında tutarlı bir bağ kurmayı amaçlar.

### 2.1. Metodolojik Dönüşüm

Kelâmcıların metodlarını salt “kıyas” olarak değil de delilden hareket ettiklerinden dolayı “istidlâl” olarak isimlendirmelerinin sebebi epistemolojiktir. Onlara göre delil ise “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 belirti”dir (Bâkılânî, 1987, 13, 14). Duyu alanı dışındaki medlule ulaşmak için “emare” olan “delil” üzerinde fikir yürütmek, kelâmcılar tarafından “i’tibar” (akıl yürütme) diye isimlendirilmiş ve bu i’tibar, “Ey basiret sahipleri i’tibar ediniz” (el-Haşr, 59/2) ayetiyle irtibatlandırmışlardır. Allah’ın bilgisine ulaşmak için delil üzerinde akıl yürütmeyi, yani şâhid (âlem) üzerinde düşünmeyi insan için zorunlu kabul etmişlerdir (Câbirî, 2001, 191). İ’tibar, bir şeyi bir başkasına nakletmek ve onun hükmünü diğerine uygulamaktır. “Bu şeyde ibret vardır” ifadesinin anlamı, “bu şeyde başka bir şey hükmünü ona bakarak tespit edilmesini gerektiren bir özellik vardır” demektir (Basrî, 1984, II/738; Câbirî, 2001, 192).

Kelâm düşüncesinde “istidlâl”, “nazar”, “i’tibar” ve “kıyas” kavramları, ortak bir vasfı temelinde, bir varlığa ait hükmün başka bir varlığa aktarılması anlamında zihinsel bir etkinliği ifade eder (Basrî, 1984, II/738). Gazzâlî (ö. 505/1111), kelâm âlimlerinin bu yöntemi “temsîl” olarak adlandırdığını belirtir. Bu yaklaşım, belirli bir tikelde mevcut olan bir hükmün, bu tikelin herhangi bir yönüyle diğerine benzemesi sayesinde başka bir tikele taşınmasıdır (Gazzâlî, 1960, 165). Bu bağlamda, istidlâl bi’s-şâhid ale’l-gâib yöntemi, şâhid (gözlemlenebilir) olan bir varlıktaki hükmün, ortak bir vasfı sebebiyle gâib (gözlemlenemeyen) olan bir varlığa aktarılmasını ifade eder.

Ancak burada mekanizmanın temel sorusu ortaya çıkar: Şâhiddeki bir hükmün gâibe taşınmasını sağlayan ortak bağ nedir? Bu bağın nasıl kurulduğu ve işleyişi yöntemin niteliğini belirleyerek mekanizmayı farklılaştırır (Demir, 2012, 194, 195).

“İstidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” yönteminin temelde epistemolojik olarak üç varsayıma dayandığını söyleyebiliriz. Bu varsayımlar; “nedensellik ilkesi”, “evrenin anlaşılabilirliği” ve “analojik düşünce”dir. Her olayın bir nedeni olduğu ve bunun insan tarafından anlaşılabilirliği düşüncesi parçadan bütüne akıl yürütmenin imkân dahilinde olduğu fikrini desteklemektedir.

## 2.2. Kelâmda Yöntemin Uygulama Biçimi

Kelâm ilminde, şâhidin gâibe istidlâli yöntemi, evrendeki düzen ve sistemden yola çıkarak Allah’ın varlığını temellendirme ve yaratılmışlarda gözlemlenen mükemmelliği dikkate alarak ilahi sıfatları kavrama çabası olarak öne çıkmaktadır. Bu yöntem, aynı zamanda gözle görülen âlemdeki adalet ve hikmetin mahiyetini açıklamayı, ilahi kudret ve iradenin tecellilerini tespit etmeyi de kapsamaktadır. Bunun yanı sıra, Allah’ın birliğini (tevhid) evrendeki birlik ve bütünlük temelinde açıklama gayreti de bu yaklaşımın çerçevesine dahil edilebilir.

289

Evrende gözlemlenen düzen, uyum ve sistem, bir Yaratıcı’nın varlığına işaret eder. Kelâm âlimleri, özellikle “*nizam delili*” (teleolojik delil) üzerinde durarak, evrendeki karmaşık yapının tesadüfen oluşamayacağını, bilinçli bir tasarımın ürünü olduğunu savunurlar. Yaratılmış varlıklardaki mükemmellik, Allah’ın sıfatlarını anlamak için bir araç olarak kullanılır. Evrende gözlemlenen adalet ve hikmet, ilahi bir kaynağa işaret eder. Evrendeki birlik ve bütünlük, Allah’ın birliğine delil olarak gösterilir.

Kelâmcı da bu yöntemi kullanırken fakih ve nahivci gibi yeni bir hüküm icat etmez, aksine “şâhid” (duyu alanındaki) diye isimlendirdiği “asl”ın hükmünü, “gâib” (duyu alanı dışındaki) diye isimlendirdiği “fer”e nakleder.

Yöntemin mezheplerdeki kullanımına baktığımızda farklı uygulamalar olduğunu görürüz. Mu’tezile’nin genel sıfat anlayışı, şâhidde gözlemlenenlerden hareketle gâibe kıyas yapma temeline dayanmaktadır. Kādî Abdülcebbar (ö. 415/1025), zat ile sıfat arasındaki ilişkiyi kabul ederken sıfatları tamamen iptal etmek yerine onları te’vil yolu ile yorumlamaktadır. Ancak sıfatların zatta bulunma biçimini fiziksel dünya çerçevesinde değerlendirmekte ve görünmeyene dair hükümleri tamamen gözlemlenebilir

olandan yola çıkarak açıklamaktadır. Ona göre sıfatların doğru bir şekilde anlaşılması, önce şehâdet âlemindeki tanım ve niteliklerin kavranmasına, ardından bunların gâibe uygulanmasına dayanmalıdır (Kâdî Abdülcebbâr, 2012, VII/49).

Mu'tezile, bu yöntemi dört farklı şekilde kullanır: "*Delalette müştereklik*": Şâhid ve gâib arasında benzer bir delil bulunması durumunda kıyas yapılır. "*İllette müştereklik*": Şâhid ve gâib arasında benzer bir illet (sebeup) bulunması durumunda kıyas yapılır. "*İllet görevi gören ortaklık*": Şâhid ve gâib arasında doğrudan bir illet olmasa da benzer bir ilişki bulunması durumunda kıyas yapılır. "*Hükmün gâibde daha güçlü olması*": Şâhidde bulunan bir hükmün, gâibde daha güçlü bir şekilde bulunması durumunda kıyas yapılır (Kâdî Abdülcebbâr, tsz., 167-169).

Kâdî Abdülcebbâr, adalet ilkesine giren pek çok meseleyi "istidlâl bi'ş-şâhid ale'l-gâib" yöntemiyle ele alarak temellendirmeye çalışır. Örneğin, insan eylemlerinin Allah tarafından yaratıldığı iddiasını geçersiz kılmak amacıyla bu yönteme başvurmuştur. Ona göre, görünür dünyada bir kişi bilerek kötülük yaptığında bu davranışı kınanır. Şayet insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını söylersek bu durum dolaylı olarak Allah'ın da kınanması gerektiği gibi bir sonuç ortaya çıkarır. Çünkü insanın fiilleri sadece "iyi"yi değil "kötü"yü de içerebilmektedir (Kâdî Abdülcebbâr, 2012, VIII/196). Bu bağlamda şöyle söylemek mümkündür; insanın kötü olan fiili yapmamasının nedeni, o fiilin kötü olduğunu ve ona muhtaç olmadığını bilmesidir. Örneğin insan, yalanın kötü olduğunu ve ona ihtiyaç duymadığını bilmesinden dolayı onu tercih etmez. Benzer durum Allah için de geçerlidir. Dolayısıyla Allah da kötü olanı tercih etmez. Çünkü delillerin işleyişindeki yöntem, şâhid ve gâib âlemde herhangi bir farklılık göstermez (Kâdî Abdülcebbâr, 2001, 303).

