

Bilimsel Gerçekçilik ve Kelâm: Gözlemlenemeyen Hakikatleri Mâtürîdî ile Keşfetmek*

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 11 Temmuz 2024 Kabul Tarihi: 10 Mart 2025

✉ **Kayhan Özaykal**

Dr. Öğr. Üyesi / Assistant Professor

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Istanbul University Faculty of Theology

<https://ror.org/03a5qrr21>

<https://orcid.org/0000-0003-0243-5625>

kayhan.ozaykal@istanbul.edu.tr

Öz

Bu makale, bilimsel gerçekçiliğin kelâm ilminin mühim bir yaklaşımıyla uyduğu ve bu yaklaşımı desteklediği iddiasını doğrulamayı amaçlamaktadır. Bu gereçlendirme ise bilimde ve kelâmda teorileştirmenin ortak prensiplerinin tanımlanmasına dayanmaktadır. Bu açıdan çalışma, görünmeyen varlıklarla ilgili kelâmî soruların bilim felsefesindeki sorularla örtüştüğünü ve kelâmda benimsenen pozisyonun, bilimsel gerçekçilik konusundaki duruşu büyük ölçüde belirleyeceğini savunmaktadır. Bu iddiayı temellendirmek için kelâm ilminin en önemli isimlerinden biri olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin yaklaşımı ele alınmaktadır. Öncelikle, Mâtürîdî'nin benimsemiş olduğu tecrübi yaklaşım, ilk olarak mahiyetler ve cevherler gibi görünmeyen varlıkların varlığına yönelik şüpheciliğiyle ve ikinci olarak, Tanrı ispatları ve insanın hür iradesini tasdik eden argümanlarıyla gösterilmektedir. Son olarak, hem bilimde hem de kelâmda kullanılan en iyi açıklama çıkarımı prensibi, İslâm kelâmında bilimsel gerçekçilikle bir paralellik bulunduğu iddiasını temellendirmektedir. Neticede, kelâmda örneklendiği gibi, Allah'ın varlığını ispat etmek için kullanılan yaklaşım kabul edilirse, gözlemlenemez tabii varlıklara yönelik gerçekçi bir yaklaşımın da kabul edilmesi gerekir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Bilimsel Gerçekçilik, Kelâm, Mâtürîdî, En İyi Açıklama Çıkarımı.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Scientific Realism and Kalām: Discovering Unobservable Truths with al-Māturīdī*

Research Article

Received: 11 July 2024 Accepted: 10 March 2025

Abstract

This article aims to support the assertion that scientific realism is implied by a key approach in Islamic theology. This is based on identifying the common principles of theorizing in both science and philosophical kalām. We aim to demonstrate that theological questions concerning unobservable entities overlap with those in the philosophy of science, and that one's position in theology will largely influence the stance one adopts regarding scientific realism. To substantiate this claim, the approach of Abū Manşūr al-Māturīdī, one of the most prominent figures in Islamic theology, is examined. The empiricist approach adopted by al-Māturīdī is highlighted, first by noting his scepticism about the existence of several unobservable entities, such as essences and basic substrata. Secondly, al-Māturīdī's empiricist inclination is demonstrated through his natural theology and his arguments in support of human freedom. Lastly, the principle of inference to the best explanation, which is employed in both science and theology, supports the claim that a parallel to scientific realism exists in Islamic theology. If the approach adopted to provide proof for the existence of God is accepted, then a realist stance regarding natural unobservable entities must also be embraced.

Keywords: Philosophy of Religion, Scientific Realism, Kalām, al-Māturīdī, Inference to the Best Explanation.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

This article seeks to demonstrate that, based on shared principles between science and philosophical theology, a fundamental similarity exists in their respective efforts to understand unseen or unobservable entities. The methodological parallels between science and theology suggest that the criteria for determining the success of a theory in each field are formally aligned, making realist claims about unobservable domains equally valid in both. In science, these unobservable entities include objects and laws of nature, while in philosophical theology, the central subject is God. It is shown that these principles are evident in the work of the theologian Abū Maṣṣūr al-Mâtūrîdî (d. 333/944), who, in addition to these principles, also adopts an empiricist approach to his thinking.

Our analysis shows that al-Mâtūrîdî's empiricism occasionally leads to scepticism about the existence of certain unseen entities, such as physical essences and substrates. However, when addressing specific theological matters, he takes a bolder stance and tends to assert existence claims. In this context, we examine three of his arguments for the existence of God, while also briefly considering his defense of human free will. He uses empirical evidence and insights from the natural philosophy of his time to support his theistic claims. His first argument highlights the peculiarities associated with the juxtaposition of opposing elements or natures in the world. The second focuses on the characteristics of order, pattern, and design found in the world and in objects composed of these contrasting elements. The third argument for God's existence is based on the presence of evil in the world, which is distinct from the first two because it concerns the behavior of natural objects in the absence of external forces. In each case, his argument follows the structure of an inference to the best explanation (IBE), concluding with an existence claim for an unobservable entity. al-Mâtūrîdî also critically evaluates alternative theories proposed by contemporary naturalist philosophers, arguing that their explanations are incoherent, weak, and unnecessarily complex.

To support the scientific realist claim, we have focused on defending Inference to the Best Explanation (IBE). In the second part of the article, we explore modern examples of IBE in two stages. First, we examine examples from modern science and how they can be applied, drawing parallels to religious thought, particularly in explaining miraculous events. While this presents a promising line of inquiry, we then shift our focus to a more effective approach that highlights the shared principles between science and theology. In this second stage, we evaluate the methodology behind such arguments. As a modern form of reasoning, IBE must meet certain criteria, which are found in various fields, including science, philosophy, and, as we demonstrate, theology.

We identify four key criteria: logical consistency, epistemic coherence, explanatory power, and simplicity. Any explanation that is considered the best among competing alternatives must fulfill these conditions. Our theologian constructs his arguments based on natural philosophy, balancing these criteria with a preference for empirical evidence over speculative metaphysics.

Finally, to further explain our observations, we turn to a modern thinker engaged in natural theology who, like al-Māturīdī, makes arguments and realist claims about unseen entities. Specifically, we examine Richard Swinburne's theological arguments, which are grounded in contemporary scientific knowledge. One of Swinburne's key insights is that a new scientific theory does not necessarily need to make testable claims but should be able to explain existing data. If it can do so more effectively than competing theories, it is likely to become the dominant theory. In this way, a theological theory based on empirical evidence need not be empirically testable, but it should fulfill the criteria outlined earlier. Based on this, we claim that, given the evidence of IBE in al-Māturīdī's writings and similar arguments in, for example, Swinburne's work, there is a clear shared foundation for constructing theories in science, theology, and philosophy.

It may seem that the thought of a medieval theologian has little to offer in justifying scientific realism, and that theology from that time is too distant from present scientific and philosophical debates. However, the opposite appears to be true. Any doubts can be addressed by the shared principles of consistency, coherence, and strength necessary to develop plausible theories grounded in observable data. In al-Māturīdī's time, as today, both science and theology aim for these same qualities when addressing unobservable phenomena. As scientific realists, we might argue that accuracy implies objectivity, for the assumption of objectivity itself offers the best explanation for this accuracy. If IBE is accepted for physical, unobservable realms, it should also be recognized for metaphysical or supernatural realms, based on the same theoretical virtues that lend legitimacy and superiority to scientific theories.

Giriş

Gerçekliğin gözlemlenemez alanlarına ilişkin bilimsel keşifler, felsefi ve teolojik düşüncede bazı konuların yeniden değerlendirilmesini gerektirmiştir. Keşiflere atfedilen mana, bilimsel gerçekçiliği (*scientific realism*) kabul etmek ya da reddetmekle yakından ilgilidir. Geniş anlamıyla bilimsel gerçekçilik, bilimin dünyanın nasıl olduğuna dair açıklamasının gerçek olduğuna inanabileceğimiz görüşünü temsil eder. Bunun birkaç farklı yönü olsa da, bu makalede daha özel olarak bilimsel gerçekçiliğin odaklandığımız yönü, bilimin tespit etmeye ve açıklamaya çalıştığı gözlemlenemeyen veya gözlemlenemez nesnelere varlığına haklı olarak inanabileceğimiz görüşüdür.¹ Bilimsel gerçekçiliğin bu yönü, özellikle gözlemlenemeyen varlıklarla ilgili olarak ön plana çıkar, zira onların gerçekten var olup olmadığı, doğrudan tecrübeyle doğrulanamaması sebebiyle şüpheye açıktır. Örneğin kuarklar, yerçekimi dalgaları, karanlık madde ve atomlar gibi gözlemlenmemiş veya gözlemlenemeyen fiziki dünyaya ait birçok varlık söz konusudur.² Bunların hiçbiri insan duyuları tarafından veya mevcut cihazların yardımıyla gözlemlenemez. Ancak bilimsel gerçekçiliğe göre, mevcut bilimsel kanıtlara dayanarak, bu varlıkların gerçekten var olduğuna inanmakta haklıyız.

Bilimsel gerçekçiliğe dair odaklanmak istediğimiz yön budur ve bu makalede bu yönde bilimsel gerçekçilik lehine argümanlar ve teolojideki çabalar arasında örtüşmeler olduğunu iddia edeceğiz.³ Bilimsel gerçekçilik karşıtlığı (*scientific antirealism*) ise bilimin dünyanın gerçek durumu hakkında bilgi sağlayamayacağını iddia eder. Bu makale, bilimsel gerçekçiliğin lehine ve aleyhine kapsamlı bir şekilde tartışılan delilleri tekrarlamak yerine, onu kelâmın unsurlarına dayanarak savunmayı amaçlamaktadır. Bu, kelâm geleneğinde bilimsel gerçekçiliği destekleyen ve reddeden görüşleri bulmayı gerektirir. Ayrıca, kelâm ile modern felsefe ve teoloji arasında bir köprü oluşturmak için bilimsel gerçekçiliği destekleyen ilgili modern teorilerin tanımlanması da çalışmanın hedefleri arasındadır.

¹ Bilimsel gerçekçilik konusundaki farklı yönler ve tartışmaya genel bir bakış için bk. Michael Liston, "Scientific Realism and Antirealism", *Internet Encyclopaedia of Philosophy* (Erişim 24 Eylül 2024).

² Buradaki varlık (İngilizce'de *entity*) terimi hem kendine özgü bir mevcudiyete sahip olduğu anlaşılan tikel nesnelere hem de tabii kanunları içerecek bir anlam taşır.

³ Kelâm ve teolojinin önemli şekillerde örtüştüğü açık olsa da, bunlar aynı disiplinler değildir. Bu sebeple burada "teoloji" kelimesini sadece "Tanrı bilgisi" anlamında, kelimenin etimolojik kökenine ve dar anlamına uygun olarak kullandığımızı belirtmeliyiz.

Bu konudaki tartışmaları ortaya koymak amacıyla, dakıku'l-kelâm konularına da yer veren meşhur âlim Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) üzerine odaklanacağız.⁴ Kaleme aldığı öncü bir kelâm incelemesi olan *Kitâbü'l-Tevhîd* ve ilk dirâyet tefsirlerinden biri olan *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserleri, Mâtürîdî'nin kelâm geleneğindeki şöhretine rağmen, modern felsefe için mühim bir değere sahiptir. Hususen Mâtürîdî bu kaynaklarda akılcı ve tecrübi (ampirik) yönelimini sergilemektedir.⁵ Onun yaklaşımı, Sünni gelenek içinde bilimsel gerçekçi prensipleri (veya mebdeleri) ima eden veya ona paralel olan düşüncenin temel unsurlarını temsil eder. Aşağıda göreceğimiz gibi, Tanrı'nın varlığı konusunda ortaya koyduğu delilleri ve umumiyetle kadim tabiat felsefesinden (*natural philosophy*) gelen kavramları kullanması, hem teizmi desteklemek hem de rakiplerin görüşlerini çürütmek için kelâmda erken bilimsel düşüncenin kullanıldığını göstermektedir.⁶

Mâtürîdî'nin düşüncesinin bilimsel gerçekçilikle bağlantısını belirtmeden önce, ilk olarak bilimsel gerçekçiliğin makul görünmesinin ana sebeplerini kısaca açıklamak iyi olabilir. Birincisi, bu görüşün doğruluğu, bilimin, gözlemlenemez varlıklar da dahil olmak üzere dünyayı gerçekte olduğu gibi (yani nesnel olarak) anlamaya çalıştığı ve böylece bilimsel

⁴ Mütetekellimlerin, erken bir tarihte, iki tür kelâm arasında temel bir ayrım yaptığı zikredilebilir. Kelâmın “büyük” (celil) meseleleri, farklı İslâm mezheplerinin oluşumundan sorumlu olan ve esasen vahye bağlı olan konulardır. “Kapalı” (latif) veya “ince” (dakik) meseleler ise, akli, özellikle felsefi ve bilimsel, kanıtlara bağlı olarak farklı kelâmî görüşlere ve mezheplere sebep olan konulardır. (Celil meselelerin akaidi aştığı belirtilmelidir, çünkü akaid, mezhep veya ekole bakmadan sadece Müslümanın kim olduğunu tanımlar.) Bu ayrım, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin, *Makalâtül-İslâmiyyîn* adlı eserinin iki bölümünde ifade edilir. Birinci bölüm, çeşitli fırkaların görüşlerini ve ikinci bölüm “karmaşık konularda insanların anlaşmazlıkları”nı kapsamaktadır. Ayrıca bk. Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology* (Leiden: Brill, 1994), 3-4; dip. 7, 8. Mâtürîdî, bu ayrıma atıfta bulunarak “el-latîf ve'l-celil” meseleleri zikreder (*Kitâbü'l-Tevhîd*, ed. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi (İstanbul: Mektebetül-İrşâd, 2010), 253).

