

KELAM İLMİNDE “KİYÂSU’L-GÂİB ‘ALA’Ş-ŞÂHİD” METODUNUN KULLANIMI

Ahmet ERKOL (*)

Özet

Tarih boyunca insanları düşünmeye sevk eden en önemli husus yaratıcılarını tanımadır. Allah ile insan arasındaki diyalogda kullanılan vahiy metinlerinin anlaşılması hususu da bir başka güçlüğü barındırmaktadır. Her türlü algılamaların dışında olan Allah’ı tanıma ve onu ifade etmede insan zorunlu olarak kendi algı dünyasından hareket etmektedir. Kelam ilminde bu husus, bilinenden hareketle bilinmeyi anlama şeklinde ifade edilen “Kıyâsu’l-Gâib ‘Ala’ş-Şâhid” yöntemidir. Bu çalışmada Kelam ilminde bu konunun nasıl işlendiği ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Kâdi Abdulcabbâr, Maturidi, Eş’ari, kıyas.

Employment of “Comparison of the Unknown with the Known” Method in Islamic Philosophy

Abstract

Throughout history, the urge to know the Creator has driven human beings to meditate. Understandability of the revelation texts which are used in the dialogue between God and human beings represents another difficulty. In knowing and expressing God, who is unperceivable, human beings necessarily commence from their own perceptions. In Islamic thought, this method is called Comparison of the Unknown with the Known. This study examines how this method is employed in the Islamic thought.

Key Words: Theology, Kadi Abdulcabbâr, Maturidi, Eş’ari, analogy.

*) Yrd. Doç. Dr. Dicle Ü. İlahiyat Fak. Kelam Anabilim Dalı.
(e-posta: ahmeterkol@hotmail.com)

Giriş

İnsanlar, dünyada bulundukları ilk andan itibaren, var oluş gerekçeleri, kendileri ve çevreleri ile ilgili sorumluluklarını anlama konusunda sürekli bir çaba içerisinde olmuşlardır. Yaratılıştaki fıtratta mevcut yetilerin yanı sıra tarihin belli dönemlerinde gönderilen peygamberlerin mesajları bu sorunları çözmede önemli birer etken olmuştur. Semavi din mensuplarının tamamı, kendilerine gönderildiğine inandıkları nebevi mesajlar doğrultusunda inançlarını belirlemeye ve yaşamlarını şekillendirmeye çalışmışlardır. Dış alemde, mevcut olandan hareketle herhangi bir konuda bilgi sahibi olmak kolaydır, ancak kendilerini ve varlığın tamamını yaratan ve her türlü algılamaların dışında olan yüce yaratıcıyı tanıma ve onu tanımlamaya gelince esas güçlük ortaya çıkmaktadır. Burada sorunun tanımlanmaktan ve algılanmaktan azade, her türlü teşbih ve temsilin dışında tutulması gereken yüce yaratıcıyı nasıl tanımlayacağı ve O'na olan inancını nasıl ifade edeceği dır.

Vahye muhatap olmuş bütün semavi din mensupları, bu sorunu kendilerine tebliğ edilen vahiy metinleri çerçevesinde çözmeye çalışırken, her bir toplum kendi düşünce kapasitelerine ve kültürel birikimlerine göre değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu nedendir ki İslam öncesi din mensuplarıncı Allah inancı çerçevesinde zaman zaman insan biçimci tanrı tasavvurları ortaya çıktığı gibi İslam fırkaları içerisinde de Müşebbihe ve Haşviye olarak nitelendirilen düşünce gurupları var olmuştur. Görünmeyeni anlamaya çalışırken görüneni esas alarak düşünce belirlemeye çalışan bu yaklaşım biçimi kullandıkları bu yöntemle, vahiy metninin hiçbir şekilde kabul edemeyeceği ve ilahi zata yakışmayan pek çok sıfatlarla Allah'ı vasıflandırmaya çalışmışlardır.

İlahi zat ve sıfatları başta olmak üzere, vahiy metinlerini anlamaya çalışırken insanı kapasitenin kullanılacağı bilinen bir husustur. İnsanın bilgi edinme tarzının da çoğunlukla ya dış alemde ya da kendi içerisinde bilinenden hareketle bilinmeyeni elde etme, ya da bilinmeyenleri bilinenlere kıyas yöntemiyle elde edildiği de bilinmektedir. Aralarındaki uzak ya da yakın benzerlik veya herhangi bir illetten dolayı yeni bir bilgiye ulaşmak mümkündür. Ancak ilahi zat ve sıfatı konusunda elde edilecek bilgi için aynı şeyi söylemek o kadar da kolay değildir. Bu nedendir ki gerek İslam öncesi dönemde ve gerekse Müslümanlar arasında her bir fırka kendisine göre bir yaklaşım sergilemiştir.

Bu makalemizde inanç alanının bu en girift konusunun nasıl işlendiği, ilahi zat ve sıfatları konusunda yapılan değerlendirmelerin genel olarak hangi metoda dayandırıldığı, buna yöneltilen eleştirilerin ne olduğu ve düşünce dünyamızda bunun bıraktığı izler değerlendirilmeye çalışılacaktır.

1. Kıyâsın Tanımı ve “Kıyâsu'l-Ğâib ale's-Şâhid”

Varoluşun ilk aşamasından itibaren kendisini ve çevresini gözlemlemeye başlayan insan, yaşamı anlamlandırmak için yoğun bir çaba sarf etmiştir. Tarihin belli dönemlerinde tanrısal müdahale olarak nitelendirilebilecek peygamberler ve onlarla birlikte gelen vahiy insanlığa, doğru yolunu bulmada rehberlik vazifesini görmüştür. Ancak ilk dö-

nemden itibaren peygamberler vasıtasıyla bildirilen vahiy metinlerini anlama ve anlamlandırma konusunda ciddi sorunlar yaşanmıştır. Bu sorunun temeli, insanın kendi algı dünyasının dışında bir hitapla karşılaşmasından kaynaklanmaktadır¹. Gerek bu hitabın öznesi ve gerekse hitabın kendisi muhatap tarafından algılanırken nasıl bir yol takip edeceği ve sağlıklı bir anlayışla bunu nasıl değerlendireceği hususu en büyük sorun olmuştur². Âdem ile başlayan bu süreçte hiç şüphesiz mesajın kendisi ile iletildiği dil en önemli rolü oynamıştır³. Durum böyle olunca gerek dilin tabiatı ve gerekse ifade edilebilmesi için mesajın büründüğü lafızların nasıl anlaşılması gerektiği hususu ayrı bir önem arz etmiştir. Bu arada zorunlu olarak gerek lafız-lafız mana problematiği devreye girmiştir. Bu problem İslam düşünce tarihinde sadece dilbilim, nahiv ve fıkha konu olmamış, kelâm ilminde de önemli bir yer işgal etmiştir⁴.

Kelamcılar, düşüncelerini yayma ve muhalif görüşleri çürütme konusunda öncelikli metot olarak hitabeti (retorik) kullanmışlardır. Hitabet hangi dilde olursa olsun irticali konuşmaya ve ayrıca lafızlara ve sözün terkibine özen göstermeye dayanır⁵. Arap dilinin, manayı belirleyen hareketlerin lafzı oluşturan harflerden ayrı ve bağımsız oluşu ve kelimenin ses formunun mantıki fonksiyonunun bulunması noktasındaki karakteri, konuşan kişinin lafız ile mana arasında kurduğu ilişkinin kalitesine bağlı kalmaktadır⁶. Bu bağlılık iki noktada kendini göstermektedir. Bir yandan i'rab düzeyi, diğer yandan kelime ve terkiplerin ses formu. İşte bu hususlardan dolayı kelamcılar ve özellikle Mu'tezile beyan özelliği taşıyan hitabın şartlarını belirleme konusunda ciddi bir çaba göstermiştir⁷.

Müslümanlar öncelikle ameli, sonra da inanç konularında araştırmalar yapmışlardır. Bu sebeple araştırma metotları, Usulu'd-Din ulemasından önce fıkıh uleması tarafından kullanılmıştır⁸.

İslam düşüncesi alanında, başlangıçta mantığın felsefeye nispeti ne ise; usulun da fıkıha nispeti aynı şekilde telakki edilmiştir. Fıkıh için getirilen tanıma bakıldığında bu durum açıkça ortaya çıkar⁹.

1) Ömer Ferruh, *el-Fikru'l-Arabî*, Daru'l-İlim, Beyrut, 1966, s. 86-88.

2) Georges Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., İst. 2000, s. 82-83.

3) Bkz. Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Thk. Hasan es-Sendûbî, el-Matbaatu't-Ticariyyeti'l-Kubra, Mısır, 1345-1962, I, 28, 68-72.

4) Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, Thk. Abdülkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1992, s. 530-531; Câhız, *el-Beyân*, I, 69; Ahmed Mahmud Suphi, *fi İlmi'l-Kelam*, Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1985, I, 132-133.

5) Cürçani, *Kitabu't-Ta'rifat*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, s. 99.

6) Geniş bilgi için Bkz. Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis*, Thk. Muhammed Ali en-Neccâr, el-Mektebetu'l-İlmiyye, I, 109-117.

7) Bkz. Cahız, *el-Beyân*, I, 68-72.

8) Abdolvahhab Hallaf, *İslam Hukuk Felsefesi*, Çev. Hüseyin Atay, A.Ü.İ.F. Yay., Ank., 1985, s.191.

9) Ali Sami en-Neşşar, *Menahicu'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslam*, Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1984, s. 79.

Bu durumda “usul”a getirilen tanım; fakihe göre araştırma metotlarının bilinmesi, ya da hükme ulaşmak için istidlalde bulunurken fakihi yanlışlardan koruyacak zihinsel hallerden korunması anlamındadır¹⁰.

Usulun kaideleri ile ilgili çabalar sürekli devam etmiştir. Yeni metotlar belirlenerek kıyas mektepleri tarafından geliştirilmiş ve özellikle de “İrak Mektebi”nin bu konudaki rolü daha belirleyici olmuştur¹¹.

