

M.Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI No: 439

İMÂM MÂTÜRÎDÎ
VE
TE'VÎLÂTÜ'L-KUR'ÂN

EDİTÖRLER

Prof. Dr. Hatice K. Arpaguş

Doç. Dr. Mehmet Ümit

Arş. Gör. Bilal Kır

1. Baskı



M.Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI No: 439

ISBN 978-975-548-485-3
T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika No: 16209

Kitabın Adı
İMÂM MÂTÜRİDÎ VE TE'VİLÂTÜ'L-KUR'ÂN

Editörler
Prof. Dr. Hatice K. Arpaguş
Doç. Dr. Mehmet Ümit
Arş. Gör. Bilal Kır

Sayfa Düzenlemesi
Hamit Sağlam

Kapak Tasarımı
Eren Sakız

Kapak Resmi
Şerbu't-Te'vilât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 48

Baskı / Cilt: Pasifik Ofset
Cihangir Mah. Güvercin Cad. No: 3/1
Baha İş Merkezi A Blok Kat: 2
34310 Haramidere / İSTANBUL
Tel: 0212 412 17 77
Sertifika No: 44451

1. Baskı
Ekim 2019, İstanbul



İlahiyat Fakültesi



MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI
YAYINLARI



Ümraniye
Belediyesi

Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve *Te'vilâtü'l-Kur'an* Sempozyumu M.Ü. İlahiyat Fakültesi ve Ümraniye Belediyesi işbirliği ile gerçekleştirilmiştir. Bu sempozyumda sunulan bildiriler üzerine inşa edilen metinler, kör hakem sürecinden geçerek kitap hâline getirilmiştir. Metinlerin muhteva ve dil bakımından sorumluluğu müelliflerine, teli hakları editörlere, basım organizasyonu ise anlaşmalı olarak M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları'na aittir. Yayınevinin izni olmaksızın, kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, yayımı, çoğaltımı ve dağıtımı yapılamaz.

İsteme Adresi

M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
Nuhkuyusu Cad. No: 110 Bağlarbaşı 34662 Üsküdar İSTANBUL
Tel: 0216 651 15 06 Faks: 0216 651 00 61
ifav@ilahiyatvakfi.com • www.ilahiyatvakfi.com

MÂTÜRÎDÎ VE İBN SÎNÂ KARŞILAŞTIRMASI (SOFİST İDDİALARA YAKLAŞIMLARI BAĞLAMINDA)*

Yunus ÖZTÜRK**

GİRİŞ

İslâm düşüncesinde erken dönemden itibaren sofist iddialarla karşılaşanlar, Mu'tezilî bilginler görülmektedir. Hatta Ebü'l-Hüzeyl el-Allaf'a (ö. 235/849-50) nispet edilen *Kitâb ale's-Süfestâiyye* adlı eser dikkate alındığında, erken dönemden itibaren sofistlere karşı belirli bir cevap verme biçiminin yazılı hâle geldiği de söylenebilir. Yazının belirli bir toplumsal arka plan akabinde ortaya çıkacağı düşünüldüğünde, sofist iddialarla yüzleşme ve karşılaşmanın daha erken tarihlere işaret ettiği yorumunda bulunabiliriz.¹ Sofistlerle fikri mücadelede bulunan bilginlerden birinin de Muhammed b. Şebîb'in (ö. III/IX yy.) olduğu anlaşılmaktadır. İbnü'l-Murtazâ'nın (ö. 840/1437) ve Şehristânî'nin (ö. 548/1153) Nazzâm'ın (ö. 231/845) takipçileri arasında zikrettiği² Muhammed b. Şebîb'in sofistlere yönelik getirdiği açıklamalarını nakleden en önemli âlim İmâm Mâtürîdî'dir. Mâtürîdî'nin nakilleri incelendiğinde Muhammed b. Şebîb'in açıklamaları, daha önce söylediğimiz üzere, sofist iddialarla yüzleşmenin Mu'tezilî bilginlerin mümeyyiz vasfı olduğunu teyit etmektedir. Mâtürîdî'nin açıklamalarındaki genişlik ve soruna yönelik yaptığı öneriler dikkate alındığında, bu konuda oluşan Mu'tezilî literatüre şahit olduğu da anlaşılmaktadır.

Sofist iddialara yönelik Mu'tezilî külliyât doğrudan konumuzla ilgili değildir. Özellikle Mâtürîdî sonrasının bilginlerinden Kâdî Abdulcabbâr'ın (ö. 415/1025) eserleri, Mu'tezilî bilginlerin konu hakkında yaklaşımları açısından detaylı bilgiler verebilecek niteliktedir. Ancak biz burada Mâtürîdî'den önce sofistlerle girilen fikri mücadelenin durumu ve mümessilleri olması açısından Mu'tezile'ye dikkat çektik. Bundan sonraki kısımda kronolojik olarak Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) ve İbn

* Makaleyi okuma zahmeti gösteren ve kıymetli katkılar sunan Prof. Dr. Hilmi Demir ve Doç. Dr. Aytekin Özel Hocalarıma teşekkür ederim.

** Arş. Gör., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri.

1 İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 439; Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*, s. 26; Güdekli, "Kelâm İlminin Yöntemsel Olarak İnşâsı", s. 46.

2 Bebek, "Muhammed b. Şebîb", s. 573; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 70-71.

Sînâ'nın (ö. 428/1037) sofist iddialara yönelik açıklamalarını ele alacağız. Daha sonra bilginlerin ortak ve farklı yönlerini tespit edeceğiz. Son olarak da Mâtürîdî'nin ve İbn Sînâ'nın benzer ve farklı noktalarını bütün hâlinde değerlendireceğiz.

Çalışmamızdaki temel amacımız, Mâtürîdî'nin sofist iddialara yönelik cevap verme biçimini incelemek ve bunun taşıdığı muhtemel anlamlara değinmektir. Bunun da bağlı bulunduğu asli amaç, İmâm Mâtürîdî'nin felsefi-keleâmî görüşlerinin incelenmesinin bu kitapta amaçlanan konular arasında yer almasıdır. İlgili konuyu Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* üzerinden inceleyeceğimizi belirtmek isteriz. Bunun da iki sebebi bulunmaktadır. Birincisi, *Kitâbü't-Tevhîd*'in İmâm'ın keleâmî ve felsefi arka planını yansıtan temel eseri olmasıdır. İkincisi de, İbn Sînâ ile yapacağımız mukayese, filozofun *el-İlâhiyât*'ı üzerinden olacağından, karşılaştırma yapacağımız iki eserin telif türü açısından benzer nitelikte olmalarını sağlamaktır. Zira ileride bahsedeceğimiz üzere eserlerde iddiaların ele alındığı bölümler dahi önem arz etmektedir. Değerlendirmemizin daha sağlıklı ve güvenilir olabilmesi için felsefe geleneğinden bir mukayese ile bunu gerçekleştirmenin daha doğru bir yöntem olacağı kanaatindeyiz. Mukayeseyi İbn Sînâ ile yapmamızın ise iki temel sebebi bulunmaktadır. Birincisi İbn Sînâ'nın kendisinden sonraki felsefe ve keleâm geleneğindeki eş-Şeyhu'r-Reîs konumudur. Diğeri ve daha önemli sebep ise İbn Sînâ'nın filozoflar arasında sofist iddialara özel yer ayıran ve buna daha geniş yer veren belki de en önemli filozof olmasıdır. Konunun bütünlüğünü bozmama adına da Aristoteles'in *Metafizik*'te yaptığı açıklamaları ile Mâtürîdî'nin açıklamalarının örtüşüğünü düşündüğümüz yerlerde benzerlikleri dipnotta göstereceğiz.

1. SOFİST İDDİALAR VE İMÂM MÂTÜRİDİ

Sofistlere dâir bilgilerimizin çoğu kendi eserlerine dayanmamaktadır. Bugün bazı kaynaklara ve açıklamalara sahip olabilsek de, Mâtürîdî ve öncesi keleâmcıların sofistler hakkında edindikleri bilgilerin kaynakları gizemini hâlâ korumaktadır. Bu sebeptendir ki, mevcut kaynaklarımız Eski Yunan'dan itibaren doğrudan sofistlerin eserleri değil, sofistlerle mücadelede bulunan filozof ve keleâmcıların açıklamaları ve yorumlarıdır. Ahmet Arslan bu sebeple sofistler ile ilgili açıklamaların "*büyük ölçüde öznel, biraz rastlantısal ve ister istemez gerektiğinden fazla yoruma bağlı olmak zorunda olduğu*"nu belirtmektedir.³ Bu rastlantısal, öznel ve fazla yoruma bağlı olma gibi özelliklerin, Mâtürîdî ve diğer keleâmcılar için de geçerliliğinden bahsedilebilir. Bu durum, Mâtürîdî ve İbn Sînâ'nın açıklamaları incelendiğinde daha açık hâle gelecektir.