⁵ Mâtürîdî'yi bu şekilde tanımlarken, onu modern bir tartışma bağlamına yerleştirmek ve örneğin bir rasyonalist olmaktan ziyade ampirist olduğunu söylemek istemiyoruz. Aksine, tıpkı bugün stoacıları determinist olarak tasnif edebileceğimiz gibi bugünün felsefi dilini kullanacak, Mâtürîdî'nin düşüncesinin *belirli yönlerinin* bir anlamda ampirist veya tecrübi olarak tanımlanabileceğini kastetmek istiyoruz. Zira ampirizm, bilginin duyuşal tecrübe ve kanıtlardan geldiğini veya onların bir şart olduğunu vurgulamaktadır - ve kelâmcımızın belirli yerlerde bu görüşü benimsediğini aşağıda göstermeye çalışacağız.

⁶ Tabiat felsefesi teriminin, modern dönemde doğal bilimlere dönüşecek olan fiziksel dünyada tabiat ve tabii fenomen çalışmalarını ifade ettiği not edilmelidir. Fakat, bu çalışmada atıfta bulunduğumuz felsefe öncelikle Antik Yunan'da başlayan tabiat felsefesidir. Bu konuda kısa bir değerlendirme için bk. Şaban Ali Düzgün, “Tabiat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/325-327.

araştırmanın hakiki bilgi verdiği manasına gelir. İkincisi, gerçekçi bir bakış açısına sahip olan kişi, bilimsel teorilerin başarısını, tabii dünyanın yapıları ve mekanizmalarının gerçekliğini gösteren bir kanıt olarak görür. Bu başarı ise teorilere dayanan açıklamaların ve tahminlerin güvenilir olmasından kaynaklanır. Üçüncüsü, bu gerçekçilik, bilimin zaman içinde ilerlediğini gösterir ve mevcut teoriler geçmiş teorilere nazaran gerçeğin daha iyi anlaşılmasını sağlar. Dördüncüsü, bilim adamlarının neden ampirik kanıtları, titiz testleri ve teorik tutarlılığı vurguladıklarını açıklar. Bu faaliyetler, nesnel dünya tanımlarını keşfetme ve geliştirme yöntemleri olarak anlaşıldığında tutarlıdır. Bu sebeplerden belki de en mühimi, bilimsel gerçekçiliğin varlığa dair metafizik ve ontolojik anlayışımızı etkilemesidir. Bilimsel gerçekçi, elektronlar ve kara delikler gibi gözlemlenemeyen fenomenlerin var olduğunu ve görünen dünyada etkileri olduğunu savunur. Ayrıca bilimsel gerçekçilik, nesnel bilginin imkânını inkar eden şüpheciliğe karşı bir savunmadır. Dolayısıyla, genel anlamda araştırma ve akıl yoluyla bilinebilecek, düşüncelerimizden veya algılarımızdan bağımsız bir gerçeklik olduğu görüşünü desteklemektedir. Bu makalede göstermeye çalışacağımız gibi bunların hepsi, çeşitli şekillerde kelâmında bulunan usul ve mebdelere uyumlu noktardır.

İslâm akidesi ve kelâmı açısından bilimsel gerçekçiliğin neden haklı görüldüğünü ortaya koyma hususunda Mâtürîdî'nin görüşlerinin yardımcı olacağı umulmaktadır. Tabii ki, her şeyden önce o bir mütekellimdir ve dolayısıyla teolojik konuları tamamen tabiat felsefesinin yöntemleriyle belirlemeye çalışmamaktadır. Fakat esas odak noktamız, onun kullandığı temel prensiplerin yanı sıra usulü ve bunların bilimsel düşüncedekilerle olan benzerlikleridir. Gözlemlenene dayanarak gözlemlenemeyene dair çıkarımlar yapma açısından bilim ve kelâmın benzer olduğu ortaya konulacaktır. Böylece, kelâmın temel yöntem ve prensiplerini benimsemiş birinin bilimsel gerçekçiliğin güvenilirliğine dair esaslı bir temel bulabileceği gösterilecektir. Bu çalışmada, kelâmın bilimsel gerçekçiliğin prensiplerini ve iyimserliğini sergileyerek teist argümanların felsefi geçerliliğine zemin hazırladığı savunulmaktadır. Ayrıca bu farklı gelenekler arasında temel bir metodolojik benzerlik bulunduğu iddia edilmekte ve okuyucunun bu ortak temelleri incelerken yüzeysel farklılıkları göz ardı edebilmesi umulmaktadır.

Kelâm ve doğa bilimleri arasındaki ilişkiyi ele alan çalışmalar olsa da, çok azı özel olarak bilimsel gerçekçiliğe odaklanmaktadır. Bulabildiğimiz sadece bir makale bu soruyu derinlemesine ele almaktadır: David Jalajel'in tartışmamıza dahil edilen çalışması.⁷ Bu az çalışılmış konuyu ele alırken makalemiz, kelâmın günümüzün baskın felsefi teorileri bağlamında bilimsel

⁷ Jalajel, David Solomon, "Scientific Realism and Anti-Realism Through the Lens of Sunnī Divine Action Models", *Theology and Science* 21/3 (2023), 359-75.

gerçekçilik sorularına nasıl yaklaşabileceğini açıklamayı amaçlamaktadır. Makale, realist teoriyi destekleyen kanıtlar sunarak kelâmın özellikle bu konudaki pozisyonunu açıklığa kavuşturmaktadır.

Bu amaçla, ilk olarak, bilimsel gerçekçiliğin İslâm düşüncesi için ehemmiyetini belirlemek adına akaid, kelâm, bilim felsefesi ve bilim alanlarının hedefleri tanımlanmaya çalışılmaktadır. Makalenin ikinci kısmı, Mâtürîdî'nin düşüncesinde örnek unsurlara atıfta bulunarak, onun bilimsel gerçekçiliği destekleyen prensipleri benimsediğini tespit etmektedir. Burada, Mâtürîdî'nin tabiat kanunlarını veya güçlerini kabul ettiğini gösteren Allah'ın varlığına ve insan hürriyetine dair sunduğu çeşitli kanıtlar incelenmektedir. Mâtürîdî'nin tecrübi eğilimlerini gösteren diğer unsurlar olarak onun mahiyet ve cevherin varlığı konusundaki şüphecililiği ile fiziksel dünyanın temel doğasını tartışmaktan kaçınması ayrıca ele alınmaktadır. Makalenin son kısmında, bilimsel gerçekçilik, kelâmın temel prensipleri ve yöntemleriyle karşılaştırılarak savunulmaktadır. Bu savunma, Richard Swinburne'un gözlemleri ve Mâtürîdî'nin ikinci bölümde incelenen düşünceleriyle desteklenmektedir. Metafizik hedefler için bilimsel yöntemler kullanan Swinburne, teist bilimsel gerçekçiliği ortaya koymak açısından özellikle yardımcı görünmektedir ve Mâtürîdî'nin girişimleri için güncel bir referans sunmaktadır.

1. Kelâm İçin Bilimsel Gerçekçiliğin Değeri

Bilim ile bilim felsefesini, İslâm akidesi ile kelâmı birbirine paralel olarak, konuları, hedefleri ve yöntemlerine göre ayıracağız. Bu alanların her biri, bilimsel gerçekçiliğin İslâm düşüncesi açısından önemini belirlemek için ayırt edilmesi gereken bir bilgi kategorisini temsil eder. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi bilimsel gerçekçilik, bilimin tespit etmeye çalıştığı gözlemlenmeyen nesnelere varlığına inanabileceğimizi savunur. Ancak bu görüş, görünmeyen varlıkları zihinsel yapılar veya sadece araçsal hipotezler olarak gören gerçekçilik karşıtı görüşlerle çelişir. Gerçekçilik karşıtı görüşlere göre, bilimin araştırdığı görünmeyen varlıklar ya aklın prensiplerine bağlı zihni yapılar ya da sadece araçsal olarak değerli hipotezlerdir. Buna göre, sadece geçmiş verileri anlamlandıran ve isabetli tahminler sağlayan teoriler söz konusudur.⁸ Bilimde gözlemlenmeyen varlıklar hakkındaki gerçekçilik ve gerçekçilik karşıtlığı arasındaki bu temel karşıtlık, kelâm perspektifinden değerlendirilmelidir. Kelâmcının bilim felsefesindeki meselelere yaklaşımı, kelâm öğretilerinin

⁸ Bu görüşün önde gelen bir savunması için bk. Bas C. van Fraassen, *The Scientific Image* (Oxford: Oxford University Press, 1980). Bilimsel gerçekçilik ve gerçekçilik karşıtlığı tartışmasına başka katkılar için bk. Arthur Fine, *The Shaky Game* (Chicago: University of Chicago Press, 1986); Jarrad Leplin, *A Novel Defence of Scientific Realism* (Oxford: Oxford University Press, 1997); Stathis Psillos, *Scientific Realism* (London: Routledge, 1999), 220-250.

gerçekçilikten (veya gerçekçilik karşıtlığından) yana bir eğilim gösterip göstermediğine büyük ölçüde bağlı olacaktır. Ayrıca ne gerçekçiliğin ne de gerçekçilik karşıtlığının bilimsel yöntem konusunda ciddi bir değişiklik gerektirmediğini belirtmek gerekir, çünkü gerçekçilik, ampirik veri toplama ve hipotez formülasyonu yerine *metafizik* sorularla ilgilidir. Bu bazen unutulur. Mesela Laudan, bilimsel gerçekçiliğin yeni başarılı tahminler sağlamadığını ve kontrollü testlerin konusu olmadığını iddia eder.⁹ Zaten amaç böyle bir şeyi sağlamak değildir ve hatta aynı şey gerçekçilik karşıtlığı için de geçerlidir. Hülâsa bir bilim adamı ister gözlemlenemez varlıkların nesnel varlığına inanıyor olsun isterse onların sadece araçsal yapılar olduğuna inanıyor olsun; bu, bilim için usule ilişkin veya uygulamaya ait neredeyse hiçbir sonuç doğurmayacaktır.

Bilimin gözlemlenemeyen alanlara yönelik açıklamalarındaki varlık iddialarının (*existence claims*) makuliyetinin, doğrudan bilimsel yöntemin bir yönüne bağlı olduğu görülmektedir. Bu yön, İngilizce literatürde *abductive reasoning* olarak veya başka bir isimle En İyi Açıklama Çıkarımı (*inference to the best explanation*) (EİAÇ) olarak bilinen yöndür.¹⁰ EİAÇ'ın basit formülü şudur: B bulguyu ve B'nin aday açıklamaları (veya açıklayıcı hipotezleri) H_1, \dots, H_n açısından B'yi en iyi açıklayanın hangi H_i olduğunun ortaya çıkarılmasıdır. Dolayısıyla, gözlemlenemeyen alanlarla bağlantılı olarak EİAÇ'ın geçerliliği, bilimsel gerçekçilik ile ilgili ontolojik soruların belirlenmesi için çok mühim olacaktır. Esasında gözlemlenemez varlıklarla ilgili varlık iddialarıyla bağlantılı bir alan olarak kelâm, görünmeyenlere ait epistemoloji ve metafizik ile ilgilenmektedir. Hatta dinî metin ve geleneğin içeriği göz önüne alındığında kelâm ilminin kazanacağı çok şey vardır. Aslında bu sebeple, bilimsel gerçekçilik meselesi, metafizikle ilgilenmeyen bir alan olan bilimden çok, metafizik sorularla yakından alakalı kelâma has kazançları temsil eder. Bu bağlamda, örneğin bazı teist argümanlar, ince ayar argümanı gibi bilimsel deliller kullanır veya kelâm kozmolojik argümanı (hudûs delili) gibi gözlemlenebilirlerden hareketle

⁹ Larry Laudan, "A Confutation of Convergent Realism", *Philosophy of Science* 48 (1981), 46.

¹⁰ Aslında *abduction* terimi, EİAÇ'tan daha geniş bir anlam taşır ve birkaç tür argümantasyonu ifade eder. Örneğin, eskiden beri olası bir netice ile sonuçlanan kıyasî argümanı belirtir. Bu suretle İsmail Fenni Ertuğrul şöyle yazar: "Aristot: Kübrâsî yakînî ve suğrâsî muhtemel olmakla neticesi de ancak suğrâ derecesinde muhtemel olan kıyâsa bu nâmî verir ... (Yanyavinin) Aristot tercümesinde "istidlâl-i avdî" tabirini gördüm. Bu kıyâsın misali şudur: (Kübrâ) İlim kâbil-i talimdir - yakînî. (Suğra) Adl bir ilimdir - muhtemel. (Netice) Adl kâbil-i talimdir - muhtemel. Neticenin kuvvetini anlamak için suğraya avdet edildiğinden "avdî" tesmiyyesi bundan nâşî olduğu derkârdır." (İsmail Fennî, *Lugatçe-i Felsefe* (İstanbul: Matbaa-yı Âmire, 1341), 7. Ayrıca bk. Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügatü* (İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1954), 1/3.) EİAÇ manasındaki abdüksiyon ise daha özeldir, çünkü *alternatif* olası sonuçlara bakıp bunların en iyisini çıkarmak anlamına gelir.

gözlemlenemez varlıklar hakkında çıkarımlar yapmak için bilimsel prensipleri takip eder. Bilimsel gerçekçilik meselesinin kelâmla ilişkili olarak, ampirik bilgiye dayanan ve kelamcılar tarafından kullanılan nizam ve hudûs delilleri gibi argümanlar temelinde tartışılma potansiyeli vardır.¹¹ Göreceğimiz üzere, bu tür tecrübî argümanların benzerleri Mâtürîdî düşüncesinde de mevcuttur. İnceleyeceğimiz ilk iki argüman nizam delili olarak sınıflandırılabilir, ancak Mâtürîdî'nin sunduğu argümanlar bu delilin oldukça özel varyasyonları gibi durmaktadır. Üçüncüsü ise “kötülük delili” olarak adlandırabileceğimiz ve Mâtürîdî'ye has görünen bir delildir.