Usul konusundaki çabalar her ne kadar usul-u fıkıhçılar tarafından başlatılmışsa da, kelimcilerin bu konulardaki uğraşları da eksik olmamıştır¹². İslam’ın ilk dönemlerinde ilimlerin tasnif edilmediği ve İslam alimlerinin pek çoğunun, İslamî ilimlerin çoğunda yetkin oldukları bilinen bir husustur. Ancak sonraki dönemlerde bu ayrışmalar olmuş ve usulun metotları fıkıhçılar ve kelimciler arasında karşılıklı etkileşimlerle belirlenmeye çalışılmıştır. Konu ile ilgili kelimciler usul-u fıkıhçılardan yararlandıkları gibi, usul-u fıkıhçılar da kelimcilerin bu alandaki çabalarından yararlanmışlardır¹³.

Fıkıh alanındaki bu çalışmaya paralel olarak kelimciler de aynı alanda önemli eserler te’lif etmişlerdir. Bunlardan; İmam Haremeyn el-Cüveyni (ö.478/1085) tarafından yazılan “el-Burhan”¹⁴ ile Ebu Hamid Gazali’nin yazdığı “el-Mustasfa”¹⁵ en önemlileri arasında yer almaktadır. Bilindiği gibi bu iki alim Eş’ari mezhebine mensupturlar. Mu’tezile ulemasından Kâdî Abdülcabar (ö.415/1024)’ın “el-Ahd” isimli eseri ile Hüseyin el-Basrî’nin (ö.436/1044) “el-Mu’temed fi Usulî’l-Fıkıh”¹⁶ kitapları bu alanda yazılmış önemli usul kitaplarıdır. Bunlardan sonra Fahrüddîn Razi (ö.606/1209) “el-Mahsul”¹⁷, Seyfüddîn Âmidî (631/1233) ise “el-İhkam fi Usulî’l-Ahkâm”¹⁸ isminde birer usul kitabı yazmışlardır¹⁹. Dikkat edilirse Usul-u Fıkha dair yazılmış en önemli eserler kelimciler tarafından kaleme alınmıştır. Bu da kelimcilerin usula verdikleri önemin bir ifadesidir. Yönteme dair ilk ciddi uğraşı Mu’tezile ekolünden gelmektedir²⁰.

10) Cürcani, *Kitabu’l-Ta’rifat*, s. 28; Muhammed Ebu zehra, *Usulu’l-Fıkıh*, Tebliğ Yay.. İst. s. 7.

11) İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam* (Haz.: Sabri Hizmetli), Umran Yay. Ank., 1981, s. 56-57.

12) Abdülvahhab Hallaf, *İslam Hukuk Felsefesi*, s. 191-192; Ebu Zehra, *Usulu’l-Fıkıh*, s. 18-19 ; İbrahim Agah Çubukçu, *İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, A.Ü.İ.F. Yay., Ank., 1983, s. 218.

13) Ali Sami en-Neşşar, *Menahic*, s. 82; Ebu zehra, *Usulu’l-Fıkıh*, s. 19-21.

14) İmamü’l-Haremeyn el-Cüveyni, *el-Burhan fi Usulî’l-Fıkıh*, Thk. Salah b. Muhammed b. Avida, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1997, I-II.

15) Gazali, *el-Mustasfa min İlmi’l-Usul*, Dar-u Sadır, Beyrut, 1322, I-II.

16) Ebu’l-Hüseyin el-Basrî el-Mutezili, *el-Mu’temed fi usulî’l-Fıkıh*, Thk. Halil el-Meys, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1044, I-II.

17) Fahrüddin Razi, *el-Mahsul fi İlmi Usulî’l-Fıkıh*, Thk. Taha Cabir el-Ulvani, Camiatu’l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, Riyad, 1400, I-V.

18) Seyfüddin Amidi, *el-İhkam fi Usulî’l-Ahkam*, Thk. Seyyid el-Cümeilyi, Daru’l-Kitabi’l-Arabi, Beyrut, 1998, I-II.

19) İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 509; Ebu Zehra, *Usulu’l-Fıkıh*, s.20-21.

20) Ahmed Mahmud Suphi, *fi İlmi’l-Kelam*, s. 103-104.

Bu sorunla ilintili olarak Mu'tezile dillerin kaynağı meselesini de tartışma konusu yapmıştır²¹. Dilin Allah tarafından mı öğretildiği veya ilham edildiği yoksa insanların ortaklaşa ürettiği uzlaşımsal bir kurgu (muvâdaa) mu olduğu konusunda Mu'tezile, "Halku'l-Kur'an" konusundaki tavırları gereği, dillerin insanların kendi aralarında ortaklaşa geliştirdikleri ortak bir uzlaşım olduğunu, Allah tarafından belirlenmediğini söylemiştir²²: Ehl-i Sünnet ve özellikle Eş'a'ri²³, dilin kaynağının ilahi bir öğretme, ilham ve Allah'ın peygamber vasıtasıyla bildirmesi olduğunu kabul etmiştir²⁴.

Mu'tezile, ilahi kelim ile insan aklı arasında bir köprü kurmuş; bundan dolayı da ısrarla dilin beşeri bir ürün olduğunu ve ilahi kelimün dil kuralları doğrultusunda indiğini savunmuştur²⁵.

Mu'tezile, bu sorunların çözümünde kıyas metodunu kullanmaktadır²⁶. Buna göre muvâdaa sadece bilinen, duyu alanına giren şeyler üzerinde gerçekleşir. Bilinen şeylerin sahası ise sınırlı olmadığından, müşahede konusu olmamış bir şeyi, müşahede konusu olmuş, bilinen bir şeye kıyas etmek, ancak aralarında kıyas yapılmasına izin veren bir alakanın olmasıyla mümkündür²⁷. Kâdî Abdülcabbar bu konuyla ilgili şunları söylemektedir: "Muvâdaa sadece duyular alanına giren ve benzeri şeylerde söz konusu olur. Çünkü ne zaman bir dilde konuşmak istersek, önce o dilde duyu alanındaki isim ve sıfatların anlamlarını düşünürüz, sonra da, bu anlamı hangi isim karşılıyorsa duyu alanının dışındaki şeye bu ismi veririz. Duyu alanı dışındakinin (gâibin) duyu alanındaki kıyasında duyu alanındaki 'asl' yerini alacak olan ve gâibin üzerine bina edileceği şahidin bilinmesinin gerekliliği gibidir."²⁸

Muvâdaa iki grupta ele alınmıştır: "asl"²⁹ ve "fer"³⁰ olan muvâdaa³¹. İlki doğrudan duyular yoluyla gerçekleşir. İkincisi ise kıyas şeklindeki akıl yürütme yoluyla

21) Bkz. Kâdî Abdülcabbar, *Şerhu Usulî'l-Hamse*, s. 547-548.

22) Kâdî Abdülcabbar, *a.g.e.*, s. 529.

23) Tacuddîn Subkî, *Cemu'l-Cevami'*, Diyarbakır, I, 269-270.

24) Şehristani, *Nihayetu'l-Akdam*, s. 321-322; Nahivciler bu konuyu detaylı bir şekilde işlemişlerdir. Geniş bilgi için Bkz. *İbn Cinnî*, el-Hasâis, I, 40-48.

25) Kâdî Abdülcabbar, *Şerhu Usulî'l-Hamse*, s. 548-551; Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, Çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitabiyat, Ank., 2001, s. 191.

26) Kâdî Abdülcabbar, *Şerhu Usulî'l-Hamse*, s. 548-555; Ahmed Mahmud Suphi, *fi İlmi'l-Kelam*, s. 131-133.

27) Kâdî Abdülcabbar, *a.g.e.*, s. 551-557.

28) Kâdî Abdülcabbar, *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, Thk. Mahmud Muhammed Kasım, XV, 186.

29) "Asl" şu şekilde tarif edilmektedir: Hükmü hakkında açık (nass) bulunan nesnedir. Buna, kendisine kıyaslanan, kendisine yüklem olan ve kendisine benzetilen denir. Bkz. Abdülvahhab Hallaf, *İslam Hukuk Felsefesi*, s. 241; Cürcanî, *Ta'rifat*, s. 28; Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, Çev. Abdulkadir Şener, Ank., 1979, s. 197.

30) "Fer": Hükmü hakkında açık söz bulunmayan nesnedir. Asla kıyas yapılarak hükmü bilinmek istenilen meseledir. Cürcanî, *Ta'rifat*, s. 166; Abdülvahhab Hallaf, *İslam Hukuk Felsefesi*, s. 241; Ebu zehar, *İslam Hukuk Metodolojisi*, s. 203.

31) Bkz. Abdülvahhab Hallaf, *İslam hukuk Felsefesi*, s. 241-244.

olur³². Gâibin şâhîde kıyas edilebilmesi için asıl ve fer' arasında ortaklaşa bir benzerliğin bulunması gerekmektedir³³. Bir dili anlamak için bu yeterli olabilir. Ancak söz konusu olan ilahî kelimeler olunca bunun nasıl anlaşılması gerektiği konusunda problem yaşanmaktadır. Mu'tezile burada da gâibin şâhîde kıyası metoduna başvurmuştur. Bu da duyu alanımız içindeki konularda söz sahibinin kastı belirlenerek duyu alanımız dışındaki kasıtlar ona kıyas edilir. Duyu alanımıza giren konularda sözün düzgün anlaşılması, söz sahibinin kastını ve muvâdaayı bilmekle olur. Allah Teala'nın kastını ise ancak akıl yürütme yoluyla ortaya çıkarmak mümkündür³⁴.

Genel olarak kıyas şu şekilde tanımlanmıştır: Aralarındaki ortak bir iletten dolayı bir şeyin hükmünün diğerine uygulanmasıdır³⁵. Fıkıhta uygulanan bu yöntem, daha sonra özellikle Mu'tezile ve ilk dönem Eş'ari kelimcileri tarafından Allah'ın zat, sıfat ve fiilleri ile ilgili akaidi ilgilendiren hükümlerin ispatında kullanılmıştır. Görünürden hareketle görünmeyeni tesbit işine de bundan dolayı "kıyâsu'l-ğâib al's-şâhid" denmiştir³⁶.