Mu'tezile'ye göre, âlemin bir yaratıcıya sahip olduğunu kanıtlayan temel delil, duyular âlemindeki insan fiilleridir. İnsan fiilleri, var olabilmek için mutlaka bir faile ve yaratıcıya ihtiyaç duyar. Âlem de tümüyle sonradan meydana gelen bir fiil olduğuna göre, onun da bir yaratıcısının bulunması gerekir. Kâdî Abdülcebbâr, cisimlerin yaratıcılarının bizzat kendileri olamayacağını savunur, çünkü bu onların gücünün ötesindedir. Aynı şekilde, cisimlerin yaratıcısı insan da olamaz. Bu nedenle, âlemi yaratan varlığın ne cisimlere ne de insanlara benzeyen, onlardan farklı bir yapıya sahip olması zorunludur ve bu varlık Allah'tır (Kâdî Abdülcebbâr, 2001, 119-122; Arslan, 2003, 74).

Bu yöntem, özellikle ilk dönem Eş'arî kelâmcıları tarafından benimsenmiş ve belirli alanlarda kullanılmıştır. Ancak, Eş'arî âlimler bu yöntemi her konuda aynı kapsamda ve yoğunlukta uygulamamışlardır. Örneğin, Eş'arî (ö. 324/935), Allah'ın ilim sıfatını ispat etmek için bu yöntemi tercih etmiştir. Ona göre, ilim sahibi olan herkes âlimdir; bu durum gözlem yoluyla bilinir. Benzer şekilde, Allah da âlimdir ve dolayısıyla ilim sahibidir. Fakat Eş'arî, Allah'ın fiilleri söz konusu olduğunda bu yöntemin kullanılmasını sakıncalı bulur. Bunun sebebi, bu tür bir yaklaşımın Allah'ın fiillerini insan fiillerine benzetme tehlikesini doğurabilecek olmasıdır. Nitekim, Mu'tezile'nin "sefehin faili sefihtir" şeklindeki ifadelerini eleştirirken bu hususa dikkat çeker. Fiiller alanında bu yöntemin kullanılmasının, Allah'a uygun olmayan niteliklerin isnad edilmesine yol açabileceğini belirtir ve böyle sakıncalardan kaçınmak için yöntemin fiillere uygulanmaması gerektiğini savunur (Eş'arî, 1987, 87-91; Erkol, 2004, 168). Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Cüveynî (ö. 478/1085) gibi diğer Eş'arî kelâmcıları da söz konusu yöntemi benimsemiş, ancak aynı zamanda teşbih ve yanılgi riskine karşı dikkatli olunması gerektiğini önemle vurgulamışlardır.

Bâkılânî için sıfatlar konusunda şâhidin önemi büyüktür. Hayat, ilim, sem', basar, kelâm ve irade gibi mastar sıfatların Allah için kadîm olduğunu savunan Bâkılânî, bu görüşünü şâhidde gözlemlenen durumlara dayandırır. Ona göre, bir kişinin hayy, âlim, kâdir, mütekellim veya mürid olması; hayat, ilim, kudret, kelâm ve irade gibi sıfatların varlığına bağlıdır. Dolayısıyla bu sıfatlar olmadan, söz konusu niteliklere sahip olmak mümkün değildir (Bâkılânî, 1987, 227, 228).

Eş'arî'nin "şâhid" ve "gâib" terimlerine ilişkin açıklaması, bu kavramların bilinenden yola çıkarak ulaşılmak istenen bilgiyle ilişkilendirildiğini ifade eder. Ona göre, şâhid ve gâib arasındaki fark, görünürlük veya fiziki uzaklıkla değil, bilinirlik derecesiyle ilgilidir. Şöyle ki: Burada "görünmeme" kavramı, fiziksel uzaklık ya da gizlilik anlamında kullanılmaz. Bunun yerine, bilginin eksikliğiyle, yani âlimin bilgi sahibi olmadığı bir durumla bağlantılıdır. Bu bağlamda "gaybetü'l-ilm" ifadesi, doğrudan bilinmeyen veya kavranamayan şeyi temsil eder (İbn Fûrek, 1987, 552). Eş'arî'nin ifadeleri, yorumlamanın temelde epistemolojik olduğunu göstermektedir. Bu, terimin dilde kullanımıyla uyumludur. İsfahânî (ö. 409/1018), "gayb" teriminin duyusal algının ötesinde olan her şeyi ifade ettiğini ve insan anlayışının ötesinde yatan şeyin de görünmez olarak kabul edildiğini açıklamaktadır (İsfahânî, 1997, 552). Nitekim İbn Fûrek (ö. 406/1015), Eş'arî'nin şâhid ve müşâhede ifadesiyle anlamlı veya zorunlu olarak anlaşılan, gâib terimiyle duyular aracılığıyla erişilemeyen şeye atıfta

bulunduğunu veya bunun duyusal ve zorunlu bilgi araçlarının ötesinde olduğunu belirttiğini öne sürmektedir (İbn Fûrek, 1987, 14; Demir, 2012, 187).

Eş'arî, şâhid ile gâibi eşitlemek için ise “*anlam ve illet birliği*” şeklinde iki gerekçe sunar. Anlam birliği, dilin toplumsal uzlaşıya dayalı kullanımını ifade eder. Örneğin, “ateş” kelimesi hem dünyada görülen ateşe hem de ahiretteki ateşe, dilin ortak anlam çerçevesinde uygulanır. Toplumun “ateş”e yüklediği anlam (yakıcılık), şâhid ve gâibdeki örnekler arasında köprü kurar. İlet birliği ise, sebep veya işlev benzerliğini ifade etmek için kullanılır. Şâhid ve gâibdeki varlıkların ortak nitelikleri (örneğin, yakıcılık), onların aynı kavramla anılmasını sağlar. Eş'arî'ye göre, şâhiden gâibe akıl yürütme, salt mantıksal çıkarım değil, dilin sosyal uzlaşmasına dayanan bir süreçtir. İnsanlar, şâhiddeki ateşin özelliklerini dil üzerinden öğrenir ve bu bilgiyi gâib hakkında kullanır. Örneğin, suda yanan bir ateş görülse bile, dilin mevcut tanımı “ateş yakıcıdır” sayesinde bu yeni durum da “ateş” olarak adlandırılır (İbn Fûrek, 1987, 291, 292; Türker, 2007, 7, 8).