Amacımız doğrultusunda, bilim ve teoloji arasında kayda değer bir çatışma olmadığını tespit etmek için teolojideki hangi metafizik inançların bilimle ilgili olduğunu sormanın yanı sıra, bilimde hangi metafizik varsayımların teolojiye bağlı olduğunu da sormalıyız. Burada, bilimin amaçlarından veya herhangi bir bilimsel teoriden değil, aksine başlangıç noktası olan felsefi varsayımlardan bahsettiğimizi belirtmeliyiz. Aslında bilimdeki bu varsayımlar, teolojik anlamlara sahip gibi görünmektedir. Michael B. Foster'ın (ö. 1959) iddia ettiği gibi, yaratılış doktrini, Aristoteles'in o zamana kadar hâkim olan tabiat felsefesi yerine modern bilimin doğuşunu destekleyen metafizik temellerin kurulmasını doğrudan sağlamış ve dolaylı olarak desteklemiştir. Burada, örneğin, Descartes'ın nihai sebepleri reddettiğini ve Locke'un gerçek mahiyetlerin (*real essences*) bilinemez olduğunu beyan ettiğini görüyoruz. Bu bağlamda, tabii nesnelerin gerçek mahiyetlerini tanımlama çabasının reddi, metafizik incelemeler yerine bu nesnelerin yalnızca ampirik yöntemlerle araştırılabileceğinin kabul edilmesiyle sonuçlanmıştır.¹² Ayrıca Eric L. Mascall (ö. 1993), yine Antik Yunan düşüncesinin aksine, olumsal (*contingent*) bir dünyanın Tanrı'nın hür iradesine olan inançtan geldiğini açıklar. Zira dünya mevcut durumundan farklı olabilirdi ve bu durumda sadece aposteriori (meydana geldikten sonra) olarak bilinebilirdi. Dahası, düzenlenmiş şekiller ve nizama sahip bir dünya, Mascall'ın ifadesiyle, Tanrı'nın “rasyonalitesini” yansıtır ve bilimsel bilgiyi mümkün kılar.¹³ Bu

¹¹ Bu tür delilleri özellikle modern bilimle bağlantı kurarak inceleyen çalışmalar için bk. *Dakiku'l-Kelâm: Kelâm Kozmolojisi*, ed. Ramazan Altıntaş - Ahmet Mekin Kandemir (İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2021).

¹² Michael B. Foster, “The Christian Doctrine of Creation and the Rise of Modern Natural Science”, *Mind* 43 (1934), 446-468.

¹³ Eric L. Mascall, *Christian Theology and Natural Science: Some Questions in Their Relations* (New York: Ronald Press, 1956), 91-98. Akıl yaratılmış bir güç olduğundan, birçok mütekellimin onun Tanrı'ya atfedilmesini yanıltıcı ya da tamamen yanlış bulduğu hatırlanmalıdır. Çünkü Tanrı yaratılmış herhangi bir özelliğe sahip olamaz. Örneğin, Mâtürîdî, Allah'ı rasyonel olarak tanımlamaz. Aksine o, aklın “dünyanın bir parçası” olduğunu yazar. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 67; *Te'vilâtü'l-Kur'an*, ed. Ertuğrul Boynukalın – Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 5/368.

bağlamda Mâtürîdî, dünyanın rasyonalitesini belirli bir amaca veya temsil ettiği bir ilâhî hikmete bağlar.¹⁴ Dünya ve içeriğinin olumsal bir varlığa ve anlaşılabilir bir düzene sahip olduğu varsayımının hem bilimde hem de dinî düşüncede esas oluşu dikkate alındığında bu tür tespitler, bilimin din ile -ciddî epistemik sonuçları olan- paralel metafizik temelleri olduğunu göstermektedir.

Kelâm ve bilim arasındaki ilişkiyi incelerken, öncelikle kelâm ve akaid arasındaki farka değinmek uygun olabilir. Kısaca İslâm akaidi, bir inancın bizzat İslâm'a ait olabilmesi için tasdik edilmesi gereken hususları ifade ederken; kelâm, bu temel inancın ayrıntılarını ve sonuçlarını nazari açıklamalar yapma ve müdafaa etme çalışmalarını içermektedir.¹⁵ İslâm akaidinin etik, metafizik ve epistemolojik sonuçlarının yorumlanması ve sistemleştirilmesi kelâmcıların çeşitli konular hakkında tartışmalar yapmasını gerektirmiştir. Zamanın ve fiziki dünyanın mahiyeti, insan hürriyeti ve nedensellik, evrenin tarihi gibi konular bunlardandır. Bu, varlığın esas yönlerini, İslâm'ın temel inançları ve tabii dünya hakkındaki mevcut bilgilere göre, en uygun şekilde ifade etmek içindir.¹⁶

Üstelik, mütekellimler, tabii dünya hakkındaki bilgimizle akaid arasında nasıl bir bağ olması gerektiğini anlamaya çalışmışlardır. Yani,

Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, ed. Ahmet Vanlıoğlu – Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 2/504.

¹⁴ Örneğin, bk. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd* 84, 94, 214. Bununla birlikte, bu şekilde anlaşılan rasyonalite, hususen Eş'arî mezhebine mensup kelâmcıların Allah'ın herhangi bir amaca göre hareket ettiği fikrini reddetmeleri sebebiyle kelâm da yine bir tartışma konusudur. (Örneğin bk. 'Abdullah el-Beyzâvî, *Te'vâli'ul-envâr min me'âli'el-enzâr*, ed. 'Abbâs Suleymân (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991), 225-226. En iyi ihtimalle, antropomorfik endişeler sebebiyle, rasyonalitenin niteliği sadece mecaz olarak kabul edilir. Bu sınırlı anlamda, rasyonalite, kozmosun düzenleyicisi ve benzer şekilde vahyin arkasındaki mütekellim (konuşan) olarak Tanrı'ya atfedilebilir gibi görülmektedir. Hatta, akli temsil eden mantık ile konuşma (*nutk*) terimleri, örneğin "konuşan canlı" (hayvân-ı nâtik) olmak üzere insanın tanımı ile ortak bir etimolojiye sahiptir. Örneğin bk. Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *el-Ta'rifât*, ed. İbrahim el-Abyari (Dâru'r-Reyyân li't-Turâs, [1983]), 56. İlâhî yaratma fiilinin delili olarak dünyanın rasyonalitesi hakkında bk. John Polkinghorne, *Belief in God in an Age of Science* (New Haven, CT: Yale University Press, 1998), 108-110; Richard Swinburne, *The Existence of God*, 2. Edisyon (Oxford: Oxford University Press, 2004), 153-172.

¹⁵ Akaid ile altı temeli kastederiz: Allah'a ve O'nun birliğine, meleklerle, kutsal kitaplara, nebilere ve resulere, kıyamet gününe ve kadere olan inanç. Örneğin bk. el-Bakara 2/177. Ek olarak, namaz ve oruç gibi belirli uygulamaların hukukî gerekliliğinin tanınması da vardır. Akaid ve kelâm arasındaki farkın etkileyici bir açıklaması için, bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981), 2/42. İslâm geleneğinde birçok "akaid" metni içerik bakımından bu altı temelin ötesine geçer. Bunun sebebi, ilgili metinlerin genellikle diğer Müslüman fırkalara karşı çeşitli inançları, hususen belli kelâmî, hukukî ve siyasi öğretileri savunmak için yazılmış olmasıdır.

¹⁶ Bk. dipnot 4.

bu iki bilgi türünün birbirini açıklamada yardımcı olup olmadığını ve eğer yardımcı olabiliyorsa, bunun nasıl olacağını belli kriterlere göre belirlemeye çabaladılar. Dolayısıyla bu felsefî bir kelâm konusudur. Çünkü bu kelâm, bilgiye ait iki farklı alan arasındaki ilişkiye dair temel soruları irdelemektedir: vahiy kaynaklı öğretiler ile akıl yoluyla elde edilen metafizik ve fizik bilgiler arasındaki bağlantıyı anlamaya çalışır. Bunun özellikle felsefî olmasını sağlayan, yalnızca vahiy kaynaklı delillere değil, epistemik, hermenötik ve sistematik analize dayanmasıdır.

Bu bağlamda, bir Kur'an âyetinin mecazi yorumunu benimsemekten söz edebiliriz. Bilim ve felsefenin teoloji ile etkileşiminde önemli bir prensip olarak, mecazi yorumu tercih etmek, âyetin zahiri anlamının mantiken uygulanamaz olmasına bağlıdır. Yani, zahir mana mantiken çelişkili değilse, âyetin mecazi yorumu, zahir mana yerine tercih edilemez. Örneğin, Kur'an-ı Kerim'de Allah'a el (yed) atfedilir.¹⁷ Ancak ilgili âyetlerin zahir manasını tasdik etmek mantıkî bir çelişki ile sonuçlanacağından, buradaki "el" mecaz olarak yorumlanır.¹⁸ Böyle bir çelişkinin yokluğunda ise, zahir mananın onaylanması gerekir. Kelâmcılar tarafından yaygın olarak benimsenen bu kriter, örneğin Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) tarafından filozoflara karşı sistematik olarak kullanılmıştır.¹⁹ Böylece kelâm, akaid ve bilim arasında arabulucu-hakem gibi davranır.

Buradaki mesele iki temel seçimin etrafında döner. Kelâmın usulüne göre, böyle bir prensibin zahir manayı korumak için kullanılabileceğini ama aynı zamanda (örneğin filozofların yaptığı gibi) bilimsel veya felsefî bilgi (veyahut başka akli sebepler) lehine terk edebileceğini de anlarız. Bu noktada iki husus önemlidir. Öncelikle, bilimin keşifleri İslâm akidesini doğrudan destekler veya çelişir olarak yorumlanırsa, bu keşifler akaid (ve dolayısıyla kelâm) açısından mühimdir. Örneğin, insanlığın yaratılması konusuyla alakalı olarak evrim teorisinde durum böyledir. Ancak yukarıda belirtildiği gibi, teoloji ve bilim felsefesi ile ilişkili metafizik sorularla alakalı olmayan bilimin kendisinde durum böyle değildir. Aksine, bilimin din ile ilişkisinin yorumlanması, hermenötik ve metafizik sorularla doğrudan ilgilenen disiplinler olarak hem teolojinin hem de bilim felsefesinin işidir. Bu bizi ikinci hususa götürür: Bilim ve akaid arasındaki

¹⁷ Örneğin, el-Mâide 5/64.

¹⁸ Bu "kanun"un ayrıntılı bir açıklaması için bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Faysalü'l-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeke* (Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 1438/2017), 67-18.

¹⁹ Örneğin, Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), 287-294 vd. Ayrıca bk. Frank Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology* (Oxford: Oxford University Press), 111-122. Tabii bu kanunun uygulanmasının istisnaları vardır. Mesela Mâtürîdî, Kur'an'da anlatılan bezm-i elest meclisinin aslında mecazi bir vaka olduğu görüşündedir. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, ed. Ertuğrul Boynukalın – Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2007), 6/101-107.

arabulucu-hakemlik, belirli bir teolojik ekolün bilim felsefesi alanında benimsediği yaklaşımlara bağlı olacaktır. Akidede en uygun metafiziğin hangisi olduğunu belirlemek kelâmın amacı olduğu için, bu vurgulanmaya değerdir. Bilim hakkındaki felsefi soruların cevapları, kişinin metafiziğiyle (doğrudan gözlemlenemez alanlarla) ve ontolojik varsayımlarıyla alakalı olacaktır. Göreceğimiz gibi, bilimin ontolojik konumuyla alakalı tüm görüşler kelâmdaki tüm metafizik görüşlerle uyumlu değildir.

Bu son husus, kelâmda bilimsel gerçekçiliğin imkânını belirlemede kayda değer olan örneklerle açıklığa kavuşacaktır. Özellikle, Mâtürîdî'nin insan eylemi görüşünün bilimsel gerçekçiliği nasıl destekleyebileceği açıklanmaya çalışılacaktır. Fakat bu ilişkiler belirlenmeden önce, tartışmayı temellendirecek ilgili teistik argümanlar, eşzamanlılık ve ampirik yaklaşım örnekleri Mâtürîdî düşüncesi tarafından sunulacaktır.

2. Mâtürîdî'deki Ampirik Prensipler ve Bilimsel Gerçekçilik

Mâtürîdî'nin düşüncesinden faydalandığımız örnekler iki kategoriye ayrılır. Birincisi, tabiat felsefesi başlığı altına giren fizik alemle ilgili örneklerdir. Bunlar, özellikle mahiyet bilgisini reddetmeyi, cevher hakkında şüpheciliği ve tabii zıtlıkların metafiziğiyle ilgili araştırmalardan kaçınmayı içerir. İkincisi, teolojiyi ilgilendiren örneklerdir. Hususen bunlar Tanrı'nın varlığı ve insan özgürlüğünün savunulması hakkındaki argümanlarıdır. Göreceğimiz gibi teoloji konularında Mâtürîdî gerçekçi iddialarda bulunmaya eğilimli olsa da tabiat felsefesi konularında çoğunlukla bunu yapmaktan kaçınır. Bu bölüm, söz konusu örneklerin Mâtürîdî'nin güçlü ampirik eğilimlerinin yanı sıra bilimsel gerçekçilikle temelden uzlaşısında olduğunu ortaya koyduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.