Kelamcılar bu metodu fakihlerden alarak kullanmışlardır³⁷. Ancak kelamcıların kullandıkları bu kıyas metodu yeni bazı düzenlemelere tabi tutulmuştur.

2. Kelam'da "Kıyâsu'l-Ğâib ala's-Şâhid" Metodunun Kullanımı

kıyas, kelime olarak bir şeyin miktarını başka bir şeyle tesbit etmek anlamındadır³⁸. Aristo'ya göre, "kıyas, bir sözdür ki kendisinde, bazı şeylerin konulmasıyla, bu verilerden başka bir şey, sadece bu veriler dolayısıyla gerekli olarak ortaya çıkar."³⁹ Müslüman mantıkçılar da kıyasın önermelerden kurulu bir delil olduğunu söylemişlerdir⁴⁰.

Kıyaslar, önermelerin sayı ve yapılarına göre basit kıyaslar, bileşik kıyaslar ve düzensiz kıyaslar diye üçe ayrılırlar. Basit kıyaslar: iki öncül ve bir sonuçtan elde edilen kıyaslardır. Öncül sayısı ikiden fazla olan kıyaslar ise bileşik kıyaslardır. Günlük hayatta düşünceler ifade edilirken zaman zaman öncüllerden bazıları ya saklı tutulur, ya da hazfedilir. İşte tam bir ahenkle ifade edilemeyen bu tarz kıyaslara ise düzensiz kıyaslar de-

32) Gazali, *el-Mustasfa*, Dârü Sâdır, Beyrut, 1322, II, 195-196.

33) Gazali, *el-Mustasfa*, II, 195; Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, s. 197-203.

34) Bkz. Kâdî Abdülcabbar, *Şerhu Usul'i'l-Hamse*, s. 548-562; Şehristani, *Nihayetu'l-Akdam*, s. 323-325.

35) Bkz. Gazali, *el-Mustasfa*, II, 195; Amidi, *el-İhkam fi Usulil-Ahkam*, III, 201-211; Cürcani, *Ta'rifat*, s. 181; Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, s. 189; Abdülvahhab Hallaf, *İslam Hukuk Felsefesi*, s. 233.

36) Gazali, *Mi'ayru'l-İlm*, Thk. Süleyman Dünya, Daru'l-Mearif, Mısır, 1960, s. 165; *el-Mustasfa*, II, 195; Şehristani, *Nihayetu'l-Akdam*, s. 128.

37) Amidi, *Ebkaru'l-Efkar*, Süleymaniye Küt., Damat İbrahim Paşa, 807, (Yazma nüsha) I, vr. 39.

38) Bkz. Cürcani, *Kitabu't-Ta'rifât*, Daru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, s. 181; Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, Çev. Ahmet Kayacık, Ahsen Yay., İst. 2002, s. 85; El-Ahdari, *Metnu's-Sulle fi İlmi'l-Manlık*, Matbaatu Mustafa Muhammed, Mısır, s. 20; Abdülvahhab Hallaf, *İslam Hukuk Felsefesi*, s. 233;

39) Aristo, *Organon III, (Birinci Analitikler)* Çev. H.R. Atademir M.E.B. İst. 1996, s. 5.

40) Bkz. El-Mağnisavî, *Muğnit'Tullâb*, Salah Bilici Kitabevi, İst. s. 20.

nir⁴¹. Kıyasın çeşitleri, işlevi ve kullanımları ile ilgili mantık kitapları başta olmak üzere usule dair kitaplarda konunun detaylarını görmek mümkündür. Burada maksadımız mantıkta kıyasın kullanımını işlemek değildir. Amacımız kelim’da “kıyasu’-ğâib ala’ş-şâhid” konusunu işlerken, kıyasın ne olduğunu ve çeşitleri konusuna kısaca değinmektir.

Mantıkta kıyasın kullanımına bakıldığında zihindeki öncüllerden hareketle sebep ve sonuçlar da dikkate alınarak bir sonuca ulaşılmaya çalışılmaktadır. Bütün insanlar ölümlüdür, Ali de insandır, öyleyse Ali de ölümlüdür şeklinde kabaca ifade edilebilecek bu mantık örgüsünde dış alemde varlığı görülebilen sebep ve sonuçları değerlendirmeye tabi tutulabilen bir düşünce görülmektedir. Oysa kelama konu olan husus, her türlü algılaşmanın dışında kalan ilahi zat ve sıfatlar, ya da ahirete ait bazı hususlardır. Somut olandan hareketle başka bir somut varlığı anlamak kolaydır, ancak görünür alemden hareketle görünmeyeni anlamak son derece güçtür. İnsan zihninin sınırlılığı bilindiğinde soyut bir varlığın ifade edilebilmesi, onun zihin dünyasında o soyut varlığın şekillenebilmesi için zorunlu bir şekilde görünür alemden hareketle bir anlatım gerçekleşmektedir. Asıl sorun da bu noktada baş göstermektedir. Zira, yüce yaratıcı, Kur’an’da sıklıkla, ilahi zat ve sıfatlarının her türlü teşbih ve temsilden uzak olduğunu vurgulamakta ve her türlü benzetmenin üstünde olduğunu ısrarla ifade etmektedir. İşte sınırsız ve sonsuz, sınırlı ve sonlu olanla ifade edilmeye çalışıldığında zorluklar baş göstermektedir. İslam düşüncesi tarihinde Müşebbihe, Haşviyye, Mücessime ve buna benzer fırkaların teşbihiçi anlayışları dolayısıyla tanrı ile insan arasında bir benzerlik kurmaya çalışmış ve bilindiği gibi insan biçimci bir tanrı tasavvuruna sahip olmuşlardır. Fıkıhta kıyasın kullanımı bir zorunluluk olarak kabul edilmiştir. Nitekim usulu fıkıh kitaplarına bakıldığında şer’i deliller olarak zikredilen delillerden birisinin de “kıyas” olduğu görülecektir⁴².

Fıkıhta, hükmü bilinen bir husustan hareketle hakkında izahat verilmeyen bir konunun hükmünü belirleyebilmek için “kıyas” yöntemi kullanılmıştır. Fıkıh kitaplarında geniş bir şekilde izah edilen bu konu aralarındaki ortak bir illet veya benzerlik dikkate alınmış ve hükmü bilinmeyen hususa bu benzerlik veya illet durumu dikkate alınarak diğerrine tatbik edilmiştir. Fıkıhta “kıyas” olarak kullanılan bu yöntem kelim ilminde “kıyasu’l-ğâib ala’ş-şâhid” şeklinde ifade edilmiştir. Fıkıhta benzerlik veya ortak bir illet aranırken, kelim ilminde ilahi zat ve sıfatlarla ilgili bütün alanlarda bir farklılık esas alınarak konu izah edilmektedir. Bu nedenle kelimda “kıyas” veya “istidlal” olarak nitelenen bu kavram, fıkıhtaki “kıyas”tan farklılık arz etmektedir.

Kıyasın epistemolojik açıdan kelimdaki genel çerçevesi, fıkıh ve nahivdeki durumundan farklılık arz etmez. Kelamdaki kıyas da, “bir şeyi başka bir örneklerle karşılaştırıp

41) Bkz. İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 159-204.

42) Bkz. Fahrüddîn Râzî, *el-Mahsul fi ilmi’l-Usûl*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmîyye, Beyrut, 1988, s. 245-249; Yusuf el-Firuzâbâdî eş-Şîrâzî, *et-Tabsira fi Usûli’l-Fıkıh*, Thk. Muhammed Hasan Hîto, Dâru-Fıkr, Beyrut, 1983, s. 417-420; Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Usulu’l-Fıkıh*, Merkezi İntişârât, Kum, 1370, s. 164-172.

ölçmektir.”⁴³ Kelamcı da, fakih ve nahivci gibi yeni bir hüküm icat etmez, aksine “şâhid” (duyu alanındaki) diye isimlendirdiği aslın hükmünü, “gâip” (duyu alanı dışındaki) diye isimlendirdiği fer’e nakleder. Kelamcılar bunu şöyle ifade eder: “şâhîde dayanarak gâibi çıkarsama, şâhidteki bir şeyin bir illetten dolayı aldığı hüküm veya kazandığı vasfın, aynı illeti taşıyan gâipteki her şey için de geçerli olması demektir. Buna göre bu illeti gâip alanında taşıyan şey, aynı illeti şâhid alanında taşıyan şeyin hükmünü alacaktır.”⁴⁴ Kelamcılar, illetlerinin zanni olmayıp akli oldukları için ilim ifade ettiklerini kabul etmelerine rağmen, bu akıl yürütme tarzları için “yakın” iddiasında bulunmuşlar, sadece “ilim gerektirir” demekle yetinmişlerdir⁴⁵. Onlara göre “ilim” “zan”dan daha üstün bir mertebede olsa da, bu ilim mantıki anlamıyla yakın ifade etmez.

Bununla beraber kelamcıların kıyasla ilgili metodunun epistemolojik statüsünün, doğrudan kelam ilminden kaynaklanan bazı mülâhazaların dikte ettiği izafi ilave bazı unsurlar tarafından belirlendiğini dikkate almak gerekir. Bu bağlamda öncelikle isimlendirmedeki farklılık dikkate alınmalıdır. Fakihler ve nahivciler metodlarını kıyas diye isimlendirirken, kelamcılar bu isimden kaçınmışlar ve bunun yerine “şâhîde dayanarak gâibi istidlal etmek” terimini kullanmışlardır⁴⁶. Çünkü kelamcılara göre şhit tabiat ve insan alemi; gâip ise ulûhiyet âlemi (Allah’ın zatı, sıfatları vb.) olduğu için, birincisi için “asıl”; ikincisi için de “fer” kavramını kullanmak uygun değildir. Fakih ve nahivcilere göre ise asıl nasır⁴⁷. Nas ilk asıl olup bütün kaynakların aslıdır. Bu yüzden fer’den daha üstündür. Halbuki kelamcılarda fer’in yerini alan “gâip”, aslın yerini tutan “şâhid”ten üstündür. Bu nedenle şahidin asıl, gâibin de fer’ olarak isimlendirilmesi uygun ve caiz değildir. Bunun yanında özellikle de Kur’an’ın “gayp alemi, şahadet alemi”⁴⁸ terimlerini sıklıkla kullanılmasını dikkate alırsak, şâhid ve gâip kavramlarının kullanımı, hiçbir problem doğurmaz⁴⁹.