Mâtürîdî'nin sofist iddialara değindiği iki önemli yer vardır. İlki bilginin kaynakları başlığı altında diğeri ise sofistlerin görüşleri ve görüşlerinin bozukluğu

3 Arslan, *Sofistlerden Platona*, s. 18; van Ess, "İslâm Dinî Düşüncesinde Septisizm", 167-83; Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*, s. 26-27.

başlıkları altındadır. Öncelikle belirtmemiz gerekir ki, Mâtürîdî açık bir şekilde varlık ve bütün bilgilerin ilkesine karşı çıkan anlamda değil, ıyan bilgisi üzerinden sofist iddiaları ele almaktadır.⁴ Yani onun, İbn Sînâ'da görüleceği üzere, “لا واسطة بين الإيجاب والسلب” şeklinde bütün ilkeler içinde en kesin olan ilkeye atfı yaptığı görülmez.

İmâm öncelikle sorunu tespit etmekle işe başlamaktadır. Buna göre sofistler, bir şey hakkında bilgi sahibi iken onun yanlışlığının ortaya çıktığından, bir şeyden tat alınırken daha sonra tat almanın ortadan kalktığından hareketle kesin bilgiden değil sadece itikattan/doxa'dan bahsedilebileceği iddiasındadırlar.⁵ Mâtürîdî'nin sofist tasavvurunda temel vurgusu, sofistlerin bilgiyi inkâr etmeleri ve bilgi yerine kişisel inancı öne çıkarmalarıdır. Bu itibarla “inanç dışında bilgiden bahsedilemez” ifadesi, onların temel yaklaşımlarını özetlemektedir.⁶

Mâtürîdî, sofist iddia sahiplerini iki grup olarak değerlendirmektedir. İlk grubu, kişisel arzularına göre hareket edip şeytanın etkisindeki kişiler oluşturmaktadır.⁷ Mâtürîdî, bu kişinin zarurî ilim statüsündeki ıyan bilgisinin farkında olduğundan emindir. İnatçılık ve zorluk çıkarmak için inkâr etmektedir.⁸ Yani aslında salt tartışmak için zorluk çıkarmaktadırlar ve ıyan bilgisini inkâr etmektedir. Mâtürîdî, bu sofistlerin eylemlerinin, bilgi diye bir şeyin olmadığı iddialarını yalanlandığı kanaatinde. Zira ona göre bilgisiz yaşamının imkânı söz konusu değildir.⁹ Mütetekel-

4 Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*, s. 33.

5 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 222; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd - Açıklamalı Tercüme*, s. 239 (Bundan sonraki dipnotlarda, Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 222/239 şeklinde gösterim tercih edilecektir. / işaretinden önceki sayfa numarası Arapça neşrin, / işaretinden sonraki sayfa numarası da *Açıklamalı Tercüme*'nin sayfa numaralarına karşılık kullanılacaktır). Uluç, *Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında*, s. 45. Aristoteles de konu hakkında “...Şeyler bize karşı niteliklerle görünürler; ancak onlar hiç olmazsa aynı duyuya, aynı bakımdan, aynı koşullarda aynı zamanda öyle görünmezler. Bunlar ise duyumun doğruluğu ile ilgili olarak zorunlu olan belirlemelerdir... Böylece onların her şeyi kanya ve duyuma göreli kalmaları gerekecektir.” demektedir. Aristoteles, *Metafizik*, 1011a 30-1011b 5.

6 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 222/240.

7 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 74-75/52.

8 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 70/46. Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 61; Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*, s. 33.

9 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 75/52; Aristoteles de benzer duruma: “... O hâlde bu görüşü ileri sürenler, ne de başkaları arasında kimse gerçekte böyle bir zihin durumu içinde olamaz. Çünkü bunu ileri süren filozofumuz neden Megara'ya gidiyor da oraya gittiğini düşünmekle yetinerek rahat rahat evinde oturmuyor? Neden sabahleyin önüne bir kuyu veya uçurum çıktığında yürüyüşüne devam etmiyor? ...Onun alacağı bir kararı daha iyi, diğer birini de daha kötü diye değerlendirdiği açıktır... Hiçbir insan yoktur ki, bazı şeylerden kaçınıp diğerlerinden kaçınmasın?”; Aristoteles, *Metafizik*, 1008b 13-23; Aristoteles başka bir yerde de bu duruma “...Çünkü bu konularda hasımlarımızın kendilerinin söyledikleri şeylere inanmadıkları açıktır...” ifadeleriyle değinmektedir. Aristoteles, *Metafizik*, 1010b 9-12.

lim, ilkesel anlamda ıyan bilgisini inkâr eden inatçı ile fikri anlamda bir tartışmanın mümkün olmadığı hatta gereksiz bir çaba olacağı kanaatindedir. Zira ona göre bilgiyi inkâr eden kişi, varlığın haricî ve zihnî varlığını kabul etmediği gibi yokluklarını da kabul etmemektedir.¹⁰ İnatçı sofist ile yapılacak tartışmanın sonunda ulaşacağı nokta, bilgi değil itikat olacaktır.¹¹ Mâtürîdî açısından tartışmanın amacı bilinmeyene ulaşmak ve hikmetin anlaşılması adına araştırma yapmak olduğundan,¹² böyle bir fikri tartışma sadece (şeylerin) gerçeklikleri(ni) nefyeden kişilerle yapılabılır.¹³ Dolayısıyla Mâtürîdî açısından ikinci gruba ulaşmış bulunuyoruz. İlk grup bilgiyi inkâr edip bilgiden değil kişisel inançtan bahsedilebileceğini belirtenlerdir. Mâtürîdî'nin sofistleri bilgi ve varlığı inkâr edenler şeklindeki ayrımı, من ينفي الحقائق ve بنفي العلم ifadelerinde görülebilmektedir.¹⁴ Kendisi ile fikri tartışmada bulunulabilecek olanlar ise (şeylerin/varlıkların) gerçeklikleri(ni) inkâr edenlerdir. Yani İmâm (şeylerin/varlıkların) gerçeklikleri(ni) inkâr edenler ile bilgi değil görecelilik/kişisel inanç iddiasında olanlar arasında kategorik bir ayrım yapmaktadır. Ancak İmâm'ın bu ayrımı metne çok belirgin şekilde yansıttığını söylemek güçtür. İmâm Mâtürîdî gerçeklikleri inkâr eden sofistlerle fikri tartışmanın yapılabileceğini belirtse de, *Kitâbü't-Tevhîd*'deki ilgili kısımlara kendine özgü bir fikri tartışmanın izlerini detaylı bir şekilde göremediğimizi belirtmemiz gerekir. Kendisi daha çok itikat/doxa iddiasında bulunan sofistler hakkındaki açıklamalarını genişletmektedir.

Göreceliliği iddia edenler, gerçekliği bizzat inkâr etmeyip bilgiyi inkâr etmektedirler. Mâtürîdî'ye göre kendileri ile tartışılması gereksiz bu sofistler, acı verecek şekilde dövülmeli ve organları kesilmelidir. Bu çözüm önerisinin temel vurgusu, duyunun idrakinin göreceli bir itikat sunmayıp bir bilgi sunduğuna dâir kesinliği göstermektir. Ancak burada dövme ya da organ kesmenin, İbn Sînâ'da görüleceği gibi acı olan ve olmayanın birliği iddiasına yönelik olmadığı hatırlanmalıdır. Bu tarz cezalandırma, acının acı oluşunun kişiden kişiye farklılık arz edip acı hissini aslında kişisel bir telakki olduğuna dâir iddiayı yıkmaya yöneliktir.¹⁵ Sonuç olarak *acı*

10 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 70/46.

11 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 222/240.

12 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 221/239.

13 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 222/240 (Çeviri, "Böyle bir fikri tartışma ancak gerçeklerin mevcudiyetini benimsemekle birlikte bir kısmını inkâr eden kimse ile yapılabılır" şeklinde olsa da, metni tam anlamıyla yansıttığını söylemek güçtür. من ينفي الحقائق وإنما يناظر مثل ذلك ifadesi aslında hakikatleri inkâr edenler arasında gerçekliklerin mevcudiyetini kabul edip bir kısmını inkâr edenlerden bahsetmemektedir).

14 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 222-223/240. *Kitâbü't-Tevhîd*'in çevirisi hakkında Tahir Uluç ve Ömer Türker'in çeviri önerileri ve tashihleri için bkz. Uluç, "Kitâbu't-Tevhîd'in Tahkikli Neşri ve Açıklamalı Tercümesi'ne Dair Bazı Mülâhazalar", s. 9-52; Türker, "Kitâbu't-Tevhîd'in Türkçe Tercümesinin Tenkidi", s. 155-73.

15 Aristoteles'in sofist iddiaları ele aldığı bölümlerde duyu ve duyunun sağladığı bilgilere dâir

verme cezası, şeyin gerçekliğini inkâr edene değil duyunun sağladığı bilgiyi inkâr edip itikattan bahsedilebileceği iddiasında bulunan sofistlere uygun görülmektedir.