Amaçlarımız açısından bilimsel gerçekçilik hakkındaki tartışmayla ilgili olarak mühim olan, gözlemlenemeyen alanlara dair argümanın yapısıdır. Hem teoloji hem de bilimde çıkarım, gözlemlenebilir (*observable*) dünya hakkındaki bilgilerden gözlemlenemez (*unobservable*) dünya hakkındaki sonuçlara doğrudur. Ancak bilimde yön; doğal, gözlemlenen nesnelere ve olaylardan *doğal* gözlemlenemez olanlara doğrudur. Teoloji ile alakalı metafizik konularda, çıkarımlar genellikle doğal ve gözlemlenmiş olandan *metafizik* olanlara doğrudur. Bu anlamda, argümandaki çıkarımın yönünün, yani doğaldan ve gözlemlenenden doğaüstü ve görünmeyenlere doğru olarak anlaşılması gerekir. Zira gözlemlenen şeylerden diğer gözlemlenen gerçekliklere doğru yapılan çıkarımlar, bilimsel gerçekçilik tartışması açısından alakasız olacaktır. Ancak bilimde olduğu gibi gözlemlenebilirden gözlemlenemeyen gerçeklere savunulabilir bir zincir varsa, o zaman kelâmı anlamlı bir karşılaştırma mümkündür. Dolayısıyla, bilimsel veriler kullanarak görülemeyen şeyler hakkında sonuçlara ulaşabiliyorsak, aynı şeyin teoloji için de geçerli olması gerekecektir.

Klasik Çağ'da yaşayan Mâtürîdî şüphesiz döneminin bilimsel teorilerini kullanmaktadır. Aşağıda görüleceği üzere, düşünürümüz Antik Yunan tabiat felsefesinden gelen belli teorileri benimser ve örneğin, tabiatta ikili zıtlıkların ve belli amaçların varlığına inanır. Bu teorilerden bazıları çağdaş felsefeciler tarafından ilgi görse de modern bilim tarafından geçerli kabul edilmez. Ancak ele aldığımız bu teorilerinin ve kavramlarının yalnızca felsefi değerleri için sunulmadığını belirtmek gerekir. Aksine burada amacımız Mâtürîdî kelâmında belirli metafizik iddiaların doğruluğunu göstermek için kullanılan bilimsel teoriler değil, *metodolojiyi* vurgulamaktır. Bin yılı aşkın bir süre önce yaşamış bir mütefekkirin eskimiş bilgiler kullanmış olması ne şartıctır ne de onun aleyhine ciddi bir nakısa sayılabilir; ancak, evrensel bilgi esaslarına dayanan ve bugün bile pek az düzeltmeyle müdafaa edilip kullanılabilecek bir usûl benimsemiş olması onun büyük bir başarısıdır.

İlk olarak, belirli varlıkların gerçekliğinin Mâtürîdî tarafından reddedildiği örneklere odaklanılacaktır. Bu reddetmeler, Mâtürîdî'ye göre ilgili nesnenin varlık iddiasında bulunmak için ampirik kanıtın yeterli olmadığını zımnen göstermektedir. Onun bu tutumu, bu çalışmada “ampirik şüphecilik” terimiyle vafedilmektedir. İkinci olarak, Mâtürîdî'nin tabii varlıklardan ziyade metafizik ve teolojik varlık iddialarında bulunmaya daha yatkın olduğu ele alınacaktır. Böylece, gözlemlenemez metafizik varlıklar hakkında onun ulaştığı sonuçlar incelenecektir. Bu gözlemlenemez varlıklar arasında insanları hür kılan bir güç ve Tanrı yer almaktadır.

2.1. Ampirik Şüphecilik

Mâtürîdî'nin, gözlenmeyen alanlar için gerçekçi iddialarda bulunmayı reddetmesi dikkat çeker. Bu, bilhassa, şeylerin mahiyetleri konusunda görülür.²⁰ Mâtürîdî bu konuda, kısmen epistemik yetilerimizin mahiyetini anlayamamamızdan kaynaklanan şüpheci bir pozisyon benimser. Bilgi edinmek için akıl kuvvetini kullanmamıza rağmen aklın mahiyetini bilmediğimiz için şeylerin iç hakikatini bilemeyeceğimizi belirtir.²¹ Aynı şey duyular için de geçerlidir; duyuların nasıl çalıştıkları hakkında tam bir bilgiye sahip değiliz ve bu yüzden ne algıladıklarımızı tam anlamıyla bilemeyiz.²² Aynı zamanda, bu refleksif şüpheciliğe ek olarak, Tanrı'nın dilediği gereçleri kullanarak nesne ve olayları yaratma kudreti de vardır.²³ Bu sebeple, dünyadaki nesnelere zorunlu olarak nasıl olması gerektiği

²⁰ Bu şüphecilik birçok yerde ifade edilir. Örneğin, Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 84, 483; *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/29, 2/502-503, 5/10-11, 165-166, 7/50-51, 8/251, 11/269. Mâtürîdî, mahiyetleri belirtmek için kelâmî tartışmalarda farklı terimler kullanır, özellikle *mâhiyye*, *mâ'iyye*, *hakîka*, *'ayn* ve *kunh*.

²¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8/251.

²² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/10-11, 165-166. Bk. Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 54.

²³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/75-77, 8/158-159.

konusunda tabii veya fiziki kanunlardan elde edilebilecek hiçbir bilgi yoktur.²⁴ Böylece, Mâtürîdî'nin bir şeyin özünün gizli olduğu görüşü, onların nasıl çalıştığını bilmediğimizi veya benzerini üretemeyeceğimizi de ima eder. Mahiyetlerin bilinemez olduğu iddiası, Locke'u anımsatarak nesnelere hareketlerine ilişkin aposteriori araştırmaların gerekli olduğu anlamına gelir ve Mâtürîdî tarafından benimsenen Aristotelesçi mirasa aykırıdır.

Mâtürîdî'nin ampirist şüpheciliğinin bir başka örneği, cevherin gerçekliğini kabul etmeye karşı direncidir. Halbuki seleflerinin neredeyse tamamı, bir nesnenin özelliklerinin, her zaman, onları taşıyan bir maddeye ait olmaları gerektiğini varsaymıştır. Buna karşılık, Mâtürîdî'nin cevherin varlığını sorguladığı söylenir. Mâtürîdî'nin buradaki düşüncesi, cevheri görmediğimiz gerçeğinden kaynaklanıyor gibi görünmektedir; sadece bir nesnenin sahip olduğu nitelikleri görürüz ve eğer cevheri göremiyorsak, varlığından şüphe etmekte haklıyız demektir.²⁵ Diğer yandan bu, Mâtürîdî için mutlaka cevherin var olmadığı manasına gelmez. Daha ziyade varlığının en azından çağdaş kanıtlarla yeterince delillendirilmediği manasına gelir. Onun bu görüşü, bir nesnenin tabiatının yalnızca Aristoteles'in kategorilerinde listelenen nitelikler aracılığıyla doğrulanabileceği gözlemine paralel olarak anlaşılabilir.²⁶ Mâtürîdî'nin esasen tutarsız olduğunu belirlediği ilk madde (heyûlâ) teorisine yönelik eleştirisini de bu bağlamda anlayabiliriz. Zira Aristotelesçi filozoflar tarafından ilk maddenin var olduğuna inanılırken, bu maddenin tüm varlıklar için söz konusu olan kategorilerin hiçbirine sahip olmadığına da inanılır.²⁷ Cevhere gelince, ampirik deliller yetersizdir ve gerçekten de kavramın kendisi, teorik açıklama için kategorilerin yeterliliği göz önüne alındığında, ontolojik olarak gereksiz görünmektedir.²⁸

Son olarak Mâtürîdî, dünyadaki nesnelere birbirinden farklı kılan çeşitli zıtlıklara sürekli olarak atıf yapmasına rağmen, bize bunların ilişkilerini veya hiyerarşilerini söyleyecek sistematik bir değerlendirme yapmaz. Görüleceği üzere Mâtürîdî, dört zıttın (ısı, nem, kuruluk ve soğukluk) temel fiziki karşıtıllıkları oluşturduğunu en azından bir ihtimal olarak kabul ediyor gibi görünür. Ancak Mâtürîdî kendini bunlarla sınırlamaz ve hareket

²⁴ Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 83, 246; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7/50-51. Ayrıca, aklın çıkarım yoluyla şeylerin sebepleri hakkında keşif yapma yeteneği ile ilgili daha az şüpheci duruşu için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 73-74, 76, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/383.

²⁵ Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, ed. Claude Salamé (Dimeşk: Institut Français de Damas, 1990), 52.

²⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 198.

²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 215-216.

²⁸ Mâtürîdî'nin bu hususa dair görüşü hakkında bir tartışma için bk. Mehmet Bulgen, "al-Mâtürîdî and Atomism", *ULUM* 2/2 (2019), 223-264.

ve sükûn, iyi ve kötü, aydınlık ve karanlık da dâhil olmak üzere kainatın diğer temel ikililerini de analizlerine dâhil eder.²⁹ Bu analizler fiziksel, etik, estetik ve psikolojik kategorileri kapsadığı için oldukça dikkat çekicidir.³⁰ Bununla birlikte her zıtlık farklı olası felsefî okumalara açıktır. Örneğin dört unsur (anâsır-ı erbaa) Sokrates'ten önceki döneme aitken, iyilik Platoncu, hareket ve sükûn Aristotelesçi, aydınlık ve karanlık ise daha çok Yeni-Platonculara aittir. Ancak, Mâtürîdî, bu zıtlıklar açısından gerçekliğin temel karakterini asla tartışmaz.

Ayrıca Mâtürîdî'de dört unsur (ateş, su, toprak, hava) yerine hissedilir nitelikler öne çıkar: ısı, nem, kuruluk ve soğukluk.³¹ Mâtürîdî'nin unsurlar yerine bu niteliklere atfı yapması, görüşünün kaynağının dört unsuru hissedilir niteliklerle ilişkilendiren Aristoteles olduğunu düşündürür.³² Bu da ampirik bir yaklaşım sergilediği izlenimini verir. Hatta Aristoteles'e göre bu zıtlıklar unsurlardan ve tabiatlardan daha temeldir.³³ Rudolph'un belirttiği gibi Mâtürîdî için tabiatların oluşumu muhtemelen dört unsur ya da bunlarla ilişkili zıtlıklarla açıklanabilir.³⁴ Ancak bu konu daha fazla araştırma gerektirir. Zira Mâtürîdî, genel yaklaşımına uygun olarak, dört unsur ve tabiatlar arasında açık bir bağlantı kurmaktan çok tartışmayı cisim ve araz kavramlarıyla sınırlandırır.³⁵ Bu yine onun tartışmayı ampirik unsurlarla sınırlama arzusuna işaret eder.

²⁹ Örneğin, Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 78, 79, 83, 88. Hatta, *Kitâbü'l-Tevhîd*'de bu tür göndermeler o kadar çoktur ki, Jerome M. Pessagno (ö. 2000) "belirli alıntılar vermenin gereksiz" olduğunu ilan eder. (Jerome M. Pessagno, "The Uses of Evil in Mâtürîdian Thought", *Studia Islamica* 60 (1984), 63, dip. 1). Yine, hepsi olmasa da, bu zıtlıkların en azından bir kısmı, dünyanın nesnelere temel ayırt edici işaretlerini ifade edip Yunan felsefesinden kaynaklanır. Bk. Örneğin, Diels-Kranz (DK) 59B4, 15, 18; Aristoteles, *Kevn ve Fesat Üzerine* (314A18-23).

³⁰ Bu Pessagno tarafından not edilir ("The Uses of Evil", 63). Fakat aydınlık ve karanlığın metafizik kategorileri gösterebileceği önerisi, Aristoteles'in bağlamını tespit etmemiz göz önüne alındığında yanlış görünür.

³¹ Örneğin Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 184, 210, 234.

³² Bk. Aristoteles, *Kevn ve Fesat Üzerine*, 330b-332a.

³³ Bk. Jacques Brunschwig, "On Generation and Corruption I. 1: A False Start?", *Aristotle's on Generation and Corruption, Book I: Symposium Aristotelicum*, ed. Frans De Haas – Jaap Mansfeld (Oxford: Clarendon Press, 2004), 55-58.

³⁴ Ulrich Rudolph, *Al-Mâtürîdî and the Development of Sunnî Theology in Samarqand* (Leiden: Brill. 2015), 255.

³⁵ Ayrıca literatürde Mâtürîdî için tabiatların cismi varlıklar mı yoksa arazlar mı olduğu meselesinde bir ihtilaf vardır. Bk. Rudolph, *Al-Mâtürîdî*, 256-257, dip. 109; Richard M. Frank, "Notes and Remarks on the Tabā'i' in al-Mâtürîdî", *Mélanges d'Islamologie: Volume dédié à la mémoire de Armand Abel parses collègues, ses élèves et ses amis*, ed. P. Salmon (Leiden: Brill, 1974) 137-149, özellikle. 139, dip. 10; ve Alnoor Dhanani, "al-Mâtürîdî and al-Nasafî on Atomism and the Tabā'i'" *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 65-76.

2.2. Allah'ın Varlığı ve İnsan Hürriyetine Dair Ampirik Deliller

Mâtürîdî düşüncesinin bazı merkezi örnekleri, onun gözlemlenemez varlıkların ampirik delilleri konusunda iyimser görüşlere sahip olduğunu gösterir. Burada ele alacağımız ilk örnekler, Tanrı'nın varlığını destekleyen ve birbirleriyle bağlantılı argümanlarıdır. Bu argümanların özellikle Antik Yunan felsefesinden miras kalan tabiat ve fiziki zıtlık kavramlarını kullanmasıyla dikkat çeker. Mâtürîdî'nin teist argümanları, tabiatların analizine dayanır; bu analizde Allah, hem onların yaratıcısı hem de yöneticisi olduğu ortaya çıkar. Ayrıca tabiat kavramı, nesnelere hareketini açıklamak için kullanılır. Nitekim Mâtürîdî, harici bir sebep veya akli bir yetiye sahip olmak dışında bir nesnenin fiillerinin tamamen onun tabiatı tarafından belirlendiğini ve bu tabiatların çeşitli nitelikler sergilediğini savunur.³⁶ Ayrıca, Yunan tabiat felsefesinden miras alınan karışım (imtizaç) ve uyum (ahenk) kavramları da büyük ehemmiyete sahiptir. Karşıt özelliklere sahip temel unsurlar, dünyadaki nesnelere de biçimlerde harika bir uyumla karışıp bir araya gelir.