Kelamcılar, ‘kıyas’ kavramını kullanmak istememişlerdir. Bunun yerine daha ziyade ‘istidlal’ (akıl yürütme/çıkarsama) terimini kullanmaya çalışmışlardır⁵⁰. Bu bağlamda “gâibin şâhîde kıyas edilmesi” yerine “şâhîde dayanarak gâibi istidlal etmek (çıkarsamak)” formunu, birincisi dini, diğeri ise epistemolojik olan iki mülâhazadan dolayı tercih etmişlerdir⁵¹. Dini açıdan, kelamcılar, ‘teşbih’ ifade ettiği için “kıyas” kavramını kul-

43) Cürçani, *Ta’rifat*, s.181.

44) Bakıllani, *Temhidu'l-Evail ve Telhisu'd-Delail*, Thk. İmaduddin Ahmed Haydar, Muessestü'l-Kütübü's-Sekafiyye, Beyrut, 1987, s. 32. Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 115-133.

45) Cürçani, *Ta’rifat*, s. 259.

46) Bkz. Şehristani, *NihayeTu'l-Akdam*, s. 182.

47) Bkz. Celaluddin es-Suyûtî, *el-İktirâh fi İlmi Usuli'n-Nahv*, Thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şafîî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, s. 24.

48) 13. Ra'd, 9; 23. Mu'minun, 92; 32. Secde, 6; 39. Zümer, 46; 59. Haşr, 22; 62. Cum'a, 8; 64. Teğabun, 18.

49) Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl yapısı*, s. 190-191.

50) Amidi, *Ğayetu'l-Meram fi ilmi'l-Kelam*, Thk. Mahmud Abdullatif, İhyau'u't-Turasi'l-İslami, kahir, 1971, s. 46-47.

51) Şehristani, *Nihayetu'l-Akdam*, s. 185-186.

lanmaktan sakınmışlardır. “gâip” Allah, “şâhid” de insan veya tabiat olunca “gaibin şa-hide kıyas edilmesi” düşüncesi, “Allah’ın insana benzetilmesi” ifadesine denk olacaktır. Kelam ilminin en önemli hedeflerinden birisi bilindiği gibi Allah’ın mahlukatına her tür-lü benzeyişten tenzih edilmesi olduğundan dolayı bu kavramı diğer alanlarda kullanıldı-ğı şekliyle kullanmak istememişlerdir. epistemolojik açıdan ise kalamcılar delilden ha-reket ettiklerinden metotlarını salt “kıyas” olarak değil “istidlal” olarak isimlendirmiş-leirdir⁵². Onlara göre delil ise “duyu alanının dışında olan ve hakkında zorunlu bilgimiz olmayan şeyin bilgisine götüren şeydir.”⁵³ Delil, duyu ve zaruri bilgi alanının dışındaki şeyin bilgisine ulaşmayı mümkün kılan işaret ve belirtidir⁵⁴. Duyu alanının dışındaki medlule ulaşmak için “emare” olan “delil” üzerinde fikir yürütmek, kalamcılar tarafın-dan “i’tibar” (akıl yürütme) diye isimlendirilmiş ve bu i’tibarı; “Ey basiret sahipleri i’ti-bar ediniz.”⁵⁵ âyetiyle irtibatlandırmışlardır. Allah’ın bilgisine ulaşmak için delil üzerin-de akıl yürütmeyi, yani şâhid üzerinde düşünmeyi insan için zorunlu kabul etmişlerdir⁵⁶.

3. “Kıyasu’l-Gâib ala’ş-Şâhid” Metodunun Kelamdaki Kullanımının Farklılığı

Ali Sami en-Neşşar, İslam düşünürlerinin kullandıkları tek önermenin “cüz’i öner-me” olduğunu söylemektedir⁵⁷. Müslümanların tümevarım metodunu kullanmadıkları-nı, her ne kadar Aristo’nun kullandığı “kıyas” sözcüğünü kullanmışlarsa da bu kullanı-mın Aristo’nunkinden tamamen farklı olduğunu ifade etmektedir. Aristo’nun kıyasında, akıl üçüncü had vasıtasıyla külli olan hükümlerden cüz’i hükümlere, yahut genel olan-dan özel olana geçmektedir. Oysa müslümanların kullandıkları kıyasta, cüz’i bir durum-dan başka bir cüz’i duruma-ikisi arasında onları birleştirecek bir şeyin varolmasıyla- çok dikkatli bir araştırma sonucu geçilmektedir. Müslümanların kullandıkları kıyas ile Aris-to’nun kullandığı kıyas arasındaki benzerlik dolayısıyla, kullanılan kıyasın “temsili kı-yas” olduğunu söyleyenler olmuştur. Ali Sami en-Neşşar, Aristo’nun çözümü “temsil”de bulduğunu, müslümanların ise kıyası esas aldıklarını söylemektedir⁵⁸.

Müslümanların kullandıkları kıyas ile, Aristo’nun “temsil”i arasındaki belli başlı farkları en-Neşşar şu şekilde sıralamaktadır:

1-İslam bilginleri “kıyas”ı, yahut “görünmeyenin görünene kıyası”nı yakine ulaştı-ran bir yol olarak kabul etmişlerken, Aristo’nun “temsili” sadece zanna dayanmakta-dır⁵⁹.

52) Bkz. Adududdîn İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi’l-Kelam*, Alemu’l-Kutub, Beyrut, s. 35-36.

53) Cürçani, *Ta’rifat*, s. 104.

54) Bakıllanî, *Temhid*, s. 13-14.

55) 59. Haşr, 2.

56) M. Abid Cabiri, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 191.

57) Ali Sami en-Neşşar, *İslam’da Felsefî Düşüncenin doğuşu*, Çev. Osman Tunç, İnsan Yay., İst, 1999, I, 40.

58) Ali Sami en-Neşşar, *a.g.e.*, I, 40.

59) Bkz. Ali Sami en-Neşşar, *Menahicu’l-Bahs İnde Müfekkiri’l-İslam*, Daru Nahdati’l-Arabiyye, Bey-rut, 1983, s. 85.

2-Usulcüler kıyaslarını, iki fikir yahut iki kanuna dayanan çok ince ilmi bir tüme varım çeşidine dayandırmışlardır. Bu iki kanunun birincisi, illiyet düşüncesi veya illiyet kanunudur. -Her malulun bir illeti vardır- aslında hüküm illetten ötürü sabit olmuştur⁶⁰.

3- Olayların meydana gelmesindeki ıttırad (yeknesaklık) kanunudur. Bu da şöyle açıklanabilir: Benzer şartlar altındaki bir illet yine benzer bir malül meydana getirir. Dolayısıyla eşyada belli bir nizam ve olayların meydana gelmesinde de belli bir insicam söz konusudur⁶¹.

Kelam okullarının her biri kıyası farklı şekillerde kullanmışlardır. Allah'ın cisim olduğuna kail olan Haşviyye, mevcudun cisim olduğundan hareketle, Allah'ın da cisim olması gereğini çıkarsamışlardır⁶². Tenzihî esas alan Mu'tezile ise prensipleri gereği sıfatları Allah'tan nefyetmişler ve onların hudûsuna hükmetmişlerdir. Aynı hususu insan için iyilik ve kötülük problemine ve diğer hususlarda da kullanmışlardır⁶³.

3.1. Mu'tezile'de "Kıyasu'l-Ğaib ala's-Şâhid" Metodu

Mu'tezile, "şâhide dayanarak gâibin istidlali yöntemi"ni kullanarak Allah'ın zatına ait bir takım sıfatlar olduğunu ispat etmeye çalışmıştır⁶⁴. Bu amaçla mesela şöyle derler: Bizden birisinin âlim olmasının sebebi "ilim" olduğuna ve Allah da âlim olduğuna göre onun da bir ilim sebebiyle âlim olması, yani ilmin onun bir sıfatı olması gerekir⁶⁵. Mu'tezile, Allah'ın zatına yakışan diğer sıfatları da aynı şekilde istidlal yöntemini kullanarak tesbit etmeye çalışmışlardır⁶⁶.

Kâdî Abdulcabbar, şâhide dayanarak gâibi çıkarsama türlerini dört çeşit olarak belirlemektedir. Bunlar:

1-Delalette müşterek oldukları için şâhide dayanarak gâibi çıkarsama⁶⁷. Bu fıkhîtaki delalet kıyasının aynısıdır. Bunun kelimada ki örneği şudur: "şâhidte bir kişinin bir fiilde bulunması bu kimsenin kudretli olduğuna delildir. Buradan kendisinden fiiller sâdır olduğu için gâibin de (Allah) kudretli olması gerekir" tarzında bir çıkarsamayla Allah'ın kudretli olduğu sonucuna ulaşırız⁶⁸. Burada şâhid ve gâibin ortak olduğu vasıf, 'hükme götüren yolun bilinmesidir.' Çünkü Allah'ın kudretli olması, bu hükme ulaştıran fiillerin bilinmesi yoluyla zorunlu olarak bilinmiştir⁶⁹.

60) Zerkeşi, *Bahru'l-Muhit*, V, 125.

61) Ali Sami en-Neşşar, *a.g.e.*, s. 41.

62) Amidi, *el-İhkam*, I, 39.

63) Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu Usulî'l-Hamse*, s. 195.

64) Kâdî Abdulcabbar, *a.g.e.*, s. 156-181

65) Kâdî Abdulcabbar, *a.g.e.*, s. 157-159.

66) Cabiri, *Arap-Islam Kültürünün Akıl Yapısı*, 300

67) Kâdî Abdulcabbar, *el-Muhit bi't-Teklif*, Thk. Ömer Seyyit Uzma, Kahire, s. 167.

68) Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu Usulî'l-Hamse*, s. 160-161.

69) Kâdî Abdulcabbar, *el-Muhit*, s. 167; Amidi, *Çayetu'l-Meram*, s. 45.