Eş'arî'nin metodunda, dil ve toplumsal uzlaş, şâhid ile gâib arasındaki bağı kuran temel araçlardır. Bu yaklaşım, kelâm ilmindeki akıl yürütmeyi, salt felsefi spekülasyondan uzaklaştırıp dini metinler ve dilin sosyal gerçekliğiyle sınırlandırır. İbn Fûrek'in aktarımı da, Eş'arî'nin “*istidlâl*”, ————— 292

Mâtürîdî (ö. 333/944), bu yöntemi *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde ele almış ve diğer kelâmcılardan farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Mâtürîdî'ye göre, görünen âlem (şâhid), görünmeyen âlem (gâib) için bir delil teşkil eder, ancak bu delalet, benzerlikten ziyade farklılık üzerinden gerçekleşir. Yani, görünen âlem, görünmeyen âlemin zıddına delalet eder. Mâtürîdî, âlemin kıdemi meselesinde bu yöntemi kullananları eleştirir. Ona göre, görünen âlem, görünmeyen âlemin aslı değildir; tam tersine, görünmeyen âlem (Allah), görünen âlemin aslıdır. Mâtürîdî, bu yöntemi kullanırken, bilinmeyenden bilinene gitmenin doğru olmadığını savunur. Ona göre, akıl yürütme, bilinenden hareketle bilinmeyene ulaşmalıdır (Mâtürîdî, tsz., 27-28).

Buna göre, sürekli bir değişim ve yaratılmışlık özelliği taşıyan âlem, kendisinin zıddı olan kadîm bir varlığa, yani Allah'a şahitlik eder. Aynı şekilde, şâhid konumundaki yaratılmış varlıklar, görünmeyen ve ulaşılamaz olan Yaratıcı'nın varlığına işaret eder. Nasıl ki yapılmış bir sandalye onun ustası olan marangozu gösteriyorsa, diğer örneklerde de aynı durum geçerlidir. Ancak burada önemli bir nokta bulunmaktadır: Görünmeyen varlık, kendisine şahitlik edenlerden tamamen farklıdır; onların benzeri değil, aksine zıddıdır.

Mâtürîdî'nin yaklaşımı, genel anlamda bilinenden bilinmeyene ulaşmayı temel alan klasik kelâm yöntemlerinden farklı olarak, bilinmeyenden bilinene doğru bir analiz şekli olarak yorumlanabilir. Ancak bu bakış açısı, aklın işlevine dayalı kelâm yöntemlerinde benimsenen epistemolojik ya da mantıksal temellerle örtüşmemektedir. Kelâm ilminin dayandığı nazar yöntemleri bilginin daha sağlam temellere oturmasını hedeflerken, Mâtürîdî'nin görüşleri büyük ölçüde dini bir motivasyona dayanır (Altıntaş, 2001, 108). Bu yaklaşım, mantıksal bir yönteme tam anlamıyla tümdengelim veya analoji olarak uygunluk göstermemekte, daha ziyade inanç temelli bir hassasiyet ile şekillenmektedir. Dolayısıyla, onun düşünce sistemini saf mantık çerçevesinde ele almak oldukça güçtür (Kömürcü, 2017, 1/451).

Mâtürîdî'nin mantık kurallarını göz ardı eden bu yaklaşımının arkasında farklı sebeplerin bulunabileceği değerlendirilmektedir. Bu sebepler arasında belki de en önemlisi, Gazzâlî dönemine kadar hem Ehl-i sünnet hem de ehl-i bid'at kelâmcılarının aklî izahlara yönelmiş olmalarına rağmen, bu izahların mantık kurallarına uygunluğunu dikkate alma yönünde bir hassasiyet göstermemeleridir (Altıntaş, 2001, 113). Bunun temel nedeni, Gazzâlî öncesi dönemde mantık ilminin İslam dünyasında bağımsız bir disiplin olarak tam anlamıyla kabul görmemiş olmasıdır.

Bununla birlikte Mâtürîdî, bu yöntemi kullanmayı tercih eder; zira onun anlayışına göre Kur'an'daki misaller, duyularla algılanabilen gerçeklik alanına işaret ederek bilgisel doğruluğu yansıtır. Başka bir ifadeyle, insana sunulan bu örnekler, deneyim dünyasından alınmış olup bilgiye ulaşılabilir niteliktedir ve bu örnekler, ilgili konularda delillendirme yapmak için temel birer kaynak teşkil eder (Mâtürîdî, 2005, II/366). Mâtürîdî'ye göre, akıl yürüterek duyular ötesindeki hakikatlere ulaşma çabası, duyulur alan üzerinden duyu organlarının yardımıyla bilgi edinme eylemine benzer. Tıpkı gözümüzü kullanarak görme yetisini gerçekleştirmemiz gibi, sebepler üzerine düşünce geliştirerek de duyular ötesine dair bilgiye vakıf olabiliriz. Bu bağlamda, çıkarımsal delillerin dayandığı mantık, duyular yoluyla elde edilen kanıtlarla benzer bir değer taşır (Mâtürîdî, 2005, VI/557; Karagöz, 2019, 332).

Mu'tezile'nin aklî temelli ve sıfatların ispatına odaklanan yaklaşımı, Eş'arîlerin dilsel ve toplumsal uzlaşmayı öne çıkaran ihtiyatlı tutumuyla tezat oluşturmaktadır. Mâtürîdî'nin ise bilinenden bilinmeyene ulaşma yerine "zıtlık" üzerinden akıl yürütmesi, mantıksal tutarlılıktan çok dini kaygılarla şekillenmiş gibi görünmektedir.

### 2.3. Yöntemin Uygulamadaki Problemi: Ontolojik Farklılık ve Antropomorfizm Riski

Şâhidle gâibe istidlâl yöntemi, güçlü bir aklî delil olarak kelâm ilminde kullanılmakla birlikte bazı sınırlılıklara sahip olduğu için farklı açılardan eleştiri konusu olmuş ve yöneme dair itirazlar da ifade edilmiştir. Yöneltilen itirazları temel anlamda üç başlıkta ifade edebiliriz. Birincisi “*gâib âlemin sınırları*”dır. Gâib âlem, şâhid âleminden tamamen farklıdır. Bu sebeple tecrübe dünyasındaki örnekler metafizik dünyayı tam anlamıyla açıklama noktasında yeterli olmayabilir. İkincisi, “insan aklının sınırlı olması”dır. Bu sınır ilahi zat ve sıfatların tam anlamıyla anlaşılmasını engeller. Üçüncüsü ise “*benzetme yanlışları*”dır. Şâhid âlemdeki örnekler, gâib âlemi tam olarak yansıtmayabilir. Bu durumda, yanlış anlamalar ortaya çıkabilir.

Şâhidle gâibe istidlâlin ana meselesinin şu noktada düğümlendiği söylenebilir: Duyularımız yoluyla elde ettiğimiz bilgiler, nasıl olur da duyular ötesi bir alana ya da şu anda idrak edemediğimiz bir boyuta taşınabilir? Bu soruyu daha somut bir biçimde, Eş’arî’nin tartıştığı örnekler üzerinden dile getirebiliriz. Örneğin, algıladığımız bütün failleri cisim olarak görmemize rağmen, cisim olmayan bir fail fikrine ve tüm faillerin bu hükümde ortak oldukları sonucuna nasıl varıyoruz? Gâibdeki ateşin yaktığına dair kanaatimizi, yalnızca şâhidde gözlemlediğimiz bütün ateşlerin yakıcılığından mı çıkarıyoruz? Keza, gözlemlediğimiz tüm şeylerin sonradan var olduğundan hareketle her şeyin muhdes olduğu sonucuna ulaşmamız mı gerekir (İbn Fûrek, 1987, 289-291)? Bu soruları farklı örneklerle çoğaltmak mümkündür. Ancak tüm bu sorular nihayetinde ortak bir temel ifadeye indirgenebilir: Şâhidde gâibe işaret eden şey tam olarak nedir (Türker, 2007, 6, 7)?