2.2.1. Allah'ın Varlığına İlişkin Deliller

Allah'ın varlığına ilişkin ilk delil, Mâtürîdî'nin mezkur tabiat anlayışına doğrudan dayanır. Tüm nesnelere belirli renklere sahip olması ve renklerin yeni renkler veya çok renkli nesnelere oluşturacak şekilde karışabilmesi gibi, Mâtürîdî'ye göre dünyadaki zıtlıklar, nesnelere farklı tabiatlarından kaynaklanır ve bu tabiatlar da nesnelere birbiriyle karışır. Mâtürîdî, zıt tabiatları gözlemleyerek, bu zıtlıkların normalde bir araya gelemeyeceğini ve birbirlerini itip dağılarak tamamen farklı bir düzen oluşturması gerektiğini savunur. Bu tür tabiatların bir araya gelip birleşmesini, dünyadaki tüm nesnelere oluşmasını ve bu şekilde karışıp birleşmelerini sağlayan bir dış gücün varlığı olduğu sonucuna varır.³⁷ Örneğin, bu karışım insan olan mikrokozmosu (*âlemü's-sagîr*) üretir.³⁸ Ayrıca, tabii nesnelere çelişkili nitelikleri nedeniyle varlıklarını başlatıp sürdürmeyeceklerini öne sürdükten, dünyanın başlangıcını en iyi yoktan yaratma fiiliyle açıklar.³⁹

Mâtürîdî'nin Allah'ın varlığına dair ikinci delili, karışımından ahenk mefhumuna geçer. Çünkü zıt unsurların birleşmesinin yanı sıra, bu birleşmenin

³⁶ Örnek olarak bk. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 69, 184, 215, 220 ve Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, ed. Halil İ. Kaçar – Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 8/141-142. Mâtürîdî genellikle söz konusu nesnelere tabiatı tarafından belirlenen davranışa atıfta bulunurken “tabiattan” (*zû tab'*) ifadesini kullanır.

³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 67, 79, 84, 198, 211.

³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 67. Mikrokozmos kavramının kökeni Yunan felsefesine dayanmaktadır. Antik tarihi üzerine bir çalışma için bk. George Perrigo Conger, *Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1922).

³⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 211.

sonucu olarak ortaya çıkan bir uyum da vardır. Mâtürîdî'nin *Kitâbü 'l-Tevhîd'* inde, dünyanın ebedi olduğunu ve yalnızca tabiatlarla açıklanabileceğini iddia eden natüralist filozoflara karşı bir bölüm özellikle dikkat çeker. Bu filozoflar, temel unsurların farklı renklere benzediğini ve karışarak dünyanın estetiğini oluşturduğunu savunur.⁴⁰ Ancak Mâtürîdî, bu gözlemlerin aslında monoteizmi desteklediğini öne sürer zira renkler kendi kendine karışsa bile (ki bu, birbirine zıt olan unsurların temel karşıtlığı nedeniyle zaten reddedilmesi gereken bir görüşü temsil eder), sonucun güzel değil, çirkin olacağını ve bu durumda boyaların “bozulmuş” olduğunu söylemek için bir sebep oluşturduğunu iddia eder. Başka bir deyişle, boyaların dik-katlice karıştırılmaması halinde estetik açıdan istenmeyen sonuçlar meydana gelecektir. Görünüşe göre, Mâtürîdî bu karışımla boya tarafından üretilen kompozisyonu ve boya kalitelerini de kastetmek ister. Bu benzetmeyle Mâtürîdî, algılanabilir dünyanın zekâ ve bilgelik sergileyen bir sanat eseri olduğunu iddia eder. Bu dünyanın özellikleri, ilim ve hikmeti gerektirir; bu nedenle, hikmetli ve kudretli bir Yaratıcının varlığına işaret eder.⁴¹

Mâtürîdî özelinde tartışacağımız üçüncü teist argüman, dünyadaki kötülüğün varlığına dayanır. Bu kötülük argümanı garip gibi görünebilir, çünkü kötülük genellikle Tanrı'nın var olmadığına delili olarak kabul edilir. Nitekim bilindiği kadarıyla bu argüman Mâtürîdî'ye hasır.⁴² Argüman iki mukaddem üzerine kurulmuştur. İlk olarak, Mâtürîdî tabiatdaki nesnelere kendi yaratılış kodlarına veya meyillerine göre hareket ettiğini ve başka bir şekilde hareket edemeyeceğini belirtir. Zira o, cansız varlıklara ve hatta canlı varlıkların ekserisine, kendi tabii eğilimlerine aykırı davranma kabiliyeti verecek hiçbir kudretin bulunmadığını savunur.⁴³ Başka bir deyişle onlar, Mâtürîdî'nin akla bağladığı hür fiil kapasitesinden yoksundurlar.⁴⁴ Bu noktada tabii nesnelere, karşılıklı itmelere tâbi olduklarından ve dünyada görünen nizama üretmek için karıştırılmadıklarından, dünyanın herhangi bir dingin düzeninin zorunlu olarak bir tasarıma bağlı olacağı düşünülebilir - ancak bu tam olarak doğru olamaz. Çünkü, delilin ikinci mukaddemi, tabiat kendi haline bırakılsaydı dünyanın daha huzurlu (*ehven*) olacağıdır; ve hatta Mâtürîdî bu farazi durum için “daha hoş” (*elezz*) ifadesini de kullanır.⁴⁵ Yukarıdaki benzetmeyi hatırlatacak olursak, tabiatlar sırf kendi içsel hallerinde kalır ve böylece boyalar karışıp bozuk renkler ve

⁴⁰ Krş. Aristoteles, *Hiss ve Mahsus*, 439b14-440b26, 442a12-29. Atfin ima ettiği gibi, burada tabiatçılar Aristotelesçi gibi görünür.

⁴¹ Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd*, 141-147. Ayrıca nizamın olduğunun ispatı konusunda bk. Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd*, 89, 94, 176, 179, 198.

⁴² Pessagno, “The Uses of Evil”, 73, 80-82.

⁴³ Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd*, 84, 184, 215.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd*, 317.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd*, 83, 125.

düzenlemeler üretmez. Çünkü, Mâtürîdî'nin görüşüne göre, nesnelere tabiaten sabittir.⁴⁶ Kısacası, kötülüğün varlığı, bazı unsurların birleşmesinin, tabii olarak üretilmeyecek biçimler üretilmesini gerektirir. Elbette dünyada gördüğümüz iyilik de özel tasarım tarafından üretilir, ancak argüman hususen kötülüğün mevcudiyetinden çıkan bir ispattır. Zira nesnelere olağan durumu huzurlu ve dengelidir. Özetle, bu delil, tabiatın kötülüğü tek başına oluşturamayacağıdır; çünkü tek başına tabii unsurlar karışmazdı ve dünya huzurlu olurdu. Bu yüzden unsurları karıştırıp gördüğümüz nesnelere yaratan, Kâdir-i Mutlak ve Âlim-i Mutlak bir dış gücün var olması gerekir. Mevcut kötülüğün bir amacı olduğunu ve özellikle insanlığın sınavı olduğunu da ekleyebiliriz.⁴⁷ Ancak burada kayda değer husus, Mâtürîdî'nin tabiat bilgisini kullanarak metafizik bir sonuca ulaşmasıdır.

Böylece Mâtürîdî, fiziki dünyada nedensel bir rol oynayan gözlenmeyen bir nesnenin varlığı için argümanlar sunar. Bu teolojik bir argümandır. Ancak aynı yöntem bilimde de kullanılır. Yani, görünür hadiseler dayanarak gözlenmeyen varlıkların varlığını ya da eğilimini tespit etmek tipik bir bilimsel yöntemdir. Tersinden belirtirsek, bazı nesnelere algılanan belirli davranışların açıklanabilmesi için daha fazla nesne ve/veya kuvvetin farz edilmesi makuldür. Buna “*delaletü 'ş-şahid ale 'l-gaib*” (şahidin gaibe delalet etmesi) bir delil türü olarak adlandırılabilir bir tür EİAÇ diyebiliriz. Mâtürîdî, *delaletü 'ş-şahid ale 'l-gaib* kaidesinin çeşitli yorumlarını reddetmekle birlikte, göreceğimiz gibi, EİAÇ kategorisine girebilecek bir yorumu kabul etmektedir.

EİAÇ en temel haliyle *modus ponens*'te görülür. Buna göre, gözlemlenebilir alanlarda bulduğumuz (p) olgusuna dayanarak, gözlemlenemeyecek alanda bulduğumuz (q) olgusunu, belirli nedensel ilişkileri farz ederek elde ederiz. Dolayısıyla, eğer p o zaman q; q, öyleyse p. *Modus tollens* ile benzer şekilde, p ise q, q değil, öyleyse, p değil. Ancak mesele şu ki, bunlar zorunlu olarak geçerli sonuçlarla neticelenen apriori argümanlar değildir. Aksine, bu argümanlar, söz konusu mevzu hakkındaki mevcut bilgilere bağlı ihtimallere veya imkanlara dayanmaktadır. Örneğin

⁴⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd*, 84, 125, 184, 215. Bu tabii istikrar öğretisi, bir varlığın hareket ve sükûnunu tamamen onun oluşturduğu maddeyle açıklayan Aristoteles'in tabii hareket teorisine dayanıyor gibi görünür. Bk. Aristoteles, *Fizik*, 8.4, 254b7-256a4.

⁴⁷ Mâtürîdî, bu dünyanın “en iyi” mümkün dünya olduğuna inanmaz, çünkü tabiatların karışımı kötülük doğuran durumlar da yaratır. Ona göre asıl kavram, ilâhî hikmettir ve bu dünyanın her ayrıntısının hikmetli olduğunu savunur. Ancak bu hikmeti her zaman ampirik olarak tespit etmek mümkün değildir. Mâtürîdî'ye göre, kötülük genelde insanın imtihaniyle bağlantılı hikmetli bir amacı taşır. Kötülük, bir yandan insan için bir sınav, diğer yandan bu sınavın olası sonuçlarının bir işaretidir; acı cehennem, zevk ise cennetin uyarıcı bir göstergesi olarak insanların dikkatine sunulur. Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd*, 240, 249.

kaplıcalar, fümeroller ve gazların salınması gibi özelliklerden hidrotermal aktivitenin mevcudiyeti çıkarılabilir. Fakat aynı vakalar yaklaşan bir volkanik patlamanın işareti olabilecek volkanik gaz emisyonlarının sonucu da olabilir. Bu tarz durumlarda doğru tahminler yapmanın tek yolu, sebebiyet ilişkilerinin analizi ve ilgili olasılıkların değerlendirilmesidir. Benzer şekilde, Mâtürîdî teist bir teorinin, mevcut çağdaş bilgiler arasında en güvenilir olduğunu savunurken aynı zamanda rakip teorilerin geçerliliğini tenkit ederek değerlendirir. Burada belirleyici olan nokta, Mâtürîdî'nin teist argümanlar oluşturmak için ampirik olarak ortaya konan bir güce atıfta bulunmasıdır. Elbette, bu argümanların başarılı olabilmesi için, Tanrı hakkındaki bir varlık iddiası da içermeleri gerekmektedir.

Tabii nesnelere nedensel etkinliği tanımak, bu delillerin birincisi ve üçüncüsü için merkezi olmakla birlikte, akıllı tasarımın dünyada gördüğümüz tüm fiziki biçimler ve yararlı, gaî faaliyetleri belirlediği kabul edildiğinde, fail nedensellik ikincisinde daha belirgindir. Mâtürîdî'nin bu konuda birkaç kez ifade ettiği “insan” örneği büyük önem taşır. İnsan, zıt unsurların dengesi ve aklın katkısıyla oluşturulan, evrenin bir bütün olarak mütemerkez bir misalidir. Bu örnek, Mâtürîdî'nin daha önce bahsettiğimiz mikrokozmos fikrinden faydalandığını gösterir.

2.2.2. Hür İrade İspatları

İnsanı oluşturan zıt unsurların birleşimi evrenin unsurlarını yansıtır ve tıpkı kozmik zihnin (yani Tanrı) alemini yönetmesi gibi, insanın da kendisindeki unsurları yönetmeye çalışması her bir kişiyi mesul yapar. Bu, başka bir fail sebebiyet durumunu ifade etse de ikinci kanıtın aksine, bu metafiziksel değil özellikle fiziksel bir türdendir. Sünni kelâm mezhebinin muasır kurucusu olan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) aksine, Mâtürîdî şartlı bir hürriyetçiliği onaylar. Mâtürîdî, Tanrı'nın tüm fiziksel olayları yaratırken, insanların seçimlerini hür bir iradeyle belirlediğini savunur. Basitçe söylemek gerekirse, bir insan bir file niyet edip ona karar verir, Tanrı ise dilerse o fiili yaratır. *Kitâbü'l-Tevhîd*'de, konuyla alakalı iki farklı görüşe cevaben, tek bir eylemin iki gerçek faile nasıl sahip olabileceğine dair uzun bir açıklama vardır.⁴⁸ Aslında Mâtürîdî'nin teorisi, erken kelâm geleneğinin determinizmi, Eş'ariyye'nin ahlâkî bağdaşırıcılığı ve fiziksel olayların ilâhî kudretten ziyade tabii kudretlerden kaynaklandığını iddia eden Mu'tezile'nin ihtiyarîliği (hürriyetçiliği) arasında alternatif bir konum temsil eder. Mâtürîdî için, mucizevi hadiseler hariç, alakalı nesnelere ve şartların tabiatlarına uygun olsa da hür failer dışındaki tüm fiziksel vakalar tamamen Tanrı tarafından tamamlanır. Yukarıda belirtildiği gibi, Mâtürîdî, zihne bağlı veya onun tarafından oluşturulan hür fiili sağlayan gözlemlenemez bir kudretin varlığını kabul eder.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 305-318.