2-İllette müşterek oldukları için şâhîde dayanarak gâibi çıkarsama⁷⁰. Bu da fıkıh ve nahivde ki illet kıyasının aynısıdır. Kelam ilminde bu kıyasın örneği şudur: 'Duyu alanında bir insanın kötüyü tercih etmeyişindeki illetin aynısı duyu alanı dışında Allah için de söz konusudur. Buna dayanarak Allah'ın kötülüğünü bildiği ve ondan müstağni olduğu halde kötü şeyin faili olamayacağı ortaya çıkar.'⁷¹

3-İllet görevi gören ortaklık sebebiyle şâhîde dayanarak gâibi çıkarsama⁷². Bu kıyasın örneği de şudur: Herhangi birimizin bir hükmü irade ettiğini bildiğimizde, zorunlu olarak insanlarda irade etme sıfatının bulunduğunu biliriz⁷³. Bu sıfatın gâip hakkında da bulunduğu bilindiği zaman gâip için de irade sıfatının olması gerektiği kabul edilmiş olur.'⁷⁴ Bu akıl yürütme tarzı diğer iki tarzdan farklıdır. Çünkü bu kıyas ne delalet ne de illet noktasındaki bir ortaklığa dayanır. Çünkü bu türde, ta'lil yolu takip edilmemiştir ve şâhidteki sıfatın bilinme yolu gâipteki sıfatın bilinme yolundan farklıdır. Bu sıfat şâhidte zorunlu olarak gâipte ise akıl yürütme yoluyla bilinmektedir.'⁷⁵ Burada anlatılmak istenen şudur: Duyu alanımızda, herhangi bir insanın irade sahibi olduğunu zorunlu olarak onun yaptığı fiillerden dolayı biliriz. Öte yandan bu hükmün gâip (Allah) hakkında da bulunduğunu, yani onun da fâil olması dolayısıyla "irade sahibi" olduğunu biliriz⁷⁶.

4-Hükmün, gâipte şâhidten daha güçlü olması sebebiyle şâhîde dayanarak gâibi çıkarsama⁷⁷. Bu, fakihlerin kullandıkları "kıyas-ı evla"nın aynısıdır⁷⁸. Mesela: zanna dayanarak bir zararın ortadan kaldırılması iyi ise bunun ilme dayanarak yapılması daha da iyidir⁷⁹. Salah ve aslah inancı açısından şöyle demek mümkündür: iyi olduğunu zannettiğimiz bir şeyi yapmak bizim için zorunlu ise bu Allah için öncelikle zorunludur. Çünkü Allah, o şeyin aslah olduğunu kesin olarak bilmektedir⁸⁰.

İslam düşünce tarihinde kelamcı düşünürler, şâhîde dayanarak gâibi çıkarsama düşüncesini sadece "ilahi zat"ın bilinmesi konusuna hasretmemişler, "sıfatlar meselesi" gibi birçok epistemolojik konuya da tatbik etmişlerdir. Kâdî Abdulcabbar, Ebu Haşim(ö.321/933)'in şâhîde dayanarak gâibi çıkarsamanın delalette ve illette ortaklık olarak iki tarzda sınırlandırılabileceğini ileri sürmesine karşılık o, "illet görevini gören şeyde ortaklık" ve "ortada ne bir illet ne de onun görevini gören bir şey olmaksızın herhangi bir şekilde şâhidten gerçekleşen bir hükmün, sonra gâipte daha açık olarak bulunması" türlerini de ilave ederek dörde çıkarmıştır⁸¹.

70) Kâdî Abdulcabbar, *el-Muhit*, s. 167; Amidi, *Çayetu'l-Meram*, s. 45.

71) Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu Usul*, s. 159; *el-Muhit*, s. 168.

72) Kâdî Abdulcabbar, *el-Muhit*, s. 167; Amidi, *Çayetu'l-Meram*, s. 45.

73) Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu Usul*, s. 157-158.

74) Kâdî Abdulcabbar, *a.g.e.*, s. 158.

75) Kâdî Abdulcabbar, *el-Muhit*, s. 167-168.

76) Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu Usul*, s. 433.

77) Kâdî Abdulcabbar, *el-Muhit*, s. 168.

78) Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, s. 213.

79) Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu Usul*, s. 432-433.

80) Kâdî Abdulcabbar, *el-Muhit*, s. 167-168.

81) Kâdî Abdulcabbar, *el-Muhit*, s. 167.

Kâdî Abdülcabbar, Allah'ın sıfatlarını, delalette müştereklik esasına göre değerlendirir⁸². Örneğin, şahidte bir kişinin bir fiilde bulunması bu kimsenin kudret sahibi olduğunun kanıtıdır⁸³. Burada kendisinden fiiller sâdır olduğu için gâibin (Allah) de kudretli olması gerekir, şeklinde bir çıkarsamayla Allah'ın kudretli olduğu sonucuna ulaşılır⁸⁴. Burada şahidle gâibin ortak olduğu vasıf, hükme götüren yolun bilinmesidir. Çünkü, Allah'ın kudretli olması, bu hükme ulaştıran fiillerin bilinmesi yoluyla zorunlu olarak bilinmiştir. Böylece şahidte delil olan şeyin aynısı (fiil) gâibe de delil olmuştur⁸⁵. Kâdî Abdülcabbar'a göre ilahi sıfatların bilinebilme bilgisini şahidten hareketle elde etmek mümkündür⁸⁶. Allah'ın sıfatlarının büyük bir kısmının durumu böyledir. Bu sebeple Allah'ın sıfatları hakkında konuşmak gâibi şahide kıyas türündendir⁸⁷. Diğer taraftan Kâdî Abdülcabbar, ilahi adalet meselelerinden bir çoğunu "illetle müştereklik" esasına göre izah ederek bunun kelim ilminde tatbikatını şöyle yapar: "Herhangi birimiz kubuh/çirkin bir eylemi bildiği ve ondan müstağni olduğu için kubuh bir eylemi yapmadığı gibi, Allah da aynı illet ile, yani o şeyin kötü olduğunu bildiği ve ondan müstağni olduğu için kubuh olan eylemi yapmaz. Kötü olan bir fiilin öznesinin Allah olması caiz değildir⁸⁸.

3.2. Eş'ariyye Ekolünde Kıyası'l-Gaib ala's-Şahid Metodunun Kullanımı

Amidi'nin değerlendirmesine göre özellikle ilk dönem Eş'ari kelimcileri bu metodu kullanmışlardır. Ancak bütün alanlarda ve aynı düzeyde kullanmamışlardır. Eş'ari'den kendi dönemine kadar bu metodun tedricen kullanıldığını söyleyen Amidi, bu metodun kullanılmaması gerektiği düşüncesindedir⁸⁹.

Eş'ari(324/935), "Kitabu'l-Luma"'da Allah'ın ilim sıfatını ispat için bu metodu kullanmıştır. Ona göre alim olan herkes ilim sahibidir. Bunu müşahade ile biliyoruz. Allah' da alimdir. Öyleyse O da ilim sahibidir⁹⁰. Ancak Eş'ari Allah'ın fiilleri konusunda bu metodun kullanılmasını uygun görmez. Mu'tezile'nin "sefehin faili sefihtir" sözlerini tenkit ederken bu konuya değinir ve fiiller konusunda bu metodun kullanılması durumunda Allah'a yakışmayacak özelliklerin ortaya çıkacağını söyler ve bu mahzurlardan kurtulmak için bu yöntemin fiil alanında kullanılmaması gerektiğini vurgular⁹¹.

Bakıllani (ö.403/1013), Allah Teala'nın bütün kullarına ilk farz ettiği şeyin, tabiatta yaratılan şeylerden hareketle yaratıcıya ulaşma olarak ifade edilebilecek nazar, ya da is-

82) Kâdî Abdülcabbar, *el-Muhit*, s. 168.

83) Kâdî Abdülcabbar, *Şerhu Usul*, s. 158; *el-Muhit*, s. 168.

84) Kâdî Abdülcabbar, *Şerhu usul*, s. 158.

85) Kâdî Abdülcabbar, *el-Muhit*, s. 168.

86) Kâdî Abdülcabbar, *el-Muhit*, s. 168; *Şerhu Usul*, s.151-152.

87) Kâdî Abdülcabbar, *el-Muhit*, s. 168-169.

88) Kâdî Abdülcabbar, *el-Muhit*, s. 168.

89) Amidi, *Ebkaru'l-Efkar*, I, vr. 55.

90) Eş'ari, *Kitabu'l-Luma' fi er-Red ala Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'*, Thk. Abdulaziz İzzuddin es-Seyrevan, Daru Lubnan, 1987, s. 87-91; *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, Beşir Muhammed Ayûn, Mektebetu Darü'l-Beyan, Riyad, 1993, s. 118.

91) Eş'ari, *el-İbane*, s. 128-131.

tidlal olduğunu söylemektedir. Allah'ı algı dünyamızla kavramak imkansız olduğundan dolayı, O'na tabiattaki mevcut delillerden hareketle ulaşabiliriz⁹². Gâib ile şâhid arasinda illet veya delil benzerliği olduğu zaman özellikle istidlal yönteminin kullanılması gerektiğini belirtmektedir⁹³. Allah'ın zatını tesbitte, sıfatlarını belirlemede de şâhidten hareketle gâibe ulaşılabilceğini belirten Bâkılânî, bu hususta dikkat edilmesi gereken hususun her türlü teşbihten uzak durulması gerektiğidir⁹⁴.

Abdulkahir el-Bağdadi (ö. 429/1037)şer'i hükümlerin, kitap, sünnet, icma ve kıyas yoluyla elde edildiğini belirtmektedir. İlim elde etme yöntemi olarak "bilinenden bilinmeyenin istidlali" yöntemine dikkat çeken Bağdâdî, ilahî zatın anlaşılmasında bu yöntemin kullanıldığına işaret ettiği gibi⁹⁵, sıfatların ispatında da aynı yöntemin kullanıldığını belirtmektedir⁹⁶. Ancak Allah'ın fiilleri konusunda Mu'tezile'nin yaptığı değerlendirmelerin yanlış olduğunu ifade etmekte ve hayır ve şerrin bir bütün olarak ilahî irade ile önceden belirlendiğini söylemektedir⁹⁷. Dolayısıyla kötülüğü yapan kötüdür, yaklaşımından hareketle Allah'ın kötülüğün yaratıcısı olamayacağını ileri sürmenin doğru olmayacağını, tabiatı iyilik ve kötülük adına ne varsa her şeyin Allah tarafından yaratıldığını belirtmekte ve fiiller konusunda Mu'tezile'nin yaptığı kıyasın yanlışlığına işaret etmektedir⁹⁸.