İmâm duyu bilgisini inkâr edenle münazarayı uygun görmese de bir çeşit diyalog ile karşılık vermektedir. Bunun ise onları gülünç bir duruma düşürmesi anlamına geldiğini söylemektedir. Gülünç olmasının sebebi, diyalog neticesinde de inkârcının inkârcı konumunun devam etmesidir. Çünkü onlar gerek kendi iddialarını savunurken (duyunun verdiği bilgiyi *inkâr*) gerekse iddiasından vazgeçerse (duyunun verdiği bilgiyi inkâr ettiklerini inkâr) her iki durumda da inkârcı olmaktadır.¹⁶

Mâtürîdî'nin başvurduğu diyalog yöntemi, sofiste soru sorma usûlüne dayanmaktadır. “*İnkâr etmekte olduğunuzu biliyor musun?*”¹⁷ ve “*Ne diyorsun?*”¹⁸ şeklinde iki soru örneği yer almaktadır. Hanifi Özcan bu yöntemi cedel şeklinde değerlendirmektedir.¹⁹ Bizce İmâm'ın bu yönteminin terminolojik anlamda cedel sanatı ile nitelenmesi mümkün görünmemektedir. İmâm'ın sorularının asli amacı, muhatabın kabul ettiği bir şeye ve bu şeyin ortak delâletine ulaşmaktır. Ortak delâlet muhatap tarafından kabul edildikten sonra (sorulardan herhangi birine verilecek herhangi bir cevap bir duyu olarak işitmeye güvendiğini gösterecektir) iyan bilgisinden şüphe edilmesinin imkânsızlığını da kabul edilebilir kılacaktır. Bu diyalog, cedelin taşınması gereken şartların neredeyse çoğunu taşımamaktadır. İbn Sînâ'nın cedel hakkında yaptığı “*Hakikat için yapılmaz*”,²⁰ “*Çekişme olmalı*”,²¹ “*karşılıklı her iki taraf da ilzâm ve ikna amacıyla olmalı*”,²² “*Diyalogda amaç, tasdik ise bu ya hakikat için ya da üstün gelmek ve ilzâm için olabilir. Hakikatin açıklanması amaçlandığında burhân ya da talim adını alabilir*”,²³ “*Cedeli kıyasın öncüllerinde meşhur ve makbul olmak şarttır*”²⁴ gibi çoğaltılabilecek açıklamalarına bakılabilir. Mâtürîdî'nin tartışmanın gereksiz olduğunu söylediği hâlde onun soru-cevap yöntemini, kelime anlamı itibariyle de olsa cedel ile nitelemek, İmâm'ın iki cümlesinin birbirini nakzettiğini söylemek olur. Oysa İmâm'ın münazarayı tasvip etmediğini belirttikten hemen sonra mizah kabilinden bir soru-cevap diyaloguna girişmesi, tasvip etmediği münazara ile ardından mizah kabilinden sorduğu soru-cevap yöntemini

açıklamaları dikkatle incelendiğinde, duyunun verdiği bilgiyi inkâr edenlerin inkâr sebepleri ile onların açıklamalarına yönelik değerlendirmeleri İmâm Mâtürîdî'nin açıklamaları ile oldukça paralellik arz etmektedir. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1010a, 10-15; 1010b, 1011a, 1011b, vd.

16 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 70/46.

17 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 70/46.

18 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 71/47.

19 Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 61, 113.

20 İbn Sînâ, *Topikler*, s. 8.

21 İbn Sînâ, *Topikler*, s. 11.

22 İbn Sînâ, *Topikler*, s. 15.

23 İbn Sînâ, *Topikler*, s. 10.

24 İbn Sînâ, *Topikler*, s. 23.

birbirinden ayrı kabul ettiğini göstermektedir.²⁵ Aslında İmâm, soru-cevap yöntemini benimseyip tartışmadan uzak kalmaktadır. Zira Mâtürîdî için karşılıklı ikna ve ilzâm, çekişme ya da inatlaşma içinde olduğu ya da öncüllerde şöhret şartlarının bulunduğu söyleyemeyiz. Ayrıca cedelcinin öncüllerin sonuca yakınlığını gizlemeye çalıştığı ve öncülleri sonuçtan çok uzak gösterme²⁶ gayretinde olduğu da düşünüldüğünde, İmâm'ın böyle bir faaliyet içinde olmadığı rahatlıkla söylenebilir.

Mâtürîdî'nin diyalogunu nasıl değerlendirebiliriz? “*İnkâr ettiğini biliyor musun?*” ve “*Ne diyorsun?*” şeklinde iki soru tipi bulunmaktadır. İbn Sînâ'nın sisteminde diyaloglarda tasdik üç şey için amaçlanır: hakikat, üstün gelme ve ilzâm etme. Hakikat sadece burhân adını alabilir. İkna ve ilzâm ya da üstün gelme cedel ile nitelenebilir.²⁷ İbn Sînâ açısından bir şeyin hangi amaçla alındığı, uygulanan yöntemin adına doğrudan etki etmektedir.²⁸ Mâtürîdî'nin soru sormadaki amacının, muhatabı ikna etme ya da ilzâm etmek olduğunu söylemek güçtür. İmâm'ın tartışmanın hakikat için yapılacağına dâir açıklamaları²⁹ dikkate alındığında, onun diyalogunun cedel ile isimlendirilmemesinin doğruya daha yakın olacağı kanaatindeyiz.

Mâtürîdî'nin bilgiyi inkâr edenlere karşı benimsemediği bir yöntem de, İbn Şebîb'in yöntemidir. İmâm, Muhammed b. Şebîb'in sofistlerle tartışma yöntemini aktaran bir nakle yer vermektedir. Muhammed b. Şebîb'in benimsediği tartışma yöntemi şu şekildedir:

Muhammed b. Şebîb: “*Bilgi yoktur*” sözünüz bilgiye dayanıyorsa, bilginin var olduğunu kabul etmiş olursunuz. “*Bilgi yoktur*” sözünüzü bilgisiz söylediyse, bilgisiz söylediğinizi bilmenize rağmen, “*bilgi yoktur*” sözünü iddia etmek sizin için doğru olmaz. *Bilgiyle söylemişlerse bilginin olduğunu teyit etmiş olurlar. Eğer bilgisiz söylemişlerse susmak zorunda bırakılırlar.* Tartışmanın yöntemi budur.

İmâm Mâtürîdî, İbn Şebîb'in bu yöntemini naklettikten, “*bilgi yoktur*” iddiasındaki kişi ile tartışmanın bilgi değil itikad/doxa sonucuna varacağını belirttikten sonra, böyle bir iddia sahibi ile münazaranın anlamsız olacağını belirtir. Dolayısıyla İmâm bu yaklaşımıyla, İbn Şebîb'in yöntemini bilginin olmadığını iddia eden sofistle tartışma için benimsemediğini göstermektedir. İmâm bir konu hakkındaki tartışmanın hakikat için yapılacağı düşüncesini devam ettirmekte; sofist iddia sahibi ile sonuçsuz kalacak bir diyalogu yöntem olarak benimsememektedir.

25 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 70-1/46-7.

26 İbn Sînâ, *Topikler*, s. 215.

27 İbn Sînâ, *Topikler*, s. 10-15.

28 Öncüller meşhur olduğu için alındığında kıyas cedeli olurken, meşhurlar doğru olduğu ve öğretim amacıyla alındığında ise mugalata ile nitelenmektedir. İbn Sînâ, *Topikler*, s. 32. Ayr. bkz. İbn Sînâ, *Topikler*, s. 30.

29 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 221/239.

Mâtürîdî'nin yöntemi için, İbn Sînâ'nın "talim" ismini önermek de mümkün değildir.³⁰ İbn Sînâ sisteminde karşımızda mutlak ve görelî kıyas ihtimalleri kalmaktadır. *Peki, bu diyalog burhân teorisi içinde değerlendirilebilir mi?* İmâm bu diyalogu, mizah ile nitelendirmekte; her iki soru örneğinde de mizah vurgusu yapmaktadır.³¹ Burada aradığımız Mâtürîdî'nin tam olarak hangi adlandırmayı kullandığı değil, İbn Sînâ ile karşılaştırdığımızda İmâm'ın yönteminin nasıl tanımlanacağıdır. İbn Sînâ'da hakikat için yapılan akıl yürütmeler, öğretim amacıyla öğrenci ile olduğunda talim adını almaktadır. Mâtürîdî'nin, muhatabının bilgiyi inkâr eden ve inatçılığı sürdüren sofist olduğu ve salt ilzâmı amaçlamadığı düşünüldüğünde, İmâm'ın diyalogu için İbn Sînâ'nın mutlak kıyası olmadığı gibi cedel de olmayan görelî kıyası gibi farklı bir kavramsallaştırma gerekebilir.