Bu tutumun gerekçesi üç yönlü gibi görünmektedir. Birinci sebep ahlâkîdir. Mâtürîdî, hür irade ile gerçekleştirilmeyen yani hür bir şekilde yapılmayan fiillerden insanın sorumlu tutulamayacağını ileri sürer.⁴⁹ Bu önemli bir konudur, ancak bağdaşmazcı (*incompatibilist*) hürriyet görüşüne bağlı olduğu için çalışmamızın kapsamını aşar. İkinci sebep epistemiktir. Mâtürîdî, sezgiyi hür hareket ettiğimiz bilginin bir temeli kabul eder. Böylece, gözlemlenemez bir alan, yani sezgiye dayalı hürriyet sağlayan bir yeti bilgisini onayladığını görürüz.⁵⁰ Kuşkusuz bu, sezginin görünemeyen alanlar veya diğer müşahhas olmayan nesnelere alakalı bir rehber olup olmadığı meselesini gündeme getirir. Eğer hür irade konusundaki görüşümüzü sadece iç gözlemden elde edilen delillerle oluşturmayacaksak örneğin nörofizyoloji ve bilişsel bilimdeki keşifleri de hesaba katmamız gerekecektir. Yani bir perspektif oluştururken bilimsel deliller göz ardı edilmeyecekse, her iki kaynak da dâhil edilebilir. Mâtürîdî'nin, bilimsel bilgiyi temsil eden, zamanının tabiat felsefesini aktif kullanımı göz önüne alındığında, bunun onun yaklaşımına uymayacağına inanmak için pek bir sebep yoktur. Üçüncü sebep vahye dayalıdır. Kur'an, insanlara inancı kabul etme ve Allah'a itaat etmede bir seçenek verdiğini söyler. Dahası, ilâhî hidayet fikri, ancak insanların inancı reddetmesi ve Tanrı'nın onları inanmaya zorlamaması durumunda mantıklı olur. Aynı şey tüm dinî ve ahlâkî eylemler için de geçerlidir; Mâtürîdî'ye göre Kur'an'ın ahlâkî mesajı tutarlı olacaksa, bunlar hür olarak seçilmelidir.⁵¹ Bu üç sebebin son ikisi bizim için özellikle manidardır. Zira her ikisi de ampiriktir. Birincisi, söz konusu olan tecrübe içsel bir duygudan kaynaklansa bile, tecrübeye dayanması anlamında ampiriktir. İkincisi, ilâhî mesaja erişime bağlı olması sebebiyle ampiriktir. Ancak her iki durumda da Mâtürîdî bu tecrübî kanıtları gözlemlenemez gerçekler hakkındaki sonuçlara ulaşmak için temel olarak kullanır.

2.2.3. İspatların Bilimsel Gerçekçilik İçin Gösterdiği Değer

Mâtürîdî'nin hem teolojik hem de felsefi görüşlerini desteklemek için kullandığı delil türleri, kelâm ile bilimsel gerçekçilik arasındaki bağlantıyı anlamamıza yardımcı olmaktadır. Yukarıda, Mâtürîdî'nin ampirik kanıtlara dayanarak görünmeyen bir nesnenin varlığını çıkarmadığını gördüğümüz örnekleri inceledik. Dolayısıyla ondan metafizik varlıkların varlığını da çıkarmaması beklenebilir. Fakat bunu Tanrı'nın varlığı ve insanın hür iradesi için yapması, onun nezdinde bunun sorunlu olarak kullanılan bir akıl yürütme veya istidlal türü olmadığını göstermektedir. Aksine, tecrübî kanıtlar kesin bir çıkarsamaya izin verirse bunun yapılabileceği anlamına

⁴⁹ Örneğin, Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 319, 411.

⁵⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 307, 321.

⁵¹ Örneğin Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 375-378.

gelir. Öyleyse bu, Mâtürîdî'nin, güçlü olduğu sürece tecrübi delilleri kullanmaya istekli olduğunu gösterir ve metafizik bir konu ile alakalı bile olsa ona göre bu argümanın geçerliğine dair sonuç değişmez.⁵² Burada ampirik şüphecilikten ziyade, Mâtürîdî hakkında ampirik bir iyimserlikten bahsetmek mümkündür.

Bu noktada, bilimsel araştırmalar fizik varlıklar üzerine olduğu için bilimde gözlemlenemeyen varlıkların mevcudiyetini kabul edebileceğimiz, ancak teolojide incelenen varlıklar, Tanrı gibi metafizik varlıklar olduğu için teolojide bu varlıkları kabul edemeyeceğimiz itirazı ileri sürülebilir. Ama bu itirazı reddetmek için üç temel sebep vardır. İlk olarak, böyle bir itirazın, Mâtürîdî'nin yukarıda incelediğimiz tüm delillerini tecrübi bilgilerle metafizik sonuçlara ulaştığı için doğrudan reddedileceği not edilmelidir. İkinci olarak, bu iddia aynı zamanda, teolojik doğruların, özellikle de Tanrı'nın varlığının, akıl yürütme ile ampirik olgulardan çıkarılmaya çalışıldığı ve “doğal teoloji” olarak adlandırılan asırlık teşebbüsün tamamını reddeder. Üçüncü olarak, bu itirazı öne süren kişinin ispat yükü taşıdığı görünmektedir. Zira ilgili iddia için bir kanıt olmadıkça, burada ileri sürülen itiraz temelsizdir.

Mâtürîdî'nin yaklaşımına göre, onun ampirik iyimserliğini değerlendirmek için bir başka yol, gözlemlenebilir ve gözlemlenemez alanlar arasında kesin bir ayırım yaptığını düşünmektir: Fizik gözlemlenemez alanlarda varlık iddialarında bulunamazken, metafizik alanlarda bu tür iddialarda bulunabilir. Bu sebeple, Mâtürîdî'nin tabiat felsefesi meselelerine muamelesi, ampirik yapılandırıcılık gibi gerçekçilik karşıtı bir görüşü destekliyor izlenimi verebilir. Bu görüşe göre, bilimsel teorilerin gözlemlenebilir dünyayı tasvir etmesi yeterlidir ve bu şekilde teori “ampirik olarak kifayetli” hale gelir ve gerçekliğin gizli yapısını betimleme çalışmaları başka disiplinlere bırakılır. Ancak Mâtürîdî'nin ampirik yapılandırıcılık gibi bir görüşü benimsemediğini gösteren mühim bir gerekçe bulunmaktadır. Fizik, mikrofizik ve metafizik varlıkların birbirine bağlı bir araştırma alanı içinde ele alınması mümkün olduğu düşünüldüğünde, Mâtürîdî'nin teist argümanlarının gözlemlenemez

⁵² Ancak bu tür bir istidlal kelâmî delilleri sağlamadığında, Mâtürîdî'nin tabiatı felsefi manada anlamaya yönelik bir ilgi göstermemiş olabileceği ihtimali gündeme gelmektedir. Bu durumda ilgi göstermiyorsa Mâtürîdî'nin tutarsız bir yaklaşım izlediğini söylememiz gerekirdi. Zira bu, dinî gerçekler hakkında sonuçlar vermeye istekli olduğu, ancak tabii gerçeklerle benzer şekilde istekli olmadığı manasına gelirdi. Ama bu muhtemelen kötü bir yorum olurdu ve makul olduğu sürece yorumcunun, ilgili şahsın sözlerini olabildiğince iyiye yorumlamasını gerektiren “iyi niyet prensibi”ni (*the principle of charity*) uygulamalıyız. Bu prensip, felsefi tartışmalarda yaygın bir uygulama temsil eder. Buna göre yaptığımız yorumla, Mâtürîdî için kanıtların gücünün, ilgi alanları arasındaki farklardan daha temel olduğu anlaşılmaktadır.

varlıklar hakkında gerçekçi iddialar sunduğu anlaşılır. Bu durumda, yapılandırıcılığın temsil ettiği ayrımcılıklardan vazgeçilmelidir; bir alanda varlık iddiaları mümkünse (gereken değişikliğin yapılması şartıyla) diğer alanlarda da mümkün olmalıdır. Böylece Mâtürîdî bağlamında mesele, metodolojiden ziyade *odak* meselesidir. Onun yazıları felsefi terminolojiyle dolu olsa da asıl ilgi alanının teist ve teolojik ispatlar olduğu açıktır. Bu yüzden varlık iddiaları daha çok bu alanlarla ilgilidir. Ayrıca, Mâtürîdî, teolojik bilgiye katkı sağlamaya veya muhalifleri çürütmeye olanak tanıdığına, tabiat felsefesindeki en zor konuları bile ele alır. Bu anlamda, Mâtürîdî, gerçekçi bir kelâmcı olarak beklenen tutarlılığı sergilemektedir.⁵³

2.2.4. Kelâmın Savunması Olarak Bilimsel Gerçekçiliğin Savunusu

Bu kısımda, bilimsel gerçekçilikle ilgili örnek En İyi Açıklama Çıkarımı (EİAÇ) türlerinin spesifik ve metodolojik (veya bütünsel) tahlilleri olmak üzere, iki nevi delil incelenmektedir. İlk tahlil belirli örnekleri ele alırken, ikincisi EİAÇ'ı isabetli kılmak için kullanılan prensipleri vurgular. Bunlar, kelâm ilmindeki paralel örneklerle irtibatlandırılacaktır. Zira şimdiye kadar, bilimsel gerçekçilik ve teolojinin gözlemlenebilirlerden gözlemlenemeyenlere aynı temel çıkarım prensibini paylaştığını iddia ettik; ancak bu iddianın gerekçesini bu son kısma bıraktık. Okuyucu, bu prensibin teist argümanlar için de bilimde olduğu gibi uygulanabilirliği konusunda şüphe etmiş olabilir. Aynı prensip, fiziksel dünyaya ait konular kadar metafizik için de geçerli midir? Literatürdeki bilimsel gerçekçilik

⁵³ Ancak şaşırtıcı ki Mâtürîdî'nin yaklaşımının felsefi-bilimsel yönü takipçileri tarafından pek geliştirilmemiştir. Belki de bunun sebebi tespit ettiğimiz kelâma odaklanmasındır. Hatta Bulgen'e göre, Mâtürîdî mezhebinin Eş'arî mezhebine benzer şekilde büyüyüp gelişmemesinin olası bir sebebi, kurucusunun salt felsefi ya da bilimsel konularda geniş kapsamlı olarak çalışmayı reddetmesidir (Bulgen, "al-Mâtürîdî and Atomism", 261). Tarihsel araştırma gerektireceği için bu iddiayı burada değerlendirmeyi düşünmüyoruz, ancak bu, kapalı bir konuda makul bir spekülasyon gibi görünmektedir. Ayrıca bu tarihi sorularla irtibat kuran bir modeli ortaya koyar. İroni iki-katlıdır: Ebü'l-Mu'in en-Nesefî (ö. 508/1115) gibi sonraki takipçileri başta olmak üzere bu irtibatı engelleyen dünyaya ait sebebiyetin ve ayrıca tabiat kavramının reddini, gelişen Eş'arî mezhebi doğrultusunda benimsediler. Kurucusunun ölümünden sonra Mâtürîdî mezhebinin gelişimi için bk. Wilfred Madelung, "The Spread of Mâtürîdism and the Turks", *Actas, IV Congresso de estudos árabes e islâmicos: Coimbra-Lisboa, 1 a 8 de setembro 1968* (Leiden: E.J. Brill, 1971), 109-68; Wilfred Madelung, "Abu L-Mu'in al-Nasafî and Ash'arî Theology", *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth Volume II* (Leiden, The Netherlands: Brill, 2000), 318-330.

lehine argümanları tartışmak yerine, bilimsel gerçekçiliğin en iyi nasıl savunulduğunu ele alıp kelâmın bu iki alanı epistemik olarak paralel kılan metodolojik benzerlikler sayesinde aynı temelde savunulabileceğini öne süreceğiz.

3.1. Bilimsel Gerçekçilik için Hususi EİAÇ Deliller

Bilim insanları genellikle EİAÇ'ı bir vakanın sebebi hakkında bir sonuca varmak için kullanırlar ve bu yöntem özellikle gözlemlenemeyen varlıklar konusunda öne çıkar. En iyi açıklama, verilere ilişkin diğer tüm hipotezlerden “daha iyi” açıklama sağlayan açıklamadır. En iyi olanı tanımlamak için atıfta bulunulan kriterlerin arasında epistemik tutarlılık (*coherence*), bilgi birlikteliği (*consilience*), açıklayıcı güç (*explanatory power*) ve teorik basitlik (*simplicity*) vardır.⁵⁴ Amacımız açısından bizim için ciddi değer taşıyan, bilimsel gerçekçilerin aynı prensibi bilimin başarısını açıklamak için kullanmış olmalarıdır. Bilimsel gerçekçi filozoflar, bilimsel teorilerde kullanılan gözlemsel olmayan terimlerin (*non-observational terms*) farz edilen atıfta bulunan ifadeler (*putative referring expressions*)⁵⁵ olarak okunacağını savunmuşlardır.⁵⁶ Putnam'ın iddia ettiği üzere, terimlere atıfta bulunmasaydı bilimin başarı göstermesi neredeyse bir mucize olurdu. Gerçekçilik “bilimin ve onun nesnelileriyle ilişkilerinin yeterli bilimsel tasvirinin bir parçası” gibi görünmektedir.⁵⁷ Benzer şekilde, bilim başarılı olduğundan ve bilimin sonuçları EİAÇ'larla elde edildiğinden, bilimin başarısı için en iyi açıklama, EİAÇ'ın güvenilir bir çıkarım prensibi olmasıdır.