Cüveyni (ö.478/1085) her ne kadar gaibin şahide kıyasını kabul etmediğini söylüyorsa⁹⁹ da zaman zaman yaptığı değerlendirmelerde bu metoda yer verdiği görülmektedir¹⁰⁰.

Gazzali (ö.505/1111), "Mi'yarü'l-İlim" isimli eserinde bu konuya geniş yer vermekte ve konunun fıkıhta ki kullanımı ile kelamdaki kullanımın farklı olması gerektiğine dikkat çekerek bu yöntemin tehlikelerine işaret etmektedir¹⁰¹. Şehristani (ö.548/1153), Nihayetu'l-Akdam fi İlmi'l-Kelam isimli eserinde bu konuya yer vermekte; Mu'tezile'nin, Eş'arilerin ve Sıfatiyenin bu metodu kullandıklarını ifade etmektedir. Şehristani, bu metodun esasında mahzurlar barındırdığını da belirtmektedir. Dolayısıyla bu metodu kullanmanın çokça tercih edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır¹⁰². Razi (606/1209),

92) Kâdî Ebu Bekir el-Bâkılânî, *Kitabu'l-İnsâf*, Thk. İmâduddîn Ahmed Haydar, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1986, s. 33.

93) Bakılânî, *Kitabu't-Temhid*, Thk. İmâduddin Ahmed Haydar, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekafiyye, Beyrut, 1987, s. 31-33.

94) Bkz. Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 41-47.

95) Abdulkahir el-Bağdadi, *Usulu'd-Din*, Matbaatu'd-Devle, İst. 1928, s. 14-18.

96) Abdulakhir el-Bağdadi, *a.g.e.*, s. 30-31.

97) Bkz Abdulkahir el-Bağdadi, *a.g.e.*, s. 145-148.

98) Bkz. Bağdâdî, *a.g.e.* s. 145-149.

99) İmamü'l-Haremeyen el-Cüveyni, *Kitabu'l-İrşad, ila Kavatii'l-Edille fi Usuli'l-İtikad*, Daru Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, s. 31.

100) Cüveyni, *a.g.e.*, s. 12-14.

101) Gazzali, *Mi'yarü'l-İlim*, Thk. Süleyman Dünya, Daru'l-Mearif, Mısır, s. 165-177.

102) Bkz. Şehristani, *Nihayetu'l-Akdam*, s.182-200.

Allah'ın bilinmesi ve O'nun sıfatları hissi hükümlerle bilinen hususlardan farklıdır. Dolayısıyla kelimada kullanılan kıyas yöntemi ile bu hususların tesbiti doğru değildir demektir¹⁰³.

Gazali, kelimacıların duyu alanındakinden hareketle duyu alanı dışındakini çıkarsamalarını, fıkıh alimlerin kıyas olarak isimlendirdiği, mantıkta ise temsil (benzetme) olarak adlandırılan şeylerin aynısı olduğunu tesbit eder. Gazali'ye göre temsil: "belli bir cüz'ide (tekil unsurda) bulunan bir hükmün, o cüz'ie bir şekilde benzeyen başka bir cüz'i'ye aktarılmasıdır. Akli konular da ki örneği şöyledir: Gök hâdistir, çünkü bitki ve hayvanlara kıyasla cisimdir. Bu cisimlerin meydana gelişleri gözlenebilir. Bu çıkarım, bitkilerin cisim olmalarından dolayı hâdis olduğu ve cisim olmalarının da hudus sonucuna götüren orta terim olduğu açıkça ortaya çıkmadıkça doğru değildir. Eğer bu durum kesinleşirse cisim hâdis olduğu için canlıların da hâdis olduğunu anlarsın. Bu ise tümel bir hükümdür. Bu da kıyasın şekillerinden birincisidir. Şöyle ki: gök cisimdir, her cisim hâdistir, sonuç; gök hâdistir. Dolayısıyla hükmün külliden cüz'ie nakledilmesi bu kıyas şekline dahil olup kıyas doğrudur ve aşikar görünenin etkisi kalmamıştır. Öyleyse gâibin, şâhidin hükmünü almasında ancak bir şartla fayda vardır. O şart ne zaman gerçekleşirse, belirlenmiş görünenin etkisi kaybolur."¹⁰⁴ Bununla beraber, şâhid aracılığıyla gâibin varlığına delil getirmek ancak orta terimin bilinmesiyle, yani kendisiyle şâhidin içinde bulunduğu bu belirli durumda olmasının sebebi olan illetin bilinmesiyle doğru olur. Bu orta terim yani gâibin içinde bulunduğu bu belirli durumun sebebi bilinse, şâhidin zikredilmesine gerek kalmaz. Fakat eğer orta terim bilinmezse bu durumda şâhid ile gâibin bir araya getirilmesine imkan yoktur.

3.3. Ebu Mansur Maturidi'nin Kelami Yönteminde "Kıyasu'l-Gâib ala's-Şahid" Metodu

Ebu mansur Maturidi (ö. 333/944), "şâhidin gaibe delaleti" türleri konusunda kelimacıların ihtilaflarına işaret etmektedir. Bu konudaki tartışmalar, akıl yürütmenin akide alanında ortaya çıkardığı problemlerden kaynaklanmaktadır. Çünkü bazı kelimacılara göre, şâhid benzerine delalet eder. Zira şâhid, görünmeyenin (gâip) aslıdır ve asıl da fer'inden farklı olamaz."¹⁰⁵ Buna ilave olarak, şâhid gâibin bilinme yoludur ve bunun dayanağı da "bir şeyin benzerine kıyasıdır."¹⁰⁶ Maturidi, asıl ve fer' hakkında iddia edilenlerin tersinin doğru olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre; kadim ve kıdem olmasaydı, kendisiyle istidlalde bulunulan şey (şâhid)de olmazdı. O halde onun şâhid için fer' kılınması gerekmez. Aksine o, şâhidin kendisi vasıtasıyla olmasından dolayı asıldır. Nitekim şâhidte bina ve yazı gibi başkası sayesinde var olan her şeyin onun cevherinden farklı ol-

103) Bkz. Fahrüddin Razi, *Esasu't-Takdis fi İlmi'l-Kelam*, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekafiyye, Beyrut, 1995, s. 43-53.

104) Gazali, *Mi'yarü'l-İlim*, Thk. Süleyman Dünya, Daru'l-Mearif, Mısır, s.165-166.

105) Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, Thk. Fethullah Huleyf, Daru'l-Camiati'l-Misriyye, İskenderiye, 1406, s. 27-28.

106) Maturidi, *a.g.e.*, s. 27-28.

duğu-akıl açısından- açıkça bilinmektedir¹⁰⁷. Kısacası 'gâip' akıl yürütmede esas alınan şahidten önce var olduğundan, doğru olan, gaibin şahide asıl olmasıdır. Bu itibarla, Maturidi'ye göre şahidin gaibe delaleti, farklı olana (hilafa) delalettir. Yani şahidin delaleti, benzerine değil, zıttı olanadır. Bu durumda, değişken ve hâdis olan alem, kadim olan yaratıcısına delalet eder¹⁰⁸.

Bu problemin ortadan kaldırılması için bazı kelamcılar, "şâhid sadece benzerine delalet etmez, aksine hem benzerine ve hem de kendinden farklı olana delalet eder" görüşünü benimsemişlerdir. Maturidi konu ile ilgili şu belirlemede bulunur: "Kendinden farklı olana delaleti daha açıktır. Çünkü dünyada gözlemlediğimiz her şey, kendisinin ya hâdis ya da kadim olduğuna delalet eder." görüşünü benimsemişlerdir." Bununla ilintili olarak Maturidi düşüncesini şöyle sürdürür: "Kendinden farklı olana delaleti daha açıktır. Çünkü dünyada gözlemlediğimiz her şey, kendisinin ya hâdis ya da kadim olduğuna delalet eder. Kıdem ve hudus ise bu şeyin benzeri ya da dengi değildir. Aksine bu şey ya onu var edene ya da kendiliğinden var olduğuna delalet eder. Bu ikisi de, bu şeyden farklıdır. Sonra bu şey, onu yapanın hikmetli ya da gayesiz oluşuna, iradesine ve tabiatına delalet eder ki, bunların hepsi de gözlemlediğimiz şeyden farklıdır. Gözlemlediğimiz şeyler eğer kendi benzerine delalet etse idi, kendisini müşahade eden herkes bütün alemin de kendisi gibi olduğu zannına kapılırdı ki, bu yanlıştır. Maturidi, şahidin gâiple ilişkisinin aslın fer'le ilişkisi gibi olduğuna dair ileri sürülen iddia ve görüşü reddederek şöyle demektedir. "Asıl ve fer' hakkında iddia edilen şeyin tersi doğrudur. Kadim ve kıdem olmazsa, istidlalde esas alınan şey de olmazdı. Bu sebepten kadim olanın buna fer' kılınması caiz değildir."¹⁰⁹

Daha açık bir ifade ile şâhid asıl, gâip fer' değildir. Bunun zıddı doğrudur. Çünkü gâip (Allah) kadimdir, yani o akıl yürütmede esas alınan şahidin yaratılmasından önce vardır. Böylece doğru olan, gaibin şahide asıl olduğudur. Bunun tersi doğru değildir. Şu halde Maturidi'ye göre şahidin gaibe delaleti, farklı olana delalettir. Yani şâhid gaibe, kendi benzeri olarak değil, kendinin zıddı olarak delalet eder. Buna göre, alem, değişken ve hâdis bir şâhid olarak, kendi hilafına, yani kadime şâhidlik eder ki, o da Allah'tır. Aynı şekilde, şâhid hükmündeki yaratılmışlar, gâip hükmündeki yaratıcıya delalet eder¹¹⁰.