İmâm Mâtürîdî'nin diyalogunun İbn Sînâ'da görelî kıyas ile benzeştiğini söyleyebilmemiz için bir hususa dikkat çekmemiz gerekmektedir. Bu husus, diyalogun sonucu kabul edildiği takdirde diyalogun bir anlam ifade edeceği gerçeğidir. Ancak İmâm sofistin inkârcılık konumuna yoğunlaştığı için diyalogun sonucu üzerinde durmamaktadır. Bu yüzden sofisti, diyalogun sonucunu kabul ettiği takdirde yine inkârcı olacağı için mizah ile nitelemektedir. Ancak bu husus, diyalogun netice verip vermediği ya da netice verdiği takdirde bunun koşullarının neler olduğu sorularını bizim sormamızı engellemektedir. Bu itibarla söylemek gerekirse, İmâm'ın diyalogunun neticesi, İbn Sînâ'da olduğu gibi, sofistin kabul etmesine bağlıdır. Muhatabın kabul şartı dolayısıyla sonuç verebilecek bir diyalog gibi görünse de İbn Sînâ'nın görelî kıyası ile doğrudan nitelendirmek erken bir yargı olacaktır. Zira İbn Sînâ'nın bu diyalogu kullandığı muhatap ile Mâtürîdî'nin kullandığı muhatap arasında önemli bir fark vardır. Ayrıca İbn Sînâ'nın kullanım amacı da belirli bir muhataba özgüdür. Bu muhatap şüphe içindeki bir şaşkındır. Böyle bir muhatap Mâtürîdî'de bulunmadığı ve Mâtürîdî'nin şüphe giderme amacıyla diyalogu kullanmadığı için aynı şekilde isimlendirilmesi zor görünmektedir.

Mâtürîdî'nin diyalogunu İbn Sînâ'nın sisteminde belirli bir isimle nitelemek zor görünmektedir. Bu sebeple kendi kullandığı kavram olan mizah üzerinde durulabilir. Çünkü İmâm, soru-cevap diyalogunu mizah olarak nitelerken, izahı olmayanın mizah ile anlatılması gerektiğinden hareket etmektedir. Nitekim bilgiyi inkârın, inatçılıktan başka bir açıklaması yoktur. İnatçılığa getirilecek bir izah da mümkün değildir. Bu sebeple inatçının içinde bulunduğu paradoksu göstermek için Mâtürîdî, mizah kavramını bilinçli olarak kullanmaktadır. İmâm'ın duyusal eziyet yöntemi de, izahı olmayan durumlara karşı başvurduğu bir usûl olarak değerlendirilebilir. Bu şekilde mizah ve duyusal eziyet, ortak paydada buluşur; dolayısıyla her ikisinin de izah edilemeyecek şeylerin anlatımı için kullanıldığı anlaşılır.

30 "Hakikatin açıklanmasının amaçlandığı diyalog, burhân ve talimdir."; bkz. İbn Sînâ, *Topikler*, s. 10.

31 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 70-71/46-47.

Mâtürîdî, bilgiyi inkâr eden ile İbn Şebîb'in yöntemi üzerinden tartışmayı anlamsız bulur. Ancak bu yöntemi şeylerin gerçekliklerini inkâr eden sofist için uygun görmektedir.³² Bundan dolayı da gerçeklikleri inkâr eden sofist grup ile daha uzun diyalog geliştirmemektedir. Bu durum da İbn Şebîb'in diyalogunu şeylerin gerçekliğini reddedenlere karşı yeterli gördüğünü göstermektedir. Peki, İbn Şebîb'in bilgiyi inkâr edenlere, Mâtürîdî'nin de şeylerin gerçekliklerini inkâr edenlere karşı benimsediği yöntem, cedel olarak isimlendirilebilir mi? Bizce yukarıda sıraladığımız cedelî kıyasın şartlarının çoğu İbn Şebîb'in açıklamaları için de geçerli değildir. Hatta sonuçta bilgiyi inkâr eden sofistin susmaya ya da bilginin varlığını kabule mecbur kaldığına yönelik ifade³³ bile cedel adını alması için yeterli değildir. Zira İbn Sînâ da amacı inatlaşmak olan sofistin karşılaşacağı sonucun, susmak ya da şeylerin gerçekliğini itiraf etmek olduğunu belirtir.³⁴

Burada karşımıza çıkan önemli bir husus bulunmaktadır. İbn Şebîb bu diyalogu bilgiyi inkâr eden sofistlere yönelik kullanırken, Mâtürîdî diyalogun şeylerin gerçekliğini inkâr edene karşı kullanılabileceğini belirtir. İbn Sînâ da susma ya da kabule zorlanacak olan sofist grubunu da şeylerin gerçekliği ve bunların sonuç vereceği gerçeği üzerinden tanımlamaktadır.³⁵ Sofistlerin durumu İbn Sînâ'da ızdırâr; İbn Şebîb ve Mâtürîdî'de ilzâm ile tanımlanırken; duyuşal eziyetin ardından sonucu kabul ettiği takdir sofistin durumu İbn Sînâ'da itirâf; diyalogun sonucu kabul edildiği takdirde kelâmcılarda ise isbât ile tanımlanmaktadır. Bu tanımlamaların da birbirine oldukça yakın olduklarını söyleyebiliriz.

Mâtürîdî'nin İbn Şebîb'in diyalogunun muhatabında yaptığı küçük bir değişiklik, İmâm'ın İbn Şebîb'e örtük bir eleştirisi şeklinde değerlendirilebilir. Ulrich Rudolph, İmâm Mâtürîdî'nin metni planlamasını Mu'tezilî bir etkiye hamledeken özellikle İbn Şebîb üzerinde durmaktadır. Böyle bir etkileşim mümkün ve muhtemel olsa da bizce burada İmâm'ın İbn Şebîb'in diyalogundaki muhatabında yaptığı değişiklik, tevarüs ettiği geleneğin planından ayrıldığını göstermektedir. Bu durum ayrıca İmâm Mâtürîdî'nin sofistlere yönelik diyalogları açısından bir özgünlük olarak da kaydedilebilir. Dolayısıyla metnin planlanmasında ve bilgi teorisine dâir okuduğu kaynak İbn Şebîb olsa da,³⁶ Mâtürîdî'nin yöntemsel bir özgünlüğünün de bulunduğu vurgulanmalıdır.

32 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 222/240.

33 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 222/240.

34 İbn Sînâ, *Şifâ' el-İlâhiyyât*, I, 48.

35 İbn Sînâ, *Şifâ' el-İlâhiyyât*, I, 48.

36 Rudolph, *Mâtürîdî*, s. 363-74.

2. SOFİST İDDİALAR VE İBN SİNÂ

Burada belirtmemiz gereken ilk husus, İbn Sînâ'nın *Metafizik*'te sofist iddialar için ayrı bir fasıl ayırmış olmasıdır. Bu durum mevcut iddiaları cevaplamaya verilen ehemmiyeti göstermesi açısından önemlidir. Zira filozof, bu tutumu ile önemli filozofların çoğundan ayrılmaktadır.³⁷

İbn Sînâ'ya göre sofist, üçüncü hâlin imkânsızlığı ilkesini çeşitli gerekçelerle inkâr edebilir. Bu inkârını ya diliyle sırf inatçılığı sebebiyle ya da kendisine bir şüphe arız olduğu için yapmaktadır. Filozofa göre üçüncü hâlin imkânsızlığı ilkesini inkâr eden sofisti susturmak ya da şüphesi sebebiyle şaşkın hâlde bulunanın şüphesini gidermek, üçüncü hâlin imkânsızlığı ilkesi varlık olmak bakımından varlığın bir zâtî arazı olduğu için ancak mutlak varlığı inceleyen filozofun sorumluluğu altındadır. Filozof bu sorumluluğu, *diyalog* şeklinde *görelî bir kıyas* ile yerine getirecektir.³⁸

İbn Sînâ'nın çok kısa ele aldığı muhatap *inatçı sofisttir*. Filozof onunla mücadeleye için tamamı duyuşsal ve bedeni eziyetler önermektedir. Dolayısıyla filozof *inatçı* ile fikri tartışmada bulunma gibi bir yöntem benimsememektedir.

1. Ateş ve ateş olmayan bir/aynı olduğuna göre, ateşle eziyet verme.

2. Yemek ve içmek bir/aynı olduğuna göre bunlardan men etmek gerekir.³⁹

Olumlama ve olumsuzlama arasında başka bir durum olmadığını (üçüncü bir ihtimal) (çelişikler arasında aracı bir şey yoktur) ifade eden üçüncü hâlin imkânsızlığı ilkesi, reddedildiğinde başvurulan yöntem üzerinde biraz duralım. Bu ilkenin reddi, İbn Sînâ'nın cevabındaki "*Ateş ve ateş olmayanın bir/aynı olduğu iddiasında mıdır?*" yoksa "*Ateş ve ateş olmama durumları dışında bir ihtimal daha bulunduğu iddiasında mıdır?*"; "*Yeme ve içmenin bir/aynı olduğu iddiasında mıdır?*" yoksa "*Yeme ve içmenin doğuracağı sonucun tokluk ya da açlık dışında üçüncü bir ihtimalin daha bulunduğu iddiasında mıdır?*". Reddedildiği söylenen ilkenin üçüncü hâlin imkânsızlığı ilkesi olduğu dikkate alındığında, aslında bu örneklerde zikredilenlerin bir ve aynı olduğu iddiasından önce bu iki ihtimal dışında bir alternatiften daha bahsedilebileceği iddiasında oldukları söylenebilir. İbn Sînâ ise verdiği örneklerle durumun farkında olduğunu göstermektedir; bu sebeple üçüncü hâlin imkânsızlığı ilkesi, çelişmezlik ilkesinden doğduğu için bir önceki adım olarak çelişmezlik ilkesinden hareket etmektedir. Ateş (النار) ve ateş olmayanın (لا نار) bir/aynı olması

37 Hasan Aydın bu hususa, "*İslam kelamcılarının bilgikuramsal sorunlara verdiği önemi, İbn Sînâ bir kenara bırakılırsa, Kindî, Âmirî, Fârâbî, İhvân-ı Safâ, İbn Miskeveyyf, İbn Rüşd gibi şöhretli İslam filozoflarında bulamamak oldukça şaşırtıcıdır*" diyerek dikkat çekmektedir; Aydın, "Bilginin İmkânı Sorunu ve Sofistler", s. 97; İbn Sînâ, *Şifâ' el-İlâhiyyât*, I, 46.