Ancak, eleştirilenler böyle bir argümanın döngüsel olduğunu belirtmişlerdir. Çünkü bilim adamları gözlemlenebilecek konularda EİAÇ'ı

⁵⁴ Peter Lipton, *Inference to the Best Explanation*, 2. Edisyon (London: Routledge, 2004).

⁵⁵ Örneğin, “Fransa'nın Kralı keldir” ifadesi (Fransa'nın bir kralı yok). Bk. Bertrand Russel, “On Denoting”, *Mind* 14/56 (1905), 479-493.

⁵⁶ Bunların en meşhuru, Richard Boyd tarafından sunulmuştur. Bk. Richard Boyd, “The Current Status of Scientific Realism”, *Scientific Realism*, ed. Jarrett Leplin (Berkeley CA: University of California Press 1984), 41-82; Richard Boyd, “Lex Orandi est Lex Credendi”, *Images of Science*, ed. Paul M. Churchland – Clifford A. Hooker (Chicago IL: University of Chicago Press, 1985), 3-34.

⁵⁷ Hillary Putnam, “What is Mathematical Truth?”, *Mathematics, Matter, and Method: Philosophical Papers* (New York: Cambridge University Press, 1979), 1/73. Daha erken argümanlar için ayrıca bk. J.J.C. Smart, *Philosophy and Scientific Realism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1963), özellikle, 16-49; Grover Maxwell, “The Ontological Status of Theoretical Entities”, *Scientific Explanation, Space and Time: Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, ed. Herbert Feigl – G. Maxwell (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1962), 3/181-192; Grover Maxwell, “Theories, Perception and Structural Realism”, *The Nature and Function of Scientific Theories*, ed. Robert Colodny (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1970), 3-34; Stathis Psillos, *Scientific Realism: How Science Tracks Truth* (London - New York: Routledge, 1999).

kullansa da gerçekçilik karşıtları aynı mebdenin gözlenmeyen alanlar hakkında gerçekçi iddialar için de kullanılabilceğini reddederler ve bunun yerine EİAÇ'ın sadece araçsal olarak yararlı olduğunu ileri sürerler. Bilimsel gerçekçilerin verdiği yanıtlardan biri, argümanın döngüsel olduğunu kabul etmek, ancak bunun bir kısır döngüyü temsil etmediğini iddia etmektir.⁵⁸ Bir argümanın kısır döngüsel olması için, sonuç kaziyelerden biri olarak dâhil olmalıdır. Ancak EİAÇ'te durum böyle değildir. Aksine, kullanılan argümanın güvenilir olduğu ileri sürülmektedir. Yani, argüman belirli bir prensibi, prensibin kendisine dayanarak kanıtlamayı amaçlamaktadır. Bundan dolayı, delilin kanıtlamaya çalıştığı şeyin bir türü olduğu enteresan örneklerden biriyle karşı karşıyayız. Bununla birlikte, EİAÇ'ın varsayılan iddiayı ispatlanmış gibi kabul ederek çıkarımlarda bulunmaktan ziyade gözlemlenemeyecek nesnelere uygulanması gerektiğini göstermenin tek yolu, aposteriori kanıtların değerlendirilmesidir. Gözlemlenemez nesnelere hakkındaki gerçekçi iddiaları haklı çıkarmak için cevaplanması gereken soru şudur: EİAÇ güvenilir mi ve eğer güvenilirse bu nasıl gösterilebilir?

Gerçekçiler bunu birçok şekilde göstermeye çalışmışlardır. Bu farklı teşebbüslerin hepsinin veya herhangi birinin, prensibin, bilimde olduğu gibi teolojide de geçerli olduğunu kanıtlamak için kullanılıp kullanılmayacağı belirsizdir. Boyd, EİAÇ'ın güvenilirliğini savunurken, bilim tarihi kayıtlarını inceler.⁵⁹ Bu kayıt, Laudan tarafından değerlendirilerek, EİAÇ'a dayalı yanlış sonuçların miktarı ve hatta görünürdeki gücünün, onun güvenilirliğinden şüphe etmek için iyi bir gerekçe oluşturduğu savunulmuştur.⁶⁰ Laudan'ın çalışmasının zayıflıklarından biri, eğer bilim ilerlediyse, o zaman bilimin ilerlemesinin kendisi, tarihsel kayıtların, EİAÇ aracılığıyla ulaşılan gerçek sonuçlara dair daha fazla örnek göstermesi gereken mevcut bilim durumunu yansıtmayacağı anlamına gelecektir. Zira bu ilerlemenin bir sonucu olarak, EİAÇ aracılığıyla ulaşılan doğru sonuçların örnekleri, geçmiş çağlardan ziyade modern bilimde daha fazla bulunacaktır.⁶¹ Bu ilerleme iddiasının doğru olduğu varsayılırsa, teoloji ve felsefe gibi daha teorik disiplinler için nasıl benzer bir şey yapılabileceği belirsizliğini koruyacaktır. Teoloji ve felsefe tarihinin, bilim ile aynı ilerleme eksenlerine sahip olmadığı açık görünmektedir ve şüphesiz “felsefi

⁵⁸ Psillos, *Scientific Realism*, 79-87. Burada Psillos, mukaddem-döngüsel (*premise-circular*) ve kaide-döngüsel (*rule-circular*) argümanlar arasında Richard Braithwaite'ye atfedilen bir ayırım kullanır.

⁵⁹ Richard Boyd, “Scientific Realism and Naturalistic Epistemology”, *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association 1980* (1980), 2/613-662.

⁶⁰ Larry Laudan, “Convergent Realism”, 19-49.

⁶¹ Peter J. Lewis, “Why the Pessimistic Induction is a Fallacy”, *Synthese* 129 (2001), 371-380. Ayrıca, hatalı teorilerin doğru bileşenlerinin böl ve yönet yöntemiyle kurtarıldığı fikrinin savunması için, bk. Psillos, *Scientific Realism*, 110-139.

gerçekçilik karşıtları”, yalanlanmış felsefi teorilerin sayısına, teorilerin birbiriyle kıyaslanamazlığına ve “veri”nin belirsizliğine atıfta bulunur.⁶² Yani sonuç, felsefenin bulgularının da pek güvenilemez olduğudur. O halde onlar, ancak felsefe yaparak gerçekçilik karşıtları olurlar. Bununla birlikte, belirli teori noktalarının kesin bir şekilde çürütülmesi, felsefede teolojik olarak kullanılabilir ve kullanılan teorik araçların sürekli olarak geliştirilmesiyle birlikte, gerçek ilerlemenin bir göstergesi ve gözlemlenemeyen alanlara ilişkin gerçekçi iddiaların doğruluğunu savunmak için bir temeldir.

EİAÇ’ı savunmanın başka bir yolu, varlık gerçekçiliği (*entity realism*) aracılığıyla yapılandırır. Bu, bilimsel teoriden ziyade bilimsel uygulamaya vurgu yapmaktadır. Örneğin, Hacking, fizikçilerin bir niyobyum küresinin yükünü değiştirmek için ona pozitronlar “püskürttüğü” bir testten bahseder.⁶³ Varlık gerçekçiliğinin temel iddiası, eğer elektronlar gibi bazı teorik varlıkları dünyadaki şeyleri etkilemek için, örneğin niyobyum toplarının yükünü değiştirmek gibi, manipüle edilebilmesi mümkünse, o zaman haklı olarak o varlıklar gerçek olarak tanımlanabilir.⁶⁴ Kısacası “Eğer onlara püskürtebiliyorsanız, o zaman gerçeklerdir.”⁶⁵ Böyle bir örnek teolojiden çok uzak görünür. Ama gözlemlenemeyen bir varlığın dünyayı değiştirdiğinin gözlemlendiğiyle ilgili dinî gelenek ve tecrübedeki misaller çoktur. Mesela Kur’ân’da geçtiği üzere Hz. Musa, Allah’tan kendisini göstermesini istediğinde, Allah kendisini sadece önündeki dağın yerinde sağlam durması durumunda görebileceğini söyler. Ancak dağ, Allah’ın tecellisinin ağırlığının bir işareti (veya sonucu) olarak paramparça olur. Fakat Hz. Musa’nın inancı yine desteklenmiştir, zira böyle bir hadise ancak Tanrı’nın varlığı ile makul bir şekilde açıklanabilir.⁶⁶ Böylece, belirli şartlar altında gözlemlenemeyen bir varlığın etkisi olduğu ortaya konmuştur. Hacking’i yorumlayarak ifade edersek: Eğer Tanrı, ona seslenip bir dağı yok edebilirse, o halde vardır.

Tabii bu tür gözlemler, teorinin ve uygulamanın varsayıldığı kadar birbirinden ayrılmadığı yönündeki eleştiriler ışığında değerlendirilmelidir. Bilimsel uygulamaların teoriye bağımlılığı teorısız varlık gerçekçiliği (*theory-free entity realism*) için biraz güçlük oluşturur. Zira bir varlığın var ol-

⁶² Krş. Nancy Murphy, *Theology in the Age of Scientific Reasoning* (Ithaca - NY.: Cornell University Press, 1990).

⁶³ Ian Hacking, *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 22-24.

⁶⁴ Hacking, *Representing and Intervening*, 273-275. Ayrıca bk. Kent. W. Staley, *An Introduction to the Philosophy of Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 188.

⁶⁵ Hacking, *Representing and Intervening*, 22-23.

⁶⁶ el-A’râf 7/143.

duğu çıkarımı teorik olarak nötr olmayacak ve verilerin belirli yorumlarına bağlı olacaktır.⁶⁷ Benzer şekilde, dinî tecrübenin bir algı türü olarak anlaşılması gerektiği teorisini geliştiren Alston, teori ile pratik arasındaki ilişkiyi ve inanç oluşumunda epistemik pratiklerin önemini vurgulayan bir görüş ortaya koymaktadır.⁶⁸ Ona göre bilginin karakteri ve üretimi, genellikle bir topluluğun sosyal uygulamalarına ve geleneklerine bağlıdır. Dolayısıyla, bir topluluktaki inanç veya bilgi türü başka bir toplulukta var olamaz. Eğer bu tespit doğrudursa, bu; teori, pratik, gözlem ve tecrübenin birbirine bağlı bir bilgi üretimi ağı oluşturduğu manasına gelir. Pratiğin ve teorinin karşılıklı bağımlılığı, kelâmda da bilimde olduğu gibi var olacaktır. Bu, özellikle burada bahsettiğimiz gibi mucizevi veya son derece sıra dışı hadiselerle alakalı kritik bir husustur.

3.2. Bilimsel Gerçekçilik ve Kelâm İçin Bütünsel EİAÇ Delilleri

Mucizevi örneklerin ve dinî tecrübelerin ait olduğu istisnai şartlar göz önüne alındığında, bunları düzenlilik temelinde değerlendirmek zor görünmektedir ve yukarıdaki örnekler bu yüzden ikna edici olmayabilir. Dolayısıyla şimdi tartışmamız için teorisiz gerçekçilik meselesini terk edip başka uygun değerlendirme kriterleri aramalıyız. Örneğin, Swinburne, mucizevi olayların çıkarılabileceği bazı izlerin gözlemlenebilir olduğunu belirtir, örneğin ayak izleri, tanıklıklar veya örneğimizde olduğu gibi bir dağın yok olması.⁶⁹ Elbette, sonuca ihtimali istidlal (*abduction*) yoluyla varılacaktır. Sonuçlarda düzenlilik avantajına sahip benzer bir argümantasyon, Jean Perrin'in 1908'de yürüttüğü Brown hareketinin deneysel çalışmalarını bilimsel gerçekçiliğin kanıtı olarak gösteren Achinstein tarafından sunulmaktadır. Bahsedilen çalışmalarda, gözlemlenemeyen çeşitli olası sebepler elenir ve sadece gözlemlenen etkilerin en olası sebebi geride bırakılır. Sonuçların sürekliliği, sebebin nesnel bir gerçekliğe karşılık geldiğine dair güçlü bir delil olarak kabul edilir.⁷⁰ Bu tür bir argümantasyon, argümanın muhtevası kökten farklı olsa bile, Mâtürîdî'nin daha önce sunduğumuz argümanına biçimsel olarak benzer. Özellikle onun, Tanrı'nın varlığına ilişkin delilleri, yani dünyanın

⁶⁷ David B. Resnik, "Hacking's Experimental Realism", *Canadian Journal of Philosophy* 24 (1994), 395-411. Ayrıca bk. Polkinghorne, *Belief in God*, 106-108.

⁶⁸ Alston'ın dinî tecrübe teorisi için bk. William P. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience* (Ithaca - NY: Cornell University Press, 1991), 9-67. Dinî geleneğin epistemik uygulamalarının dinî inançları haklı çıkardığı görüşü için bk. William P. Alston, "Christian Experience and Christian Belief", *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. Alvin Plantinga – Nicholas Wolterstorff (Notre Dame - IN.: University of Notre Dame Press 1991), 103-134.

⁶⁹ Richard Swinburne, *The Concept of Miracle* (London: Palgrave Macmillan, 1970), 33-51. Ayrıca bk. Swinburne, *Existence of God*, 273-292, özellikle 283287-.