Maturidi, bu yöntemle ilgili önemli itirazları ve onlara verilen cevapları şöyle aktarır: "Onlardan bazıları şöyle demişlerdir: Şâhid gâibin aslıdır, asıl ise fer'i (benzer)nden farklı olamaz. Bununla birlikte, gâibin bilinme yolu şâhidten ve bir şeyin benzerine kıyasından geçer. Onlar bununla alemin kadim olduğunu ispat ettiler. Çünkü şâhid benzerine delalet etmektedir. Dolayısıyla gâip de şâhid gibi bir alem olur. Sonra o, daima kendinden önceki benzerine delalet eder. Bu durumda ise her şeyin kadim olması gerekir"¹¹¹.

107) Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 25.

108) Maturidi, *a.g.e.*, s. 26.

109) Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 28.

110) Maturidi, *a.g.e.*, s. 29.

111) Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s.28.

Ancak bazıları da böyle bir endişeye gerek olmadığını, aksine, şahidin hem benzeri- ne hem de kendisinden farklı olana delalet ettiğini iddia etmişlerdir. Hatta onlara göre şahidin kendisinden başkasına delalet etmesi daha açıktır. Çünkü herhangi bir kimsenin bu alemde müşahade ettiği şey, ona ya kadim ya da hâdis olduğuna delalette bulunur. Halbuki, onun kıdemi ve hâdis oluşu, bu ikisinin (kıdem ve hudusun) ne benzeri ne de dengidir. Sonra bu şey, ona, ya muhdisine, ya da kendi kendine var olduğuna delalette bulunur. Bunların her ikisi de kendisinden farklı şeylerdir. Keza bu şey, onu yapanın hikmetine ya da saçmalığına, iradesine ve tabiatına delalette bulunur ki, bunların hepsi, onun gözlemlediği bu şeyden farklıdır ve bu şey ona kendisinin bir benzeri bulunduğu delalet etmez. Çünkü eğer böyle olsaydı, kendisini gözlemleyen herkesin alemin tamamını kendisi gibi olduğunu düşünmesi gerekirdi, ancak bu yanlıştır. Sonuçta açık alarak ortaya çıkmıştır ki, cevher benzerinin gâip olarak görülmesini gerektirmez. Aksine işaret ettiğimiz bu yönlerden birisini gerektirir. Ancak sen müşahade edilen nesnenin keyfiyetini bilir ve onun gâipte de olduğunu söylersen, bunun onun benzeri olduğunu bilirsin, yoksa onun bu benzerliği gerektirdiğini değil. Dolayısıyla onun benzerine sadece bu itibarla delalet etmesi mümkündür. Mesela, cisim ve ateşi bilen bir kimse, artık onları görmeden de her cisim ve ateşi bilir¹¹².

Ebu'l-Muîn en-Neseî(508/1114), ilahi zat ve sıfatların değerlendirilmesi ve bunların anlaşılması konusunda kıyasu'l-ğâib al's-şâhid yönteminin kullanıldığına dikkat çekmektedir. Allah Teala'nın, kâdir, âlim, semî' ve diğer sıfatlarının olduğu kabul edildiğine göre, bunların insana ait özelliklerden tamamen farklı olduğu kesin ise de, insan tarafından zikredilen bu ifadelerin anlaşılabilmesi için zorunlu olarak bu sıfatlar kullanılmıştır¹¹³. Tabiatıta görünenden hareketle görünmeyi çıkarsamak mümkündür. Dumanı gördüğümüz yerde ateşin varlığını bilmek nasıl doğal bir sonuç ise, hareket eden bir cisim gördüğümüzde de, bir muharrikinin olması gerektiği kendiliğinden anlaşılır. Tabiatıta cisimlerin terkiplerden oluştuğunu gözlemlediğimiz zaman Allah Teala'nın cisim olamayacağını anlamış oluruz. Zira bütün cisimler atomlardan oluştuğu gibi, her cismin illele malul olduğunu, değişkenliğin onun en temel vasfı olduğunu bildiğimiz zaman bu durumu Allah için düşünemeyeceğini biliriz. Müşahade alanında ilim dolayısıyla insanın âlim olduğu bilindiği zaman, Allah'ın da bir ilimle âlim olduğu anlaşılabilir. Bu ilmin onun zatının aynı mı yoksa ilave bir sıfatla mı olduğu konusunda Mu'tezile ve diğer fırkaların görüşlerine cevaplar veren Neseî, konuyu daha ziyade kelimada söz konusu edilen kıyasu'l-ğâib ala's-şâhid yöntemi çerçevesinde değerlendirmeye çalışır¹¹⁴.

4. Kıyâsul-Ğâib al's-Şâhid Metoduna İbn Hazm ve İbn Tüme't'in Eleştirileri

İbn Hazm, Eş'arilerin "cisimlere benzemeyen bir cisim"¹¹⁵ formülüyle teşbihten kaçınmaya çalışırken getirdikleri açıklamalarını eleştirir ve Eş'arilerin bu düşünceleri ile

112) A.y.

113) Bkz. Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Tabsiratu'l-Edille*, Thk. Claude SalameDımaşk, 1990, I, 200-201.

114) Bkz. Neseî, *Tabsira*, I, 218-219.

115) İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*, Daru Sâdir, Beyrut, II, 120.

115) Bakillani, *et-Temhid*, s. 12.

her ne kadar Allah ile yarattığı şeyler arasında benzerlik kurmaktan kaçınmışlarsa da bu yaklaşımları ile çelişkiye düştüklerinin belirtir¹¹⁶. “Hiçbir insan hayat, ilim ve kudret sahibi olmaksızın fiiller yapamayacağına göre bundan zorunlu olarak her şeyin yaratıcısı olan Allah’ın da hayat, ilim ve kudret sahibi olduğu da anlaşılmış olur”¹¹⁷ şeklindeki Eş’ari düşüncüyü nakleden İbn Hazm, bu anlayışlarının devamı olarak Eş’arilerin, yaratıcının yaratılanlara benzemediğini, Allah’ın beşeri bilgiler gibi olmayan bilgisi¹¹⁸, başka kudretlere benzemeyen kudreti, başka işitmelere benzemeyen işitmesi¹¹⁹ ve öteki görmeler gibi olmayan görmesi¹²⁰ olduğunu kabul ettiklerini belirtir. Bilindiği gibi Eş’ari (ö.324/935) Allah’a ait sıfatları temellendirirken genellikle “bila keyf” ifadesini kullanmaktadır¹²¹.

Eş’arilerin görüşlerinin tenkidinde İbn Hazm; “bu onların, Allah’ı hem bütün yaratıkların üstüne çıkararak hem de O’nu onlara benzeten kıyasının söyleniş biçimidir. Fakat, akıl yürütmeyi kıyasla yapanlar onun kullanılmasına ancak o benzer şeyler arasında düzenlenildiğinde müsaade ederler. Her bakımdan farklı ve hiçbir yönden birbirine benzer olmayan şeyler arasında bir kıyası düzenlemeye gelince, bu her hangi bir kimsenin kanaatine göre, asla kabul olunamaz” der¹²².

İbn Hazm, Eş’ari görüşü fıkıhtaki kıyasa dayandırıldığı için eleştirir. Ona göre, fıkıhta kıyas bazı yönlerden benzemeseler de öteki yönlerden birbirine benzeyen şeylere tatbik edilir. İbn Hazm, Allah’ın bir tek yönden dahi yaratıklarına benzemediğini ifade eden Eş’ari görüşü kastederek fıkıhta kıyasın hiçbir zaman “her bakımdan farklı ve hiçbir yönden birbirine benzemeyen” şeylere tatbik edilmediğini göstermeye çalışır¹²³.

Bilindiği gibi İbn Hazm fıkıh ve kelam imamlarının taklid edilmesini kabul etmektedir¹²⁴. O, taklidin yapılmaması gerektiğini de şu sözleriyle ifade etmektedir: “Sizin taklidinizle sizinkinden farklı bir imamı taklit edenler arasındaki fark nedir?”¹²⁵ İbn Hazm, Şia’da yaygın inanış olan imam inancını reddetmekte ve taklidin de caiz olmadığını söylemektedir. Bilgi kaynağı olarak sadece akıl ve duyulara dayanmak gerektiğini ifade etmektedir. İbn Hazm’a göre; asıl itibariyle ilme ulaşmanın iki yolu vardır: a. Yakini aklın ve duyuların gerektirdikleri; b. Yakini akla ve temel duyulara dayanan önermeler¹²⁶. Ona göre sağlıklı bilgi ancak bu önermeler üzerine inşa edilebilir. Böyle bir

116) İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 119-121.

117) Bkz.İbn Hazm, *a.g.e.*, II, 167-173.

118) Eş’ari, *el-İbane*, s. 114.

119) Eş’ari, *a.g.e.*, s. 104-105.

120) Eş’ari, *Kitabu’l-Luma’*, s. 88.

121) Eş’ari, *el-İbane*, s. 106.

122) İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 141-144.

123) H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefesine Giriş*, Çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İst.1996, s. 29.

124) İbn Hazm, *el-İhkam fi Usul’l-Ahkam*, Darul-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, II, 234.

125) İbn Hâzm, *a.g.e.*, II, 234.

126) İbn Hazm, *el-Muhalla*, Daru’l-Atiki’l-Cedide, Beyrut I, 66.

bilginin doğruluğu için mantık kurallarına ve sağlıklı istidlal şartlarına bağlı kalınması gerekmektedir. İbn Hazm, akaid ve şeriatta kendi mezhebini bu esas üzerine bina etmiştir. O, öncelikle akıldan hareket etmekte ve akli delillerle Allah'ın varlık ve birliğini, nübüvveti ve onun doğruluğunu kanıtlamaktadır. Bunu yaptığında Kur'an ve sünnetin doğruluğu da sübut bulmuş olmaktadır. Bu yüzden sadece o ikisine dayanan İbn Hazm, bunların naslarının zahirlerine itibar etmekte ve bunların içeriğini anlamada sadece arapçayı kaynak çerçeve olarak görmektedir. Dilde sabit olan zahiri anlamı, Kur'an, sünnet, icma, akıl veya duyu kaynaklı kesin bir bilgi olmadıkça başka bir anlama taşımaya izin vermemektedir¹²⁷.