Şâhid âlemde metafizik alana delalet eden şey, görünenin ötesinde, algılanan somut olgulardan daha derinde var olan anlam ve kavramların soyut işaretleridir. Bu durum tecrübe edilen âlemin sadece görünen tarafına değil, onun ötesindeki işaret ve anlamlara odaklanılması gerektiğini gösterir.

Gâibe ilişkin akıl yürütmenin delilleri, kozmik düzen, onun sonluluğu, düzenin kendi içinde bir sebebi bulunmayışı gibi iddialarla desteklenmektedir. Şâhid olduğumuz dünya ile ilgili bilgiler, zorunlu ve istidlâli akıl yürütmelerle elde edilebiliyorsa, Tanrı ile ilgili de şâhid olduğumuz dünyadan hareketle sahip olduğumuz bilgiler kullanılarak istidlâli olarak bilgi elde edilebilir. Bu sebeple atomculuk, kelâm ilminin ele aldığı konuların önemli bir bölümünde dış dünyanın yorumlanmasında temel alınmıştır. Şu hâlde bu bilgilerin doğrulukları yine aynı bilgi düzeninde

dış dünyadan hareketle test edilebilir. Bundan dolayı ilk dönem kelâm ilminin kendine şâhide dayalı olarak gâibin delillendirilmesi yöntemini seçmesi hiç de şaşırtıcı değildir (Demir, 2012, 265, 266).

Kelâm ilminin temel önceliği, epistemolojik veya mantıki değil, inanç merkezli yaklaşımlardadır. Kelâmda, fıkıh ve nahivdeki gibi “nass” yerine metafizik yorum merkezi rol oynar. Ancak bu metafizik, salt aklın ürünü değil, nassı yorumlayan aklın ürettiği bir çerçevedir. Akıl, kelâmda kuralları belirleyici değil, inanç önermelerini anlamaya yardımcı bir araç olarak kullanılır. Kelâmın temel amacı, gâibin (Allah’ın) şâhide (gözlemlenebilir âleme) üstünlüğünü kanıtlamaktır: Gâibin zamansal ve ontolojik üstünlüğü, onun kadîm ve yaratılmış olan şâhide bağımlılık ilişkisiyle temellendirilir. Bu süreçte, gâibin zat ve sıfatları gibi hakikatler de şâhidden hareketle çıkarılır. Bu yaklaşım, kelâmcıları metotlarını sürekli yenilemeye ve şâhidi gâibe kıyas edebilmek için onu yeniden yorumlamaya zorlar. Metot ile pratik (akideyi savunma) arasındaki iç içelik, kelâmda saf teorik metodoloji yapmayı zorlaştırır. Kelâmcılar, metodolojik tartışmaları genellikle “nazar”ın (akli çıkarım) gerekliliğini savunan giriş bölümleriyle sınırlı tutar, çünkü kelâm yapmak (akli delillerle inancı savunmak) bizzat bu ilmin bir parçasıdır. Câbirî, bu dinamiklerin kelâmın hem gücünü hem de karmaşıklığını oluşturduğuna işaret eder (Câbirî, 2001, 206, 207).

Özetle Kelâm, inancı akli yöntemlerle temellendirmeyi amaçlar, ancak akli nassın yorumcusu olarak sınırlandırır. Gâibin üstünlüğünü kanıtlama hedefi hem metodolojik esnekliği hem de teori-pratik bütünlüğünü zorunlu kılar.

### 3. Metoda Yönelik İtirazlar: Tenzih ve Teşbih Arasında

Kelâm ilminde kullanılan metot, tarih boyunca farklı gerekçelerle eleştirilmiş ve hem yöntemin kendisine hem de uygulanış biçimine yönelik çeşitli itirazlar gündeme gelmiştir. Yapılan eleştiriler yöntemin hangi akıl yürütme kategorisinde değerlendirilmesi gerektiği noktasında da görüş ayrılıklarına sebep olmuştur. Bu çerçevede yöntem hakkındaki eleştiriler sadece teorik düzeyde kalmamış, uygulama açısından da farklı yaklaşımlar ortaya çıkarmıştır.

Akl yürütme yöntemleri üç ana başlıkta toplanır: Tümdengelim (dedüksiyon), tümevarım (endüksiyon) ve analogi (benzetim). Tümdengelim, genel ilke veya öncüllerden hareketle daha özel ve belirli bir sonuca ulaşmayı ifade eder. Bu yöntem, öncüllerin doğru kabul edildiği durumlarda sonucun da kaçınılmaz biçimde doğru olmasını gerektirir. Kesin sonuçlar vermesi

nedeniyle tümdengelim, mantıksal akıl yürütmenin en güvenilir biçimi olarak kabul edilir (Özlem, 2004, 37-40).

Mantık disiplininde ikinci akıl yürütme biçimi olan tümevarım, tikelden tümele, yani özelden genele doğru bir düşünme sürecini ifade eder. Tümevarım, ulaşılan sonucun, öncüller tarafından sunulan bilgiyi aşan bir genelleştirme içerdiği çıkarım türüdür. Bu yöntemde sonuca varılan önerme, mantıksal bir zorunluluğu değil, yalnızca içeriksel bir olasılığı dile getirir. Tümdengelimin aksine tümevarım bir çıkarım değil, bir varım sürecidir. Ancak tümevarımsal çıkarımlar kesin bir bilgi sunmaz; çünkü bu çıkarımların kesinleşmesi için araştırılan şeyin tüm bireylerinin tek tek incelenmesi gerekir ki bu genellikle pratik olarak imkânsızdır. Dolayısıyla tümevarıma dayalı akıl yürütmeler kaçınılmaz olarak olasılık temelli bir yapıya sahiptir. Mantıktaki üçüncü akıl yürütme biçimi olan analoji ise, tikelden tikele, yani özelden özele yönelik bir çıkarım yöntemidir. Bu yöntemde, ortak özelliklere sahip iki varlık ya da durumdan birinde mevcut olan ek bir niteliğin, diğerinde de bulunabileceği varsayılır. Analojinin temel mantığı, gözlenen ortak özelliklerin benzer sonuçlara ulaşmayı mümkün kıldığı düşüncesine dayanır. Analoji de tümevarım gibi kesin sonuçlara ulaşmada yetersiz kalabilir ve bu yüzden kesin geçerlilik niteliğine sahip değildir (Özlem, 2004, 40-45).

Bu bağlamda, eğer kelâmi yöntemin dayandığı mantıksal temeli sorgulayacak olursak, bunun mantıktaki “*temsill/analoji*” yöntemine denk geldiği görüşünün genel olarak kabul gördüğünü söyleyebiliriz. Kelâmcılar tarafından çeşitli alanlarda sıkça başvuru alan bu yöntem, beyan âlimlerinin kullandığı “*teşbih*” ile de benzerlik taşımaktadır (Topaloğlu - Çelebi, 2010, 188). Kelâmcılardan aktarılan görüşler esas alınarak onların bu yöntemi yerine göre mantıktaki “*tümdengelimine dayalı kıyas*”, yerine göre “*tümevarım*” (istikra) olarak kullandıkları da söylenebilir (Kömürçü, 2017, 1/445). Fârâbî (ö. 339/950) ve Gazzâlî’nin açıkladığı gibi şâhid ile gâib arasındaki ilişkinin özünü “*analojik endüksiyonun*” oluşturduğu da öne sürülmektedir (Demir, 2012, 262, 263). Analoji olarak adlandırılmasının nedeni, iki farklı şey arasındaki ortak bir özelliğe dayanılarak, bu şeylerden birinde bulunan bir niteliğin diğerine de atfedilmesidir. Endüksiyon, yani tümevarım, teriminin kullanılmasının gerekçesi ise, belirli örneklerden yola çıkarak yapılan akıl yürütmenin yapısal olarak tümevarıma benzerlik göstermesidir (Türker, 2007, 2). Ancak, kelâmi yöntemin kendine özgü bir kullanıma sahip olduğu dikkate alındığında, belirtilen metotlarla tam anlamıyla örtüşmediğinin altını çizmek gerekir (Karagöz, 2019, 325).