38 İbn Sînâ, *Şifâ' el-İlâhiyyât*, I, 47.

39 İbn Sînâ, *Şifâ' el-İlâhiyyât*, I, 51.

(واحد), çelişikler arasında aracı vasitanın olmayacağını (لا واسطة بين الإيجاب والسلب) anlatımı değildir. Olumlama (ateş olma/الإيجاب) ve olumsuzlamanın (ateş olmama/السلب) bir/aynı olamayacağını dile getirmektedir. Bu ise لا يجتمعان ولا الإيجاب والسلب şeklinde çelişmezlik ilkesine atıf yapmaktır.⁴⁰ Zira şaşkının uyarılmasında insan (الإنسان) ve insan olmayan (لا إنسان) şeklinde çelişiklerin birlikte doğrulanıp yanlışlanamaması, burada ateş (النار) ve ateş olmayanın (لا نار) çelişikliği üzerinde uygulanmaktadır.

Bütün bunlardan sonra İbn Sînâ'nın açıklamalarında önem arz eden üç hususun bulunduğunu söyleyebiliriz. Birincisi, filozofun görevini yerine getirirken *duyusal (eziyet) yönteme* başvurmasıdır. İkincisi, üçüncü hâlin imkânsızlığını reddedilmesine karşın, bir önceki ilke olan çelişmezlik ilkesine başvurmasıdır. Üçüncüsü, duyu alanından da yararlanarak çelişmezlik ilkesinin kesinliğini göstermeye çalışmasıdır. Bunun da temelde iki sebebi bulunmaktadır. Bunlar kanıtlamanın ilk ilkeleri hakkında burhânın imkânsızlığı⁴¹ ve sofistin hakîkatin değil salt tartışmanın peşinde olmasıdır. Dolayısıyla İbn Sînâ, üçüncü hâlin imkânsızlığını inkâr eden inatçıyı, bir önceki ilke konumundaki *çelişmezlik ilkesinin gerçekliğini duyusal (eziyet) yöntemiyle kabule* zorlamaktadır. Anlaşılan o ki, filozof açısından üçüncü hâlin imkânsızlığının inkârı, çelişmezlik ilkesini kabul etmemenin doğal bir sonucudur. Bu husus filozofun şaşkını uyarmasında daha da belirgin hâle gelecektir.

İbn Sînâ *el-İlâhiyyât*'ta diyalog şeklindeki görelî kıyasa *şüphe* içinde şaşkının şüphesini gidermek için başvurur. Bu daha sonra gelecek. Ancak *inatçı için, duyusal eziyet içerikli örnekler vererek muhatabını duyu ve tecrübe ile karşı karşıya bırakmaktadır*. Bu duyu ve tecrübe içerikli vurgu, İbn Sînâ'nın *Topikler*'de ilmin ilkelerinin öğretimi hakkında yaptığı açıklamalar ile de örtüşmektedir. Zira filozof *Topikler*'de ilk ilkelerin öğretiminde *duyu ve tecrübeden* yararlanılabileceğini belirtmektedir.⁴² Dolayısıyla İbn Sînâ'nın görelî kıyası inatçı sofist için bir yöntem olarak sunmadığı, *şaşkın* için bu yöntemi kullandığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte *inatçı* için de *duyusal eziyet* yöntemine başvururken, *şaşkın* için ise böyle bir yöntemle başvurmamaktadır.

İbn Sînâ duyusal eziyetlerin inatçıyı ya susmaya ya da hakkı itiraf edip kabul etmeye mecbur bırakacağı kanaatindedir. Bu şekilde de aslında iki sonuçla inatçı karşı karşıya bırakılmaktadır. Buna göre inatçı sofist ya susup gidecek ya da hakkı itiraf edecektir.⁴³ İbn Sînâ'nın inatçı sofist için yaptığı açıklamaların ve çözüm

40 İbn Sînâ, *Şifâ' el-İlâhiyyât*, I, 51.

41 Aristoteles, *Metafizik*, 1006a 5-10; Aristoteles, *İkinci Çözümlenmeler*, 72a, 72b; Aydınlı, "Menon Paradoksu", II, 132.

42 İbn Sînâ, *Topikler*, s. 34.

43 İbn Sînâ, *Şifâ' el-İlâhiyyât*, I, 48.

önerisinin temel sonucu; üçüncü hâlin imkânsızlığını inkâr etmenin sebebi, şüphe ya da bilgisizlik değil salt tartışmaktır. Duyusal eziyet önerileri de bu hususu desteklemektedir. Yani filozofa göre aslında inatçı sofist, üçüncü hâlin imkânsızlığı ilkesini hakikatte inkâr etmemekte; zorluk çıkarmak ve tartışmak için inkâr etmiş görünmektedir.⁴⁴

İbn Sînâ'nın sofistin karşılaşacağı sonuca işaret eden açıklamalarına yakından bakmamız gerekmektedir. Konuya giriş yaparken inatçı sofistin olumsuzlama ve olumsuzlama arasında vasıta bulunmadığını inkâr ettiği belirtilmişti. Burada inatçı sofistin itiraf edeceği şey, “şeylerin gerçekliği ve bunların kendisine sonuç vereceğidir”. Yani üçüncü hâlin imkânsızlığını inkâr ettiğini söylediği inatçı sofistin, üçüncü hâlin imkânsızlığını kabul edeceğini söylememektedir. Şeylerin gerçekliğini ve bilinebilirliğini kabul edeceğini; dolayısıyla varlık ve bilgiyi kabul edeceğini söylemektedir. Konu farklı bir mecraya kaymış görünmektedir. Sadece inkârcı sofistin kabul etmek zorunda kalacağı şeylere dikkat ettiğimizde, inkâr ettiği şeylerin eşyanın gerçekliği ve bilgi olduğunu söylememiz gerekecektir. Ancak İbn Sînâ bunu söylemediği gibi çok farklı bir şey olarak üçüncü hâlin imkânsızlığının inkâr edildiğini söylemekteydi. Peki, İbn Sînâ'nın üçüncü hâlin imkânsızlığını inkâr ettiğini söylediği sofistin, duyusal eziyet sonunda şeylerin gerçekliğini ve bilgiyi kabul edeceğini belirtmesini nasıl değerlendirmeliyiz?

Aristoteles'in çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığını inkâr eden sofistlere yönelik açıklamalarına baktığımızda da aynı durumla karşılaşırız. Bu bir çelişki değil; varlık ve bilgiyi inkâr eden ya da göreceli bir tasavvur sunan sofist iddiaların zımnen taşıdığı bir iddiadır. Daha açık söylemek gerekirse, sofistler üçüncü hâlin imkânsızlığını doğrudan açık şekilde inkâr etmemektedirler. Bilakis onlar varlık ve bilgi konularında inkâr ya da göreceli bir iddiaya sahiptirler. Bu iddiaları taşıyan ifadeleri, varlık ve aklın ilkesi olan ilkelerin kabul edilmemesi anlamına (zımnen) gelmektedir. İbn Sînâ açısından da durum aslında budur. İbn Sînâ, inatçı sofistin varlık ve bilgiyi kabul etmemelerinin, olumsuzlama ve olumsuzlama arasında bir vasıtanın olmadığını inkâr etmeleri anlamına geldiğini düşünmektedir.⁴⁵ Dolayısıyla inatçı sofistin temel iddiaları, aslında ilkenin bizzat kendisine değil varlık ve bilgiye yöneliktir. Bunun bizim için taşıdığı anlam, İbn Sînâ ile İmâm Mâtürîdî'nin ortak zeminde buluşmalarıdır. Yukarıda Mâtürîdî'nin sorunu varlık ve bilgiyi inkâr üzerinden ele aldığına değinilmişti. Dolayısıyla şimdi daha sağlıklı bir yorum olarak şöyle söyleyebiliriz: Her iki bilgin de sofistleri varlık ve bilgi hakkındaki inkâr ya da göreceli yaklaşımları ile tanımlamaktadır. İbn Sînâ, sofistlerin varlık ve bilgi

44 Aristoteles de Herakleitos ve Doğa filozoflarının çelişmezlik ilkesini tartışmak için tartışma adına inkâr etmiş olabilecekleri kanaatindedir. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, s. 202 dipnot 3.