İbn Tumert, gaibin şahide kıyas edilmesine birkaç alanda karşı çıkmıştır. Fıkıh, kelim ve dil bu alanlardan bazılarıdır. Fıkıh sahasında İbn Tumert'e göre, hiçbir hüküm kıyas ile sabit olmaz. Çünkü ona göre kıyas, bir düşünce metodu olarak yakın ifade etmemekte, zan ve kuşkudan başka bir şeye sebep olmamaktadır. Onun yaklaşımına göre şer'i hükmü ispat eden sadece asıldır. Bu nedenledir ki o, insanları sürekli asla dönmeye çağırmıştır. Böyle bir çağırısında şöyle der: "şeriatta hiçbir hüküm zan ile sübut olmaz. Hüküm ancak ilim ile sabit olur. Aslını araştırmaksızın ve hükmün dayandığı temellere bakmaksızın tahmin yoluyla anlamı aramak caiz değildir. Bu, hak yoldan sapmadır." Fıkıhçılar, söz konusu zanni ve tahmini "illet" diye adlandırdıkları gaibin şahide kıyası yoluna borçludurlar. İbn Tumert'e göre kullanılan bu illet aslında illet olmayıp bir emmaredir. Oysa illet ile emmare arasında fark vardır. Çünkü hüküm asıl ile sabit olur. Bir şeyin kendisi ile sabit oluşu ile yanında sabit oluşu arasında fark vardır demektedir. İbn Tumert'e göre kelimada kullanılan gaibin şahide kıyası yöntemi teşbihe yol açmaktadır. Çünkü Allah her türlü kayıt ve özellikten hali olan kadim ve ezelidir. O, sınırsız ve kayıtsız olarak mutlak varlığa sahip olandır¹²⁸. Bu nedenledir ki O'nu şahadet alemine kıyas etmek caiz değildir. İnsanların ve tabiatın âlemi olan bu dünyada her şey sınırlı ve kayıtlıdır. İbn Tumert'e göre bu konuda gaibin şahide kıyası batıldır. Çünkü her ikisinin ortak bir yönü olmadığı gibi ikisi de birbirine zıttır. Zira Allah fiil sahibi iken âlem fiil sahibi değildir. Allah kadim iken, âlem sonradan değildir. O muhtaç iken, Allah her şeyden müstağnidir. Bunlardan biri diğerine kıyas edildiğinde her ikisinin hakikati de bätül olacaktır. Çünkü kıyas, birbirinin misli olan veya aralarında bir benzerlik bulunan farklı iki şey arasında yapılabilir. Allah Teala'nın ise ne misli ne de benzeri yoktur. Bu bätül olduğuna göre teşbih de bätül olacak, onun bätül olmasıyla gâibin şâhide kıyası da bätül olacaktır¹²⁹. İbn Tumert, Murabıtlara yönelttiği teşbih suçlaması ile gâibin şâhide kıyasını kastetmiş, dolayısıyla bu yöntemsel eleştiri, aynı zamanda ideolojik bir eleştiri olmuştur¹³⁰.

127) Bkz. İbn Hazm, *el-Muhalla*, I, s. 56-57.

128) Muhammed İbn Tumert, *E'azzu ma Yutlab*, Thk. Ammar Talibî, el-Muessesetu'l-Vataniyye li'l-Kuttâb, Cezair, 1985, s. 157-159.

129) İbn Tumert, *A'zzu ma Yutlab*, s. 161.

130) M.Abid Cabiir, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 299.

İbn Tumert'in, gaibin şahide kıyası ile ilgili eleştirileri, İbn Rüşd düşüncesinde güçlü bir şekilde yankısını bulmuştur. İbn Rüşd'e göre bu istidlaldeki temel zayıflık; birbiri-nden tamamen ayrı olan iki evreni birleştirmesidir. Tabiat evreni ile tabiat ötesi evren, gayb alemi ile şahadet alemi¹³¹. İbn Rüşd'ün düşüncesine göre bu istidlal, ancak şahid ile gaibin doğası aynı olunca işe yarar. Çünkü gayb alemi mutlak bir evrendir. Oysa şahadet alemi kaydı ve sınırı olan bir alemdir. Bu yüzden birinin diğerine kıyası doğru değildir.

Gaibin şahide kıyası yönteminin en büyük problemi onun değişik şekillerde kullanılabilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu yöntemin çeşitlerinden istenilen ile istidlalde bulunma imkanı mevcuttur. Bu nedenle aynı yöntem kullanılmasına rağmen birbirine zıt sonuçlar çıkarılmıştır. Mesela Eş'ariler bu yöntemin "illette ortaklığa" dayanan türünden hareketle ilahi sıfatları ispat ederken Mu'tezile "delalette ortaklığa" dayanan türünü kullanarak sıfatları inkar eden tezleriyle çelişme açmazından kurtulabilmişlerdir. Buna karşın Mu'tezile, bu yöntemin illette ortaklığa dayanan türünü adalet meselelerinde kullanır¹³².

Burada bu iki ekolün, bu tür meselelerde çoğunlukla bir birinden farklı düşündüğünü dikkate alırsak, aynı yöntemin farklı düşünce ve inançları ispat etmede kullanılmasından dolayı ne tür bir açmazla karşı karşıya olduğumuzu tahmin etmek güç değildir. Buna biz kısaca bir yöntem kargaşası diyebiliriz. İşte kelami diyalektiğin en önemli sorunlarından birisi budur¹³³.

Kısaca ifade edildiği gibi İbn Hazm, Eş'ari ve Mu'tezileyi, kıyası kullanmalarından dolayı tenkit etmiş, İbn Tumert de aynı şekilde bu eleştirileri sürdürmüştür. İlahi sıfatlar ve fiiller açısından düşünüldüğünde şöyle bir netice ortaya çıkar: Müşahede aleminde diri olan her bir varlık için nasıl bir hayat söz konusu edilirse Allah için de hayattan bahsedilir. Ancak bu ikisi arasında ki benzerlik aynılığı gerektiriyorsa kişiyi sapıklığa ve yanlışlığa sürükler. Bu hükmün diğer varlıklarda olduğu gibi Allah için de kullanılması insanı açık bir sapıklığa sürükler. İster Allah'ın sıfatları, isterse Allah'ın fiilleri konusunda olsun insana tatbik edilen bu kıyasın Allah için düşünülmesinin yanlış olduğu izahtan varestedir¹³⁴ şeklinde bir değerlendirme yapmaktadır.

Sonuç

İslam kültür mirası incelendiğinde bütün alanlarda kıyas yönteminin kullanıldığı görülecektir. Kıyasın kullanılması tek başına bir problem teşkil etmiyorsa da onun sağlıklı neticeler doğurabilmesi için uyulması gereken zorunlu bazı şartlar mevcuttur¹³⁵. Nitekim nahiv ve fıkıh bilginleri, Arap dilinin kaidelerinin belirlenmesi ve şeriatın kurumlaş-

131) İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 52.

132) Cabiri, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 208.

133) Metin Özdemir, "Kelami İstidlalin Problematigi", *Kelam Toplantısı*, s. 13.

134) İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 98.

135) Bkz. Amidi, *el-Ihkam*, IV, 5-7.

ması ile sonuçlanan ilmi birikimde bu yöntem kullanılmıştır. Kelam alimleri de kıyası fıkıhçı ve nahivcilerden alarak tartışma ve terminolojileri ile geliştirmişlerdir. Yöntemin sağlıklı bir şekilde işleyebilmesi için bazı koşullar ileri sürülmüştür

Fıkıhta kıyasın kullanımında ifrata gidilerek, sıhhatin şartlarına bakılmaksızın, furu- un üzerine yapılan kıyaslarla furu' asıl haline getirilmiştir. Kelamcılar da aynı şekilde şahidin gaibe kıyası yönteminde sıhhatinin şartlarına riayet etmemişlerdir. Fıkıhçılar kıyaslarını dayandırabilecekleri ortak bir kaideye sahiptiler. O da şudur; “şer’i hükümlerin hedefi maslahatın elde edilmesi, zararın yok edilmesidir.”¹³⁶ Bu ortak prensip aralarındaki münazara, münakaşa ve akıl yürütme eylemlerinin düzenli ve anlaşılır olması hususunda onlara yardım etmiştir. Ancak bu türden bir prensip altında hareket etmeye güç yetiremeyen kelamcıların her biri kendi kıyasını, duruma göre değişen bir tazmin¹³⁷ yoluyla temize çıkarmaya ve işletmeye kalkışmışlardır. İşte kelami münakaşaların önemli bir kısmı buradan neşet etmiştir¹³⁸.

İslam kültür mirasının teşekkülü, değerlendirilmesi ve okunmasında kıyasın rolü çok önemli olmuştur. kıyas-ister fıkıh, ister kelam, isterse nahiv olsun- tüm sahalarda düşünce üretiminde bir yöntem olarak ağırlık kazanmıştır. Çöküş asrından itibaren kıyasta uyulması zorunlu sıhhat şartları gayri ihtiyari tamamen kaybolmuştur. Artık ne olduğu bilinmeyen her şey, kendisi için “şahid” (dayanma noktası, makisunaleyh) aranan bir “gâib” olmuştur. Dolayısıyla “gelecek” en büyük bilinmez ve “mazi” tek başına en iyi bilinen olarak kabul edilmiştir. Bu nedenledir ki şimdinin ve geleceğin problemlerini çözmek için sürekli şimdi eskiye uyarlanmaya çalışılmıştır. Bütün gayretler şimdinin kendisine kıyas edilebileceği bir eskiyi bulmak şeklinde olmuştur.

136) Bkz. Abdulvahhab Hallaf, *İslam Hukuk Felsefesi*, s. 265-267.

137) *tazmin; şahide (asla) verilen mana, özellik ve niteliklere denir. Dolayısıyla “gaibin” “şahide” uygun gözükmesi için “şahidin mazmunu” (içeriği, özellikleri) gözetilmemekte, değiştirilmekte, duruma uygun bir yorumla sunulmaktadır.

138) Cabiri, *Felsefî Mirasımız*, s. 21.