İbn Arabî (ö. 638/1240), şâhidle gâibe istidlâlin bir “istikra” (tümevarım) olduğunu, Allah’ı bilmekte kullanılamayacağını ve kesin bilgi vermeyeceğini iddia eder (İbnü’l-Arabî, 2007, II/262-266). Cüveynî, şâhid durumundaki olgular üzerinden gâibe istidlâl yapılmasını, herhangi bir sağlam temele (asl) dayanmadığı gerekçesiyle tüm yönleriyle reddetmektedir. Ona göre illet ile malulün ilişkilendirilmesi mümkün değildir, çünkü Eş’arî düşüncesine göre böyle bir nedensellik ilişkisi yoktur. İletle ile birleşmenin olmadığı bir durumda, hakikat ile birleştirme de doğru kabul edilemez; zira hâdis ile kadîm birbirinden tamamen farklı niteliklere sahiptir ve bu farklılıklara rağmen hakikatte birleşmeleri düşünülemez. Şart ve delil arasında kurulan ilişki de aynı şekilde temelsizdir. Eğer gâibde varlığı arzu edilen bir hakikate dair zaten kesin bir delil mevcutsa, bu durum bilgisinin doğrudan kazanılması anlamına gelir ve şâhidin zikredilmesi bu bilgiye herhangi bir katkı sunmaz (Cüveynî, 1997, I/129, 131).

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 Allah’ın fiilleri için de kullanılması durumunda antropomorfizme götürebileceği endişesi ortaya atılmıştır (Kādî Abdülcebbâr, 2001, 102; Karagöz, 2019, 337).

İbn Hazm (ö. 456/1064), Eş’arî ve Mu’tezile ekollerinin kıyas yöntemine eleştirel bir perspektifle yaklaşarak bu yöntemin içsel risklerine dikkat çeker. Ona göre kıyas metodu, teşbih ihtimalini barındırdığı için Allah’ın yaratılmışlara benzetilmesine yol açabilecek tehlikeli bir araçtır. Özellikle fıkhıta kullanılan kıyas metodolojisinin kelâm sahasında uygulanmasını uygun görmeyen İbn Hazm, bu yönleme yönelik ciddi eleştirilerde bulunur. Eş’arîlere dair yaptığı analizlerden birinde, onların kıyas yönteminde temel bir çelişki olduğunu belirtir. Zira bu yöntem, hem Allah’ı yaratılmışların ötesinde konumlandırmayı amaçlar, hem de O’nu yaratılmışlara benzetme riski taşır. İbn Hazm’a göre kıyası savunanlar, yöntemi yalnızca benzer özelliklere sahip unsurlar arasında geçerli sayarak bir mantık tutarlılığı arar. Ancak, tamamen farklı ve birbirine benzemez varlıklar arasında kıyas yapmaya kalkışıldığında bu, ne aklî ne de mantıksal açıdan kabul edilebilir olur. Bu çerçevede İbn Hazm, kıyasın sınırlarını ve yanlış kullanımları üzerine kapsamlı eleştiriler geliştirir. Özellikle kelâm alanında kıyas yönteminin uygulanabilirliğini problematize eder (İbn Hazm, tsz., II/141-144). İbn Hazm’ın üzerinde durduğu önemli noktalardan biri, şâhid ile gâib arasındaki derin ontolojik farklılıktır. Ona göre, temelde her açıdan birbiriyle

uyuşmayan unsurlar arasında kıyas yapılması mümkün değildir ve herhangi bir bağlamda geçerliliğe sahip olamaz.

Gazzâlî, “*Mi’yâru’l-İlm*” adlı eserinde bu konuyu kapsamlı bir şekilde ele alır ve fıkıhtaki kullanım ile kelâmdaki kullanımın birbirinden farklı olması gerektiğini vurgular. Ayrıca, bu yöntemin doğurabileceği tehlikelere de dikkat çeker (Gazzâlî, 1960, 165-177).

Mâtürîdî’nin eleştirisine konu olan mesele, kadim âlem anlayışını benimseyenlerin, bu yöntemi kendi özgün biçimlerinde değil, fikhî kıyas yöntemi çerçevesinde kullanmış olmalarıdır. Bu yaklaşım sonucu onlar, benzerlikler üzerinden hareket ederek doğanın da ezeli olduğu sonucuna varmışlardır. Ancak Mâtürîdî açısından bu delilin amacı, âlemin yaratılmış bir varlık olduğunu ve onun yaratıcısının Allah olduğunu ortaya koymaktır. Mâtürîdî’nin bakış açısına göre duyularla algılanabilen âlem, başka duyusal bir âleme değil; duyuların ötesinde bulunan ve bizzat Allah’ın varlığıyla ilişkilendirilebilen bir gerçekliğe işaret etmektedir. Bu bağlamda Mâtürîdî, belirli bir istisnai durum öne sürmektedir. Ona göre, eğer duyularla kavranan bir nesnenin mahiyeti bilinebiliyorsa ve bu mahiyetin duyular ötesi bir varlıkta da mevcut olduğuna dair açıklamalar bulunuyorsa, bu nesnenin duyusal dünyadaki örneğiyle benzer olduğu sonucuna varılabilir (Mâtürîdî, tsz., 48). Görüldüğü üzere, Mâtürîdî, şâhidin (görünür ve bilinir olanın) gâibe (duyular ötesine) “misl” yani benzerlik ilişkisi aracılığıyla delil teşkil etmesi için iki temel şart öngörmektedir. Birinci şart, şâhidin mahiyetinin (özelliklerinin) açıkça bilinmesidir. İkinci olarak ise bu mahiyetin gâibde (duyular ötesinde) de bulunduğu dile getirilmesi gerekir. Bununla birlikte Mâtürîdî, burada bahsi geçen “haber”in niteliğine dair açık bir açıklamada bulunmamaktadır. Ancak bu durum, onun fikirleri göz önüne alınarak değerlendirildiğinde, söz konusu haberin “*Kitâbü’t-Tevhîd*” eserinin başında bilgi kaynağı olarak vurguladığı “haber-i sâdik” ile, yani güvenilir ve doğru kabul edilen vahiy bilgisiyle bağdaşması gerektiği sonucuna ulaşılabilir (Karagöz, 2019, 342).

Yönteme yönelik itirazlardan biri de onun esnek oluşudur. Bu esneklik yöntemin kullanış tarzından kaynaklanır. Dört farklı türü olan bu istidlâli, muhataplar kendi amaçlarına hizmet edecek şekilde herhangi birini tercih edebilmek imkânına sahip olmaktadır. Bu durum benzer konuda birbirine zıt sonuçların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Mesela Eş’arîler “*illette ortaklığa*” dayanan türünden hareket ederken, Mu’tezile “*delalette ortaklığa*” dayanan türünü kullanmışlardır. Adalet meselesinde ise “*illette ortaklığı*” kullanırlar (Câbirî, 2001, 208; Özdemir, 2001, 185).