45 Bu konuyu Aristoteles'in çelişmezlik ilkesi bağlamında inceleyen Kuşlu da bu tespiti yer vermektedir. Bkz. Kuşlu, “Aristoteles'in Sofizme Bakışı”, s. 274-92.

hakkındaki görüşlerini üçüncü hâlin imkânsızlığını inkâra taşıırken; Mâtürîdî böyle bir taşımada bulunmamaktadır.

İbn Sînâ'nın şaşkının şüphesini gidermek için yöntemi görelî kıyas şeklinde nitelendiği bir çeşit diyalogdur. Bu çeşit kıyasta öncüllerin doğru ya da yanlış olmasına bakılmaksızın *muhabatın kabulü önemlidir*. Diğer bir deyişle öncülleri kabul edildiği takdirde sonuç veren kıyastır. Bu sebeple *muhabatın/şaşkın* öncülleri kabul ettiği ve sonucu da kabul etmek zorunda kaldığı kıyastır.⁴⁶ Yukarıda zikrettiğimiz cedelin şartları düşünüldüğünde İbn Sînâ'nın görelî kıyası ile cedel arasında önemli bir ayrım yaptığı anlaşılmalıdır. Zira filozof ilk ilkelerin anlatımı hakkında duyu ve tecrübeyi cedele tercih etmektedir.⁴⁷

İbn Sînâ görelî kıyas ile şaşkının şüphesini gidermeye geçmeden önce, şüphenin kaynaklanmış olabileceği ihtimalleri zikreder. Bu ihtimaller içinde; şaşkının erdemli kişilerin fikir ayrılıklarına tanık olmasını ve çoğunun görüşünün birbirine eşit olduğunu düşünmesini, bazı erdemli kişilerden aklın bedaheten kabullenemeyeceği tarzda duyduğu sözleri belirttikten sonra bu durumdaki kişinin şaşırmasının yadırganmayacağını belirtir.⁴⁸ Filozofun burada yapması gereken ilk şey, şüphenin giderilmesi diğeri ise *iki çelişik arasında hiçbir vasitanın bulunamayacağı* ilkesine dikkat çekmesidir. Şüphenin giderilmesi için kişiye; erdemli kişilerin de yanlış yapabileceği, onların da birer insan olup melek olmadıklarının, felsefe öğrenenlerin çoğu kez mantığı kullanmadığının, bazılarının sözlerinde remizler kullandığı için kapalılıkların olabileceğinin söylenmesi tavsiye edilmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ, şüphenin çözümü için önce sözlü telkin ve tavsiyeye başvurmaktadır. İbn Sînâ bu sözlerin aralarındaki ihtilaf sebebiyle erdemli kişileri yadırgamaktan şaşkıını vazgeçireceğini düşünmektedir.

Filozof bu sözlerle yetinmeyip şaşkının asıl durumunu tespit etmek için şaşkın ile diyaloga geçmektedir. İbn Sînâ: Konuştuğunda belirli bir lafızla ya bir şeyi kastetersin ya da kastetmezsın.

Eğer "*Konuştuğumda herhangi bir şey anlatmadım ya da belirli bir lafızla her şeyi anlattım*" derse, bu kişi doğruya ulaştırılması amaçlanan şaşkınlar grubundan çıkmaktadır. Çünkü İbn Sînâ bir şey anlatmadığını ya da belirli bir şeyle her şeyi anlattığını iddia eden kişinin çelişkiye düştüğünü düşünmektedir. Filozofun burada kastettiği aslında kişinin bu cevabının *inadından* kaynaklandığıdır. Bu yüzden de onunla konuşmanın diyalog tarzında devam etmeyeceğini başka şekilde olacağını belirtmektedir. Çünkü kişi *şaşkın* statüsünden çıkıp *inatçıların* arasına girmiştir. Bu yüzden burada onunla iletişimi kesip, şaşkının irşadına devam etmektedir. Dola-

46 İbn Sînâ, *Şifâ' el-İlâhiyyât*, I, 47.

47 İbn Sînâ, *Topikler*, s. 34.

48 İbn Sînâ, *Şifâ' el-İlâhiyyât*, I, 48.

yısıyla diyalog, buraya kadar görelî kıyas adını almamaktadır. Zira muhatap *inat* etmekte ve aslında *inadı* sebebiyle belirli bir şeyi kastettiğini inkâr etmektedir ya da her şeyi anlattığını iddia etmektedir. İbn Sînâ'nın burada ulaşmak istediği nokta, lafzın belirli bir şeye delâlet ettiğinin muhatap/şaşkın tarafından kabul edilmesidir.⁴⁹

İbn Sînâ, lafzın *hiçbir şey* ya da *her şey*e delâletini kullanarak şaşkın ile inatçıyı ayırt etmek istemektedir. Çünkü lafzın belirli bir ya da birçok delâletini kabul eden üçüncü kişi ile diyaloga devam etmektedir. Bu kişinin cevabı "*konuştuğunda belirli bir şey veya sayılı/sınırlı birçok şeyi kastettiği*" yönündedir. Bu şekilde filozof, lafzın delâletini kabul eden ama bunun mahiyetinde şüphe eden *gerçek şaşkına* ulaşmıştır. Bundan sonra yapılacak şey, insan isminin sadece insana delâlet ettiği ve çelişği olan insan olmayana delâlet etmediğinin anlatılmasıdır. Çünkü ilke gereği insan isminin hem insana hem de insan olmayana delâleti imkânsızdır. Zira insan ismi, insan olmayana da delâlet etseydi; insanın taş, kayık ve fil olmaması için bir sebep kalmazdı. Bu durumda şey ile şey olmayan aynı şey olur ve söz de anlamını yitirirdi. İbn Sînâ bu açıklamaların iki çelişik şeyin aynı anda doğru olamayacağı konusunda *şaşkın*in şüphesini giderip, onu doğruya ulaştırmada yeterli olacağı kanaatindeydi.⁵⁰ Dolayısıyla İbn Sînâ "*iki çelişik arasında hiçbir vasitanın bulunamayacağı ilkesine dikkat çekmeyi*" "*insan olma ile insan olmamanın bir ve aynı olamayacağı*" yani çelişmezlik ilkesi üzerinden gerçekleştirmektedir. Bu durum da filozofun, üçüncü hâlin imkânsızlığı şeklinde adlandırılan ilkenin anlatımında, kendisinin doğal sonucu olduğunu bildiği bir önceki adım olan çelişmezlik ilkesinden hareket ettiğini göstermektedir.

Nihâî anlamda tembih ve görelî kıyas, *inkârî şüpheden* kaynaklanan *şaşkın* sofist; *duyusal eziyet* ise *inkârî inattan* kaynaklanan *inatçı sofist*e karşı geliştirilen bir çözüm şeklidir. Bu itibarla İmâm Mâtürîdî'nin inatçı sofist ile soru-cevap şeklinde bir diyaloga girmesi, İbn Sînâ'nın tasvip ettiği bir yaklaşım olmayacaktır. Bu sebeple yukarıda Mâtürîdî'nin diyalogunun İbn Sînâ sistemindeki kıyas şekillerinden hangisine dâhil olabileceğine dâir incelemelerimizde görelî kıyası ön plana çıkarmış olsak da, bu diyalogun görelî kıyas şeklinde adlandırılması tam olarak mümkün değildir. Zira İbn Sînâ'da inatçı olan sofistlerle girilen bir diyalog bulunmadığı gibi, filozof bu diyalogu *şaşkına* özgü kılmaktadır. Tüm bunlardan hareketle İbn Sînâ'nın inatçı sofistlere yönelik bir diyalogu tasvip etmediği; dolayısıyla Mâtürîdî'nin bu tarz diyaloglarının İbn Sînâ'nın yöntemi açısından kabul edilebilir olmadığını söyleyebiliriz. Hatta İbn Sînâ'da dile getirilmeyen örtük bir yöntem eleştirisinin muhataplarından birinin, inatçı sofistlere karşı diyalog tercihinde bulunan İmâm Mâtürîdî olduğunu da ifade edebiliriz.

49 İbn Sînâ, *Şifâ' el-İlâhiyyât*, I, 49.

50 İbn Sînâ, *Şifâ' el-İlâhiyyât*, I, 49-50.