İtiraz ve eleştiriler dikkate alındığında yöntem, şâhid ile gâib arasında kurulan analogik/tümevarımsal akıl yürütmeyi temel alsa da bu ilişkinin mantıksal kategorilere (tümdengelim, tümevarım, analogi) tam oturmadığı söylenebilir. Özellikle şâhid (yaratılmış) ile gâib (Allah) arasındaki niteliksel uçurum, yöntemin geçerliliğini tartışmalı hale getirmektedir. Öte yandan, metodun esnekliği, kelâmın dinamik yapısına uygun olsa da keyfiliği beslemesi ve bilimsel kesinlikten uzak oluşu, onu daha çok retorik bir araç haline getirmektedir. Sonuç olarak, bu istidlâl yöntemi, Tanrı-âlem ilişkisini açıklama çabasında önemli bir tarihsel araç olsa da teorik tutarlılık ve metafizik riskler açısından ciddi sınırlamalara sahip olduğu söylenebilir. Ayrıca yöntemin birbirinden farklı akıl yürütme biçimlerine benzetilmesi, kelâmcılar arasında da “istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” konusunda bir kafa karışıklığı olduğu izlenimini doğurmaktadır.

#### 4. Bilgiye Ulaştırmadaki Konumu: Kelâmî Bilginin Kesinliği Sorunu

Yaratılmış olan varlıklardan hareketle Yaratan hakkında istidlâlde bulunma meselesi beraberinde ontolojik bir sorgulamayı da getirmektedir. Mahiyet itibarıyla birbirinden tamamen farklı varlıklar arasındaki ilişki ve elde edilen bilginin kesinliği hususunda ne söylenebileceği tartışmalıdır. İnsan aklının sınırlarının nerede bittiği, bu sınırın ötesine geçmenin imkân dahilinde olup olmadığı sorusu da yanıtlanması gereken bir diğer husustur. Bu bağlamda “istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” yönteminin kullanımıyla kesin bilgiye ulaşıp ulaşılamayacağı, bilgiye ulaşımadaki potansiyeli ve sınırları hakkındaki değerlendirmeler de önemlidir.<sup>1</sup>

Aristotelesçi mantığa göre sadece tümdengelimsel akıl yürütmede (dedüksiyon) öncüllerden zorunlu ve kesin bir sonuç çıkar. Bu yöntem, İslam mantıkçılarınca burhan olarak adlandırılır. Buna karşılık tümevarımsal akıl yürütmede (endüksiyon) sonuç kesin değildir, çünkü tikel gözlemlerden genel bir hükme ulaşılır. Tümevarım, tümdengelimden farklı olarak bir çıkarımdan ziyade bir genelleme sürecidir. Analogi ise dedüksiyon ve endüksiyonun bir harmanı olarak değerlendirilebilir. Bu yönüyle analogi, varım sürecine dayandığı için endüktif kabul edilir. Ancak sonuç zorunlu olmadığından kesin bilgi sağlamaz (Özlem, 2004, 37-45).

Önceki bölümde “şâhiddan gâibe istidlâl” yönteminin “analogik endüksiyon” olarak tanımlandığını belirtmiştik. Bu yönüyle yaklaşım

<sup>1</sup> Konuyu daha geniş bir çerçevede ele alan bir çalışma için bkz.: Genç, Cafer. “Kelâmın Epistemolojik Eksen Olma İmkânı”. *Kader* 16/1 (Haziran 2018), 38-65. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.413376>.

açısından kelâmcılar ile mantıkçılar arasındaki temel fark şu şekilde özetlenebilir: Kelâmcılar, bu yöntemin kesin bilgi sağladığını öne sürerken, klasik İslam mantıkçıları elde edilen bilginin yalnızca olasılığa dayalı olduğunu savunurlar. Bu ayrımın temel nedeni, kelâmcıların dayandığı epistemolojik ve fizik kuramlarının, İslam mantıkçılarının benimsediği kuramlardan farklı olmasıdır (Demir, 2012, 263).

Cüveynî'ye göre akıl, ilahiyat meselelerinde yalnızca genel ve yüzeysel bazı kavrayışlara ulaşma kapasitesine sahiptir; ancak bu meselelerin tüm hakikatlerini ve ayrıntılarını bütünüyle kuşatamaz. Bunun temel nedeni, insanın yaratılmış bir varlık oluşu ve bu nedenle sınırlı bir yapıya sahip olmasıdır. Sınırlı bir varlığın sonsuzluğu ya da bütünü tam anlamıyla idrak etmesi mümkün değildir. Bu nedenle, insan aklının ilahiyat konularını tam anlamıyla kavraması esasen imkânsız görülmektedir. Yine de bu durum, insanın hiçbir şekilde bilgiye ulaşamayacağı anlamına gelmez. İnsan gayba dair bilgi edinebilir; ancak bu bilginin bütün boyutlarını ve özünü eksiksiz bir şekilde anlaması mümkün değildir (Cüveynî, 1997, I/142). Cüveynî'nin temel gayretinin, metafizik ile fizik alanları arasında net bir ayrım yapmaya yönelik olduğu görülmektedir. Ancak bu ayrım, bilgilerin kesinlik derecesine değil, bilginin imkânına dayalı bir ayrıma işaret eder. Zira metafizik alanın veya Cüveynî'nin ifadesiyle tabiat ötesi âlemin kuşatılamaz olması ile bu alana ilişkin bilgi birikimimizin kesinlikten uzak bulunması, birbirinden farklı meselelerdir. Buradaki ayrışma, insanın idrak araçlarının sınırlı ve sonlu olduğu gerçeğinden hareketle, metafizik âlemin tamamını kuşatamayacağı argümanına dayanmaktadır. Başka bir ifadeyle, insanın, aklî yargı yetisine sahip olan fakat aynı zamanda tabiatın bir parçası olarak, tabiat ötesi âlemi bütünüyle anlama ve kavrama noktasında yetersiz olduğu dile getirilmektedir (Türker, 2007, 17).

Geleneksel teolojide iki tür analogi kullanılır. Birincisi “isnat analogisi” (attribütif analogi)'dir. Bu analogide birbirinden farklı iki varlık arasında ilişki kurulur. Örneğin, “sağlıklı” sıfatı hem bir insana (doğrudan anlamda) hem de bir dinlenme istasyonuna (türemiş/nisbî anlamda) yüklenebilir. İstasyon, insan sağlığına katkısı nedeniyle dolaylı olarak “sağlıklı” kabul edilir. Teolojideki temel dayanak, Tanrı-yaratık ilişkisidir. Tanrı, sıfatların kaynağı (asıl), yaratıklar ise bu sıfatların sonucudur. İkincisi ise, “orantı analogisi” (proportionalite analogisi)'dir. İki varlık bir niteliği kendi mahiyetlerine uygun biçimde taşır. Örneğin, “mavi” hem gökyüzü hem çocuğun gözleri için kullanılır, ancak her ikisinin maviliği kendi doğalarına özgüdür. Tanrı'ya yüklenen sıfatlar (örneğin “âlim”), O'nun mahiyetiyle orantılıdır. İnsanın

bilgisi sonlu ve bağımlıyken, Tanrı'nın bilgisi mutlak ve özseldir (Ferre, 1999, 92, 93; Demir, 2012, 206, 207). Dolayısıyla Cüveynî'nin de yaptığı "isnat analojisi" yerine "orantı analojisi" kurmaktır.

Kelâmcılar, illetlerinin zannî olmayıp aklî oldukları için ilim ifade ettiklerini kabul etmelerine rağmen, bu akıl yürütme tarzları için "yakın" iddiasında bulunmamışlar, sadece "ilim gerektirir" demekle yetinmişlerdir (Cürcânî, 1983, 259).

İbn Arabî, aklî açıdan değerlendirildiğinde, Allah'ın mahlûkat ile veya mahlûkatın Allah ile kıyaslanmasının mümkün olmadığını ifade eder. Eş'arî kelâmcıların benimsedikleri yöntemle vardıkları sonucun problemli bir yapıya sahip olduğunu fark eden İbn Arabî, onların bu sonucu kesin kıyas formunda öne sürdüklerini ancak gerçekte ulaştıkları hükmün tümevarıma dayalı olduğunu belirtir. Ona göre, şâhidden (müşahede edilen olandan) hareketle elde edilen bilginin genelleştirilerek tüm varlık âlemine uygulanması, bu yöntemi açık şekilde tümevarımsal bir karaktere büründürmektedir (İbnü'l-Arabî, 2007, II/362-366).

Gazzâlî, fıkıh ve kelâm metinlerinde sıkça görülen yanlışlıkların kaynağını, orta terimin gereği gibi araştırılmaması ve kıyas şekillerinin karıştırılması olarak tespit eder. Dolayısıyla söz konusu kıyas yöntemi, fikhî meselelerde sınırlı bir kullanıma sahip olsa dahi, kelâm bağlamında tamamen hatalı bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, özellikle kelâmcıların kıyas için kullandıkları öncüllerin doğruluğunun meşhûrâta (genel kabul görmüş önermelere) dayanmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca pek çok kelâmcı, bu tür meşhûrât öncüllerinin farkına varmadan metinlerine dahil edilmesine sebebiyet vermekte ve bunun sonucunda ciddi çelişkilere ulaşmaktadır. Bu konuda Gazzâlî'nin yaklaşımı dikkat çekmektedir. Gazzâlî, kelâm ilminde meşhûrât türü önermelerin kullanılmasını doğru bulmaz ve kelâmda kullanılan kıyasın ancak doğruluğu kendinden açık ve zorunlu öncüllere dayanması gerektiğini savunmaktadır. Böylece kelâm ilminin mantıki bütünlüğünü ve tutarlılığını sağlamayı hedefler (Gazzâlî, 1960, 167-170).

Batı'da Thomas Aquinas (ö. 1274), teolojiyi tabii (doğal akılla ulaşılabilir) ve vahyedilmiş olarak ikiye ayırır; inançların akılla temellendirilebileceğini savunur, ancak her bireye rasyonel kanıt yükümlülüğü getirmez. Buna karşılık İslam düşüncesinde inancın akılsal doğrulanmasına daha katı bir vurgu vardır. Tartışmalar, bu doğrulanmanın yöntemi ve sınırları etrafında şekillenir. Ancak rasyonel teoloji, bilimsel paradigmaların değişimi nedeniyle sürekli revizyon

gerektiren bir risk taşır. Günümüzde bu yaklaşım, katı doğrulama yerine daha ılımlı bir tutum benimser. İslam teolojisinde ise klasik kelâm geleneği savunulsa da modern bilim ve felsefeyle uyum sağlamak için köklü revizyonlar gerekmektedir.

Özellikle Tanrı'nın varlığına dair akli kanıtlar, bilginin kesinliği ve tümevarım/analojiye dayalı yöntemler temel sorun alanlarıdır. Yine de rasyonel teoloji, nihilizm tehdidine karşı bir alternatif olarak hâlâ geçerlidir, ancak İslam teolojisinin bu sorunlarla yüzleşmesi ve geleneksel mantığı modern bağlamda yeniden yorumlaması şarttır (Demir, 2012, 268-273). Dolayısıyla rasyonel teolojinin bilimsel gelişmelerle sürekli yeniden inşası gibi bir zorunluluk ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan modern İslam teolojisinin, klasik kelâmı revize ederek bilimsel paradigmalara uyumlaştırma zorunluluğu da görülmektedir. İmanın “akıldışı” varoluşsal temelleri ile rasyonel teolojinin dengelenmesi gerektiği de söylenebilir.

“Şâhiden gâibe istidlâl” yönteminin net bilgiye ulaştırmada eksikleri olsa da başka bir alternatifin bulunmadığı açıktır. İnsanlar, anlamakta zorlandıkları alanları keşfetmek için algıladıkları dünyadan ipuçları almak durumundadır. Mâtürîdî, bunu etkileyici bir şekilde dile getirir: Tevhid düşüncesinin temeli, teşbihle başlayıp tevhidle sonuçlanmasıdır. Örneğin, ahiret ödül ve cezalarının dünya zevk ve sıkıntılarıyla anlaşılabilmesi nasıl zorunluysa, tevhidi kavramak için de insan duyularla algılanan dünyadan hareket etmek zorundadır. Bu bağlamda Mâtürîdî, Allah'ın kendisini insanların kavrayabileceği “âlim” ve “kâdir” sıfatlarıyla tanımlamasını örnek verir. Ona göre, Allah, kullarına da atfedilen bu sıfatları tevhide ulaşmanın ilk basamağı olarak kendisine izafe etmiştir (Mâtürîdî, tsz., 67, 68; Karagöz, 2019, 333).

Sonuç olarak, kesin bilgiye ulaşmanın zorluklarına rağmen, teolojik dil ve akıl yürütme, inancın anlaşılır kılınmasında vazgeçilmez bir işleve sahiptir. Allah hakkında konuşurken şâhidin gâibe kıyasını kullanmak kaçınılmazdır, ancak bu kıyasın gâib (Allah) için ne ifade ettiğini kesin olarak bilemeyiz. Bilgimizin sınırları, bu kıyasın ifade ettiği gerçeklik kadardır. Bu durum, kelâmcıların şâhidin rehberliğine muhtaç olmakla birlikte, kıyas sonuçlarının hakikate uygunluğuna dair kesin bilgiye sahip olamama arasında bir ikilemde kalmasına neden olur. Zira Allah'ın sıfatlarını başlangıçta tam anlamıyla bilmek mümkün değildir. Eğer konuşulacaksa, ilahi hakikati dünyevi gerçekliklere indirgememek ve sonlu ile sonsuz arasında ortak bir ölçütün bulunmadığını anlamak önemlidir (Schuon, 1997, 124; Güneş, 2003, 443, 444).

## Sonuç

İslâm kelâmında “şâhıdden gâıbe istidlâl” yöntemi, insanın sınırlı deneyimleriyle metafizik gerçeklikleri anlamlandırma çabasının ürünüdür. Bu yöntem hem felsefi bir araç hem de teolojik bir gereklilik olarak ortaya çıkmıştır. Makalede ele alındığı üzere, yöntemin temel dayanağı, şâhid âlemdeki düzen ve nedenselliğin gâib âleme işaret ettiği varsayımdır. Ancak bu varsayım, kelâm ekolleri arasında metodolojik farklılıklara yol açmış, onun kesin bilgiye ulaştırıp ulaştıramayacağı hususunda derin tartışmalar olmuştur.

Yöntem üzerinde ortaya konulan eleştirilerden birisi, şâhid ile gâib arasındaki ontolojik farklılıktan kaynaklanmaktadır. Bu durumun “istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” yöntemiyle aşılmasının mümkün olmadığı savunulmuştur. Ulaşılan sonuçların kesin bilgiye ulaştırmayacağı ya da yanıltıcı olabileceği iddia edilmiştir. Diğer taraftan önemli eleştirilerden birisi de yöntemin antropomorfizme yol açabileceği endişesidir. Yöntemin keyfi uygulamalara açık olması da eleştiriler arasında sayılabilir. Bu sebeplerden dolayı yöntemin, kesin bilgiye ulaştırma konusunda sınırlı olduğu ve dikkatli kullanılması gerektiği kabul edilmektedir.