Filozof, aklın ve varlığın bir ilkesi olan üçüncü hâlin imkânsızlığını şüphe içinde olana anlatmak için tembihe başvurmuştur. Tembih yöntemi de çelişmezlik ilkesinin işletildiği bir kıyas formuna dönüşmektedir. İnatçıya ise aynı yöntem uygulanmaz. Onun inkârı bilgisizlik ya da aklının karışıklığından değil inadından kaynaklanır. Bu sebeple daha sert bir yöntemle duyusal eziyete maruz bırakılır. Bu şekilde hem duyusal bilginin gerçekliği ve zorunluluğu hem de iki çelişik arasında vasıtanın bulunmadığına dâir ilkenin kabul edilebilirliği duyu alanından hareketle tesis edilmektedir. Bu husus oldukça önemlidir. Zira Mâtürîdî aklın ve varlığın bir ilkesine atıf yapmaksızın aynı çözüm önerilerini kullanmaktadır. Ancak o ıyan bilgisinin zorunluluğu üzerinden bunu geliştirmektedir. Filozof iki çelişik arasında vasıtanın bulunmadığı ilkesini inkâr edene karşı duyusal eziyet yöntemini kullanmaktadır. İnatçının iddiasının ateş ve ateş olmayanın birliğini iddia etme anlamına geleceği için ateşe atmak bu iddianın yanlışlığını; dahası iddiasının inatçılıktan kaynaklandığını gösterecektir. Mütakellim ıyan bilgisini zikredip ıyan bilgisinin ve duyu idrakinin salt bir itikad/doxa olmayıp bir bilgi sunduğunu kabul etmeye *inatçı* yı sürüklemektedir. Aralarındaki temel bir fark vardır. İbn Sînâ, inatçı sofistin duyu bilgisini inkâr ettiğini doğrudan söylemez; ancak üçüncü hâlin imkânsızlığı ilkesini inkâr ettiğini söyler. İnatçılığın kaynaklandığını göstermek için ise duyu bilgisinden yararlanır. Mâtürîdî ise ilkeye değinmez; zira ona göre sofistin inkâr ettiği hususta öne çıkan belirgin husus, duyu bilgisi gibi zarurî bilgiyi inkâr etmesidir.

DEĞERLENDİRME

Buraya kadar yapılan açıklamalardan sonra her iki müellifin tematik birlikteliği, üzerinde durulmaya değerdir. İmâm Mâtürîdî, sofist iddialara ilâhiyat bahsi içerisinde özellikle Sümeniyye ve Dehriyye gibi tevhide aykırı bulduğu akımların yaklaşımlarını ele aldıktan sonra yer vermektedir.⁵¹ İbn Sînâ da zorunlu varlığın bir olduğunu ele aldığı yedinci fasıldan sonra sofistlerin iddialarını incelemektedir. Burada birbirleri arasında bir etkileşim olduğu iddiasında değiliz. Zira Mâtürîdî'nin tematik içeriği ile örtüşür şekilde sorunu ele alan başka müellifler de bulunmaktadır. Moses bar Kepha'nın eseri de konuyu bu usûlde ele alan bir çalışmadır. O da sofist iddiaları ilâhiyat bahsi içerisinde ele almaktadır. Ulrich Rudolph, bu tarz etkileşimleri Mâtürîdî ve Moses için Mu'tezilî bir örnekten kaynaklandığı şeklinde değerlendirmektedir.⁵² Doğrudan böyle bir etkiden bahsedilmesini söylemek için erken olsa da, bunun bizim için taşıdığı anlam, Mâtürîdî'nin ya da Mu'tezilî bir örneğin İbn Sînâ'yı etkilediği şeklinde değil; her iki bilginin de hareket tarzının birbirine oldukça benzer olduğudur. Nitekim gerek mütakellim gerekse filozof, sofist iddiaları ilâhiyat bahsi içerisinde özellikle tevhid sorunu akabinde ele almaktadır. Bu da

51 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 209-21/224-39.

52 Rudolph, *Mâtürîdî*, s. 374-75.

telif sürecinde etkin olan unsurların, her ikisinde de örtüştüğü yorumunu yapmamıza imkân tanımaktadır. Ayrıca tevhid konusunun devamında ele almaları sebebiyle Mâtürîdî ve İbn Sînâ'nın, sofist iddiaları metafizik bilginin imkân ve gerçekliği ile ilintili kabul ettiklerini gösterir.⁵³

Muhatapları isimlendirme, onları kategorize etme ve duysal eziyet şeklinde çözüm önerisinde bulunmaları her iki bilginin de ortak kanaatleridir. Diyalog yöntemine başvurmaları da önemli ortaklıklardan biridir. Bununla birlikte inatçılığı sebebiyle inkârda bulunan inatçı/inkârcı ile ilkesel anlamda münazarayı uygun görmemeleri de ittifak ettikleri bir husustur. Zira inatçıların sırf inatlaşma ve tartışma uğruna inkâr ettiklerine dâir mütekellim ile filozof aynı kanaatlere sahiptir. Salt tartışma amacıyla olmamaları ve böyle bir amaç taşıyan ile de karşı karşıya gelmenin anlamsız olduğunu düşünen mütekellim ve filozof, hikmet ve hakikat temelli yaklaşım sergileme konusunda da ortak bir tavır içerisindeyler. Bu, teorik anlamda kelâm ile çok sık anılan felsefe geleneğindeki cedel nitelemesinin Mâtürîdî için tam anlamıyla doğru olamayacağı anlamına gelebilir. Bu durum kelâm ilminde cedelin nazar ile eş anlamlı kullanılabildiğine değinen ve kelâmcıları yer yer Aristo'nun bir öğrencisine benzeten⁵⁴ ve nazarı teorik zemininin Aristo'ya uygun olduğu iddiasını,⁵⁵ büyük oranda desteklemektedir. Bu itibarla Miller'ın "*hakikate yönelik cedel, Aristo'nun II. Analitikleri'nin epistemolojisi ile ilgilidir*" cümlesinde,⁵⁶ hakikate yönelik cedel ile kastettiği nazardan başkası değildir. Dolayısıyla cümleyi "*nazar, Aristo'nun II. Analitikleri'nin epistemolojisi ile ilgilidir*" şeklinde ifade etmek de mümkündür. Miller'ın değerlendirmeleri, İbn Sînâ'nın sofist iddiaları çürütmeyi ilâhiyatçı filozofların sorumluluğu kabul etmesi, özeldir İmâm Mâtürîdî'nin genel itibarıyla de çoğu kelâmcının bu sorumluluğu taşımaları, kelâmcıların faaliyetlerinin metafizik bir disiplin kapsamında değerlendirilebileceği yorumunda bulunmamıza imkân tanımaktadır. Bu tespit, kelâm ilmini metafizik⁵⁷ ve varlığı inceleyen tümel bir disiplin⁵⁸ şeklinde değerlendiren çalışmaları da desteklemektedir.

Bütün benzeşmelere rağmen, kategorik olarak aralarında önemli bir fark vardır. Mâtürîdî, bilgiyi inkâr edip itikat iddiasında olanlara dayak ya da organ kesmenin vereceği acının kişisel bir inanç ile açıklanamayacağını; bunun duysal bir bilgi olduğunu kabul ettirme amacındadır. İbn Sînâ, üçüncü hâlin imkânsızlığı ilkesini inkâr eden sofistinin iddialarını incelerken, duysal olarak cezalandırdığı sofistinin

53 Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*, s. 27.

54 Miller, "A Study of The Development of Dialectic in Islam", s. 12.

55 Miller, "A Study of The Development of Dialectic in Islam", Yazarın Girişi içinde.

56 Miller, "A Study of The Development of Dialectic in Islam", s. 14.

57 Bkz. Adanalı, "Kelâm: İslam Toplumunun Rasyonelleşme Süreci", s. 55-70; Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*, s. 23; Türker, "Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci", s. 75-92.

58 Bkz. Güdekli, "Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası", s. 59-258.

iddiaları içinde itikat/doxa üzerinde durmaz. Bu şekilde acı olan ile acı olmayan şeklinde birbirinin çelişigi/nakîzi olanların aynı anda aynı durumda doğru olamayacağı gösterilip acının kendisine hissettirilmesi sayesinde inadından vazgeçirilmesi amaçlanmaktadır.

Nihâî anlamda, her iki bilginin de sofist iddialarla yüzleştikleri, hakikat ve hikmet amacıyla oldukları, salt tartışmak için tartışma amacıyla olmadıkları, inatçı inkârcıya duygusal eziyeti çözüm olarak sundukları, farklı tanımlamalara rağmen, bir grup sofist ile diyalog üzerinden hakikati temellendirmeye çalıştıkları açığa çıkmış oldu. Bu benzerliklerin, nazarın II. Analitikler ile yakın bir ilişki içerisinde olduğu ve kelâmın metafizik bir disiplin olduğuna yönelik iddiaları destekleyebileceği anlamları üzerinde duruldu.