Metoda yönelik eleştiriler dikkate alındığında uygulamada şu 303 hususlara dikkat edilmelidir: Kıyas, gâib âlemle ilgili konularda her zaman tam bir açıklama sağlamayabilir. Çünkü gâib âlem, şâhid âlemde tamamen farklıdır ve insan aklının kavrayışının ötesinde olabilir. Bu nedenle, kıyas yoluyla yapılan açıklamalar sınırlı kalabilir. Benzetme (temsıl) yoluyla yapılan açıklamalar, bazen yanıltıcı olabilir. Gâib âlemdeki gerçeklikler, şâhid âlemdeki örneklerle tam olarak örtüşmeyebilir. Bu durumda, benzetmeler yetersiz veya yanlış anlaşılmalara yol açabilir.

Esasında bütün kıyas türleriyle ulaşılmak istenen amaç aslında, Tanrı’yı insan zihnine daha anlaşılabilir ve kavranabilir kılmaktır. Buradaki niyet, doğrudan bir benzerlik ya da tıpatıp bir eşleştirme kurmaktan çok, Tanrı’yı insanlar için düşünülür bir kavram haline getirme çabasıdır. Kur’an’da da bu tür benzetmelere sıkça rastlanır. İnsana özgü bazı sıfatlar, fiiller ve hatta duygular, metaforik ya da temsili bir şekilde Allah’a atfedilir. Bununla birlikte, Allah’ın varlıklarla doğrudan bir benzerliği ya da ortak bir yapısının olduğu düşüncesi ise kesin bir şekilde reddedilir. Bu çerçevede Kur’an’da yer alan ve Allah hakkında kullanılan sıfat, isim ve fiillerdeki, benzerliklerin O’nun varlıkla arasındaki bir eşitliği değil, insanların kendi dünyalarından hareketle Allah hakkında düşünmeye dair bir anlayış kazanmalarını temin etmek için kullanıldığını söyleyebiliriz. Burada asıl

dikkat edilmesi gereken husus, bu benzerliklerin anlaşılmasında literal bir yaklaşımın ötesinde soyutlama yoluyla bir kavrayış geliştirme çabasında olmasıdır.

Şâhiden hareketle gâibi çıkarsama yöntemi, kıyasın sınırlılıkları, benzetmelerin her durumda geçerli olmayabileceği ve gayb âleminin şehâdet âleminden bütünüyle farklı olabileceği gibi eleştirilere maruz kalsa da aklî ve naklî delilleri bir araya getirme kabiliyeti, soyut kavramları somut örneklerle ifade etme kapasitesi ve sistematik düşünceyi teşvik etmesi nedeniyle İslam düşüncesinde kayda değer bir konuma sahiptir. Sonuç olarak, metafizik ve ilahi konularda kesin bilgiye ulaşmanın zorluklarına rağmen, akıl ve gözlem dünyası arasında kurulan bağlantılar insan düşüncesinin kaçınılmaz bir yöntemidir. İnsanın, Allah hakkında -vahiyle bildirilenler hariç- istidlâli olarak her ne çıkarımda bulunursa bulunsun, kesinlik tartışmaları taşısa da “şâhiden gâibe istidlâl” yöntemi bilginin sınırlarını aşmak için vazgeçilmez bir araç olarak görünmektedir.

### Kaynakça

- Albayrak, Halis. *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi*. İstanbul: Şule Yayınları, 1996.
- Altıntaş, Ramazan. "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), 97-130.
- Arslan, Hulusi. "Tanrı Hakkında Konuşmanın Kelâmî Bir Metodu Olarak el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib (Kadı Abdulcebbar Örneği)". *Tabula-Rasa* 3/9 (2003), 65-85.
- Bâkıllânî, Kādî Ebu Bekir. *et-Temhîd*. thk. Şeyh İmâduddin Ahmed Haydar. Beyrut, 1987.
- Basrî, Ebu'l-Hüseyin b. Ali b. Et-Tayyib. *el-Mutemed fî usûli'l-fıkıh*. nşr. Muhammed Hamidullah. 2 Cilt. Dımaşk, 1984.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbu't-Târîfât*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah. *el-Burhân fî Usûli'l-fıkıh*. thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyza. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlalin Mantiki Yapısı – İlk Dönem Sünni Kelâm Örneği*. İstanbul: İsam Yayınları, 2012.
- Erkol, Ahmet. "Kelâm İlminde "Kıyasu'l-Gaib Ala-ş-Şahid" Metodunun Kullanımı". *Ekev Akademi Dergisi* 8/20 (2004), 157-176.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Kitabu'l-Luma' fî er-Red ala Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'*. thk. Abdulaziz İzzuddin es-Seyrevan. Beyrut: Daru Lübnan, 1987.
- Ferre, Frederick. *Din Dilinin Anlamı*. çev. Zeki Özcan. Bursa: Alfa Yayınları, 1999.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdusselam Abduşşâfi. 2 Cilt. Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mi'yâru'l-İlm*. thk. Süleyman Dünya. Mısır: Daru'l-Mearif, 1960.
- Genç, Cafer. "Kelâmın Epistemolojik Eksen Olma İmkânı" *Kader* 16/1 (2018), 38-65. <https://doi.org/10.15745/da.608609>

Güneş, Kamil. *İslami Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Hallâf, Abdülvehhâb. *İslam Hukuk Felsefesi*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1985.

İbn Fûrek, Ebu Bekir Muhammed b. El-Hasan el-İsfahânî en-Nîsâbûrî. *Müccerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. nşr. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ-i ve'n-Nihal*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, tsz.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah. *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*. ed. Safvan Adnan Dâvûdî. Dimaşk: Daru'l-Kalem, 1997.

Kādî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmet. *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. thk. Hudr Muhammed Nebhâ. Cilt (7,8,9). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, 2012.

Kādî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmet. *el-Muhît bi't-Teklîf*. thk. Ömer Seyyid Azmî. ed. Ahmed Fuâd el-Ehvânî. Kahire: Daru'l-Mısriyye, tsz.

Kādî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmet. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. thk. Semir Mustafa Rebâb. Beyrut: Dârü İhyai't-Turasi'l-Arabi, 2001.

Karagöz, Nail. "Mâtürîdî'de 'Şâhidin Gâibe Delâleti' Metodu". *Kader* 17/2 (2019), 321-347. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.622883>.

Kömürcü, Kamil. "Kelâmdaki 'İstidlal bi's-Şâhid ale'l-Gâib' Metoduna Maturidî'nin Yaklaşımının Mantıksal Analizi ve Değeri". IV. *Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu (Hanefilik-Mâtürîdîlik)*. 1/441-452, 2017.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. İskenderiye: Dârü'l-Câmiâtü'l-Mısriyye, tsz.

Özdemir, Metin. "Kelâmi İstidlâlin Problematikliği". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), 175-201.

- Özlem, Doğan. *Mantık: Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2004.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer el-Huseyn b. Ali. *el-Mahsûl fi İlmi'l-Usûli'l-Fıkh*. thk. Tâhâ Câbir Feyyaz Alvanî. Müessesetü'r-Risale, 1980.
- Schuon, Frithjof. *Varlık Bilgi ve Din*. çev. Şahabeddin Yalçın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Türker, Ömer. "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 1-25.