KAYNAKÇA

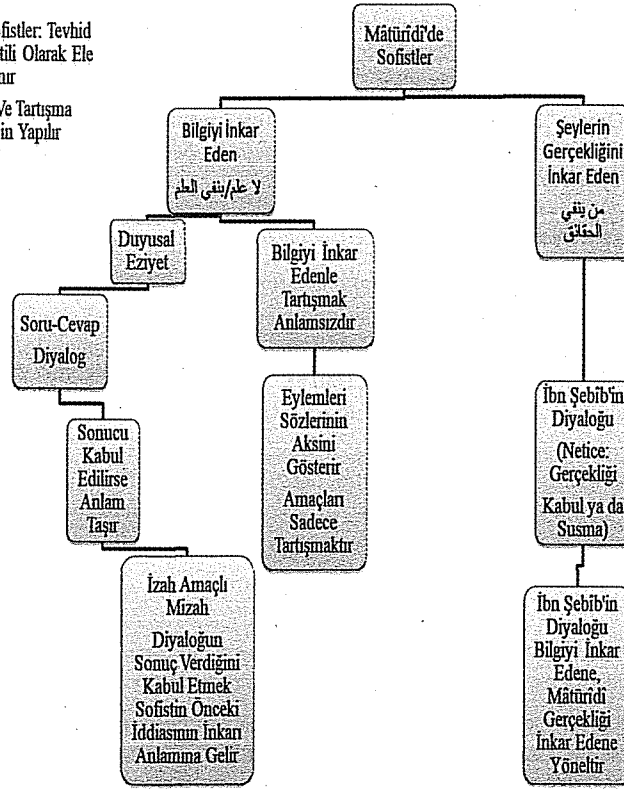
- ADANALI, Hadi, "Kelâm: İslam Toplumunun Rasyonelleşme Süreci", *İslâmiyât*, III/1 (2000): 55-70.
- ARİSTOTELES, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- ARİSTOTELES, *İkinci Çözümler*, çev. Ali Houshiary, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 3. bs., 2015.
- ARSLAN, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2 Sofistlerden Platona*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 5. bs., 2016.
- AYDIN, Hasan, "İslâm Kelâmcıları ve İbn Sînâ'ya Göre Bilginin İmkânı Sorunu ve Sofistler", *Felsefe Dünyası*, 2/48 (2008): 96-106.
- AYDINLI, Yaşar, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Menon Paradoksu", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu (22-24 Mayıs)*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları, 2009.
- BEBEK, Adil, "Muhammed b. Şebîb", *DİA*, XXX, 573-575.
- DEMİR, Hilmi, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı – İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği-*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.
- van ESS, Josef, "İslâm Dinî Düşüncesinde Septisizm", çev. Murat Memiş, *D.E.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXII (2005): 167-83.
- GÜDEKLİ, Hayrettin Nebi, "Kelâm İlminin Yöntemsel Olarak İnşâsı", *İlahiyat Fakülteleri XXI. Kelâm Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Uluslararası Kelâm İlminde Metodoloji Sorunu Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Mahmut Çınar vd., Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Basımevi, 2017, s. 46.
- GÜDEKLİ, Hayrettin Nebi, "Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı", doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- İBN NEDİM, Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, çev. Mehmet Yolcu v.dğr., ed. Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.
- İBN SİNÂ, *Kitâbu's-Şifâ: Topikler-Cedel*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- İBN SİNÂ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, I-II.
- KUŞLU, Harun, "Çelişmezlik İlkesi Bağlamında Aristoteles'in Sofizm'e Bakışı", *Felsefe Dünyası*, 55, (2012): 274-292.

- el-MÂTÜRİDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi, Beyrut/İstanbul: Dâru's-Sadr/ Mektebetü'l-İrşad, 2010.
- el-MÂTÜRİDÎ, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd -Açıklamalı Tercüme-*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- MİLLER, Larry Benjamin, "Islamic Disputation Theory A Study of The Development of Dialectic in Islam From The Tenth Through Fourteenth Centuries", doktora tezi, Princeton Üniversitesi, 1985.
- ÖZCAN, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1993.
- RUDOLPH, Ulrich, *Mâtürîdî: ve Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı*, çev. Özcan Taşcı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- eş-ŞEHRİSTÂNÎ, Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal (Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi)*, çev. Mustafa Öz, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- TÜRKER, Ömer, "Kitâbu't-Tevhîd'in Türkçe Tercümesinin Tenkidi", *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Eki Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*, ed. Recep Alpyağıl, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016, s. 155-173.
- TÜRKER, Ömer, "Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 23 (2007): 75-92.
- ULUÇ, Tahir, *İmâm Mâtürîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- ULUÇ, Tahir, "Kitâbu't-Tevhîd'in Tahkikli Neşri ve Açıklamalı Tercümesi'ne Dair Bazı Mülahazalar", *Mütefekkir Dergisi*, 3/5, (2016): 9-52.

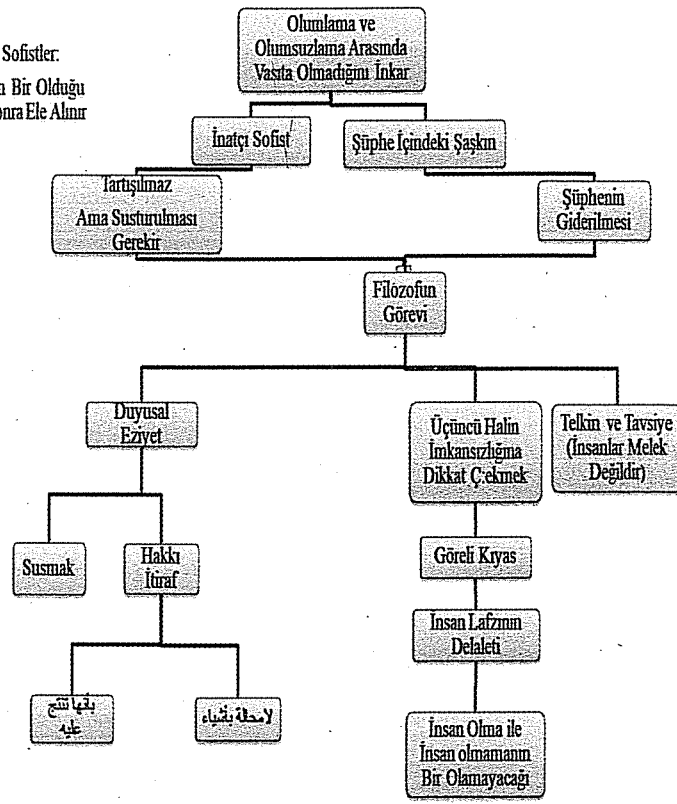
EK-I: TABLOLAR

Mâtürîdî'de Sofistler: Tevhid
Konusu İle İhtilâf Olarak Ele
Alınır

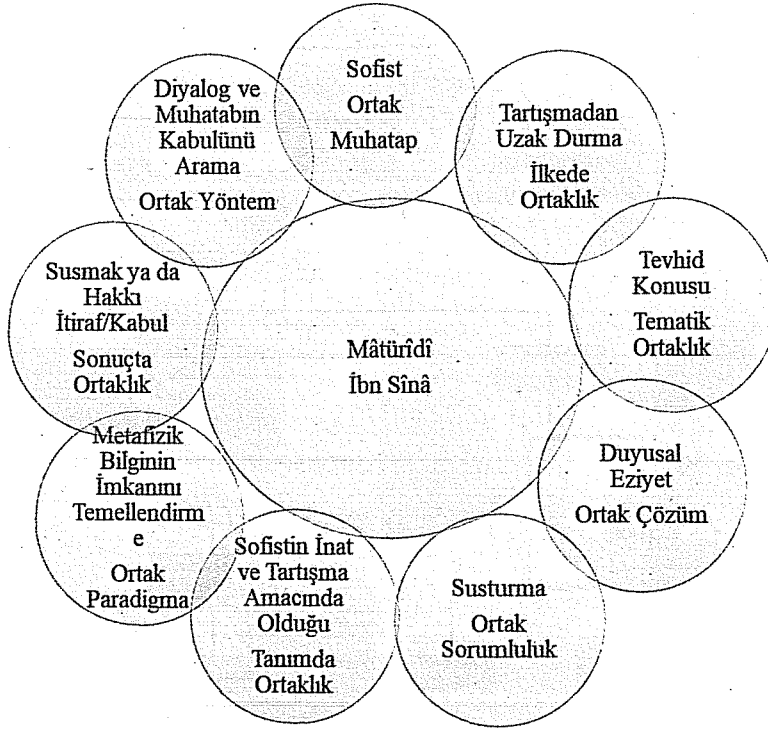
Araştırma Ve Tartışma
Hakikat İçin Yapılır



İbn Sînâ'da Sofistler.
Zorunlu Varlığın Bir Olduğu
Konusundan Sonra Ele Alınır



EK-II: BENZERLİKLER



EK-III: FARKLILIKLAR

Ibn Sînâ	Mâtürîdî
Diyalog Muhatabı	Diyalog Muhatabı
ŞaşkıMâtürîdî'de Yok	Şeylerin Gerçekliğini İnkâr Eden
Duyusal Eziyet Muhatabı	Duyusal Eziyet Muhatabı
Varlık ve Bilgiyi İnkâr Eden	Sadece Bilgiyi İnkâr Eden
Üçüncü Halin İmkansızlığını İnkâr Etmeye Taşma	Üçüncü Halin İmkansızlığı Yer Bulmaz
Bir sofist İddia Olarak İtikat görülmez	İtikat Vurgusu Ağırlıklıdır