⁷⁰ Peter Achinstein, "Is There a Valid Experimental Argument for Scientific Realism?", *The Journal of Philosophy* 99 (2002), 470-495.

tasarımından, düzeninden ve bu düzenin çökmeyip dünyanın kaosa düşmemesinden yola çıkarak bilge (hakim), güçlü (kadir) ve bilgili (alim) bir yaratıcıyı ispatı ile Achinstein'in argümantasyonlarının mantığı aynıdır. Ayrıca, kozmolojik, teleolojik, psikolojik, ahlâkî ve şahitliğe ait ve hatta, Mâtürîdî'yi hatırlatan bir şekilde, kötülüğün varlığı gibi geniş kapsamlı kanıt türleri göz önüne alındığında, Tanrı'nın var olma olasılığının olmamasından daha yüksek olduğu sonucuna varmak için Bayes teoremini kullanan Swinburne'un Tanrı'nın varlığına ilişkin argümanlarının ardındaki yaklaşımla da paralellik göstermektedir.⁷¹

Bahsettiğimiz prensipleri detaylandırmak için Mâtürîdî'nin yukarıda tartıştığımız ikinci teistik kanıtına bakabiliriz. Bu kanıtın zıtlık, karışım ve ahenk kavramları üzerine inşa edildiğini hatırlayabiliriz. Argüman, zıt unsurların birbirleriyle karışabilmesi için onları etkileyen harici bir güç olması gerektiği fikrini içerir. Bununla birlikte, bu güç de zeka ile kullanılmalıdır, çünkü karışımlar harika harmonilerle sonuçlanır. Şimdi bunu, belirtilen prensiplerimize göre değerlendirelim.

Mantıksal Tutarlılık: Argümanı oluşturan iddialar arasında belirgin bir mantıksal çelişki yoktur. En basit seviyede tahlil edersek: Unsurlar birbirine zıttır; dış bir kuvvet olmadan bir araya gelemezler. Unsurlar bir araya gelmektedir. Dolayısıyla, onları bir araya getiren bir dış güç vardır.

Bilgi İncicamı: O zamanki tabiat bilgisi göz önüne alındığında, argüman sağlam görünmektedir. Metafizik gerekçelere itiraz edilebilir ve Tanrı'nın karşıt güçleri bir araya getirmesi gerekmediğine dikkat çekilebilir, çünkü her şey zaten O'nun kudretindedir ve O tek hakiki kuvvettir. Fakat bu açıkça Mâtürîdî'nin düşünme şekli değildir ve onun düşüncesi dönemin tabiat felsefesi ışığında mantıklı görünmektedir. Nitekim benzer unsurların bir araya gelmesi, Mâtürîdî tarafından tabii bir fenomen sayıldığından açıklamaya değer görünmemektedir; açıklama gerektiren, birbirine zıt unsurların bir araya gelmesidir.

Açıklayıcı Güç: Mâtürîdî için karşıt unsurların bir araya gelmesinden ortaya çıkan gücü, bilgiyi ve hikmeti açıklamanın en makul yolu, tüm bu niteliklere sahip olan Tanrı kavramına atıfta bulunmaktır. Zira dünyada, bu fenomenin sorumlusu olabileceğini düşünebileceğimiz başka bir varlık görünmemektedir.

Basitlik: Mâtürîdî, birden fazla astronomik varlık ve bunların dünya üzerindeki etkileri gibi çok sayıda varlığa atıfta bulunmak yerine sadece tek bir ilâhî güç ve ilim sahibi varlığa atıfta bulunur.⁷² Yukarıda

⁷¹ Bayes teoremi ve ihtimali istidlal arasındaki ilişki hakkında bk. Peter Lipton, *Best Explanation*, 103-120.

⁷² Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü' r-Tevhid*, 210-215 . Farklı basitlik türleri olduğu unutulmamalıdır; burada söz konusu olan ontolojik basitliktir. Ancak, daha az "varlık türü" ile

zikrettiğimiz gibi, kelâmcımızın tabiat fikrini tamamen reddedersek teori basitleştirilebilir, çünkü bu bizi teorimizde tek bir kuvvet sahibine bırakacaktır. Ancak bu ret tüm argümanı geçersiz kılacaktır; zira tabii zıtlıklar olmasaydı şaşırtıcı bir durum olmazdı. Ayrıca bu yukarıda belirtilen epistemik tutarlılık mebdesine aykırı olacaktır. Bir teori ancak ilgili bilginin izin verdiği kadar basit olabilir.

Özetle, Mâtürîdî'nin temel teorik erdemlerle ve ampirik kanıtlarla uyumlu fikirler öne sürdüğü görülmektedir. Kuşkusuz, bu analiz oldukça kısadır. Ancak buradaki hedefimiz, argümanı savunmak değil, düşüncenin genel taslağını felsefe, bilim ve kelâmda aktif olan temel felsefî prensipler bağlamında açıklamaktır.

Ayrıca, bu tür bir argümantasyonun, analogi ve kelâmda çokça kullanılan argüman olan “*istidlâl bi 'ş-şâhid ale 'l-gâib*”in bazı yorumlarından esasen farklı olduğunu da not etmeliyiz. Bir yoruma göre bu istidlal ile dünyada gördüklerimizden yola çıkılarak gâip nesnelere tabiatı anlaşılmalıdır.⁷³ Ama bizim gördüğümüz teistik argümanlarda söz konusu mevzunun sadece tabiatının değil, aynı zamanda varlıklarının da ispatı hedeflenir. Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd*'de bu prensibi tartışırken çeşitli kullanımlarını eleştirir. İlk olarak, bu dünyada ateş gibi bir örneğin varlığının, gayb âleminde de o şeyin varlığını kanıtladığı görüşünü reddeder. İkinci olarak, Mâtürîdî, görünen dünyanın nesnelere, onları yaratan varlığın mahiyeti veya keyfiyeti hakkında bilgi vereceği görüşünü de kabul etmez. Yani, bu dünyadaki bir şeyin varlığı, kaynağının fiziksel doğası hakkında herhangi bir şey kanıtlamaz. Ancak bu, kaynağın diğer yönlerinin anlaşılmasını imkânsız kılmaz. Bu nedenle, Mâtürîdî, bu dünyadaki nesnelere, hikmet sahibi ve âlim bir yaratıcının *varlığını* kanıtladığını ifade eder.⁷⁴ Bu ispat türü zorunlu olarak bir varlık iddiası gerektirir, çünkü argümanın başında, tartışılan nesnenin *var olduğu varsayılmamaktadır*. Bu durum teistik argümanı, ilâhî sıfatlar, cennet ve cehennem doğası vb. konuları anlamak için kullanılan benzetme argümanından ayırır.⁷⁵

Gerçekçilik tezini benzetme yoluyla da özetleyebiliriz. Alfred Korzybski'nin “harita bölge değildir” sözünde ifade edildiği gibi, gerçekliğin, bizim onu anlama ve temsil etme biçimimizden farklı olma ihtimali her

daha az “tikel varlık” arasında bir ayrım vardır. Mâtürîdî'nin teorisinde tek bir sebebe, yani Tanrı'ya atıfta bulunulur. Fakat bu, ontolojiye yeni bir varlık türü eklemek anlamına gelebilir; gezegenler ve diğer tabii nesnelere ek olarak ilâhî, metafizik bir varlık devreye girer. Bu sebeple, bakış açısına bağlı olarak sadelikten ziyade daha fazla karmaşıklıktan söz edilebilir.

⁷³ Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd*, 92-93 .

⁷⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd*, 94 .

⁷⁵ Ahmet Erkol, “Kelâm İlminde “Kıyâsu'l-Gâib ‘Ala'ş-Şâhid” Metodunun Kullanımı”, *Ekev Akademi Dergisi* 8/20 (2004), 157-175.

zaman vardır. Ancak yine de en azından, bölgenin doğru bir şekilde haritalanabilen bir yapısı vardır ve bu gerçekliğini açıklar.⁷⁶ Gerçekçi teze göre, isabet gerçeği ifade eder. Yukarıdaki argümanlar bilimsel gerçekçiliğe güçlü bir savunma sağlasa da, teolojide bulunmayan ampirik araştırmalara atıf yaptıkları için belki de yön değiştirmek ve eşdeğer teolojik deliller oluşturmak adına bilimsel gerçekçiliğin daha bütünsel bir savunmasını yapmak gerekecektir. Dolayısıyla şimdi, bilimsel gerçekçilik için yukarıda yer alan kanıt yollarının imkanını reddetmeden önce, teoloji konusunda en ikna edici görünen delil türlerine odaklanacağız.

Swinburne, bilimsel bir teorinin doğrulanmasının, onun sağladığı geleceğe dönük tahminlerin doğruluğuna bağlı olmadığını iddia eder. Aksine, bilimsel bir teori hem geçmiş hem de şimdiki mevcut gözlemsel kanıtları açıklayabilir.⁷⁷ O burada, hemen test edilebilir herhangi bir yeni tahmin sağlamamasına rağmen, o zamanın mevcut olan bilgilerini daha iyi açıklayabilen Newton fiziğini vurgulamaktadır.⁷⁸ Dolayısıyla, Swinburne'un bir teorinin sunduğu açıklayıcı gücü vurguladığını söyleyebiliriz. Ek olarak, bir teorinin rakiplerine tercih edilmesinin nedeni genellikle basitliğidir. Zira sonsuz sayıda teori mevcut kanıtları açıklayabilir, ama asıl zorluk bunu yapabilen ve nispeten basit kalan bir teori bulmaktır. Dahası, bir teorinin üstün kabul edilmesi için mevcut kanıtın, daha güçlü önsel olasılık (*prior probability*) ve tahmin gücüne (*predictive power*) sahip hiçbir alternatif hipotez (teori) ile açıklanamaması gerekir.⁷⁹

Bazı düşünce prensiplerinin son derece geniş ve temel bir uygulamaya sahip olduğu sıklıkla gözden kaçırılmış veya vurgulanmamıştır. Bilimde (ve ilimde) epistemik tutarlılık, bilgi birlikteliği, açıklayıcı güç ve teorik basitlik arzulanen esas vasıflardır. Benzer şekilde, din-bilim bağlamında mevzu bahis prensiplerin kelâmda ve özellikle dakîku'l-kelemda aktif olarak kullanıldığı ve kullanılacağı da inkar edilemez bir gerçektir. Örneğin açıklayıcı güç ve basitlik, teolojide metafizik varlıklar hakkında gözleme dayalı kanıt ve varlık iddialarına dair sonuçlar çıkarmak için kullanılır. Bilimle bu biçimsel benzerlik, teoloji ve bilim için ortak bir savunma türünün mevcut olduğunu göstermektedir. Hatta bilimsel gerçekçiliğin İslâmî düşünce ile uyumluluğunun reddedilmesi, İslâm teolojisinin ne olduğuna ve nasıl yürütüldüğüne dair yanlış bir bilgi üzerinde kurulmuş bir algı gibi görünmektedir. Kelâmcı, görülemeyen varlıkların varlığını ve özelliklerini belirlemek için çeşitli konularla uğraşırken açıklayıcı güç ve basitlik gibi teorik erdemleri dikkate katmalıdır. Örneğin, Allah ile

⁷⁶ Alfred Korzybski, *Science and Sanity: An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics* (New York: Institute of General Semantics, 1994), 58.

⁷⁷ Swinburne, *Existence of God*, 58-59.

⁷⁸ Swinburne, *Existence of God*, 69.

⁷⁹ Swinburne, *Existence of God*, 65.

alakalı tartışmaları ve O'nun yarattıklarının fiillerini hatırlarsak, Eş'arî mezhebi ekseriyetle Allah'ın her şeye gücü yetmesini baz alarak insanların ancak psikolojik olarak hür olduğuna hükmeder ve bundan dolayı ahlâkta bağdaşırıcı bir görüş takip eder.⁸⁰ Buna karşılık, Mu'tezile mezhebi, ilâhî adaleti baz alarak insanların gerçek manada hür olduklarını kabul etmiştir. Her iki görüş de mevcut bilgileri tutarlı, insicamlı ve açıklama açısından güçlü kılmak için kutsal metin delillerini (nass) uzlaştırmaya çalışır. Genellikle, bir teori ile açıklanabilecek hususlar diğer teori tarafından açıklanamaz. Yani Eş'arîlerin umûmen benimsediği görüş ilâhî adaletin yaygın manasını temelden değiştirirken, Mu'tezile'ye göre Allah'ın mutlak kudretini kamil adaletine göre tevil etmek zorunludur. Mâtürîdî ise yukarıda kısaca zikrettiğimiz gibi her iki alternatifin avantajları ve dezavantajlarıyla yüzleşen bir "orta görüş" benimser. Son tahlilde, tüm bu katkıda bulunan kelâmcıların aynı ampirik verileri ve ilâhî nitelikleri belirleyen metinsel kanıtların yanı sıra başka gözlemsel ve teorik delilleri karşısında metafizik bir konuda zıt sonuçlara ulaştıklarına şahit oluruz. Bunun sebebi farklı bir prensip veya doktrine öncelik vermeleri ve daha genel olarak kelâm ilminin özündeki felsefî tabiat ile ilgilidir.

Özetle, iki nokta vurgulanmaya değer. Birincisi, teoloji, açıklamak ve savunmak üzere olduğu akaidin kendisi değildir. Dolayısıyla, kelâmdaki görüşleri reddetmek veya değiştirmek (yapılan değişiklikler kelâmın savunması gereken inançları inkar edecek kadar radikal olmadığı müddetçe) tanımlayıcı öğretileri etkilemeyecektir. Bu vurgulanmaya değer bir husustur, çünkü bazen kelâmî duruşlar, akaidinin bir parçasıymış gibi muamele görebilmektedir. Buna göre, belirli bir kelâm tutumunu reddetmek sanki İslâm'ın kendisini reddetmek gibidir. Bu görüşün hatası bazen açıkça görülebilir, ancak bazen hata zımnın de ortaya çıkabilir. İşte bu noktada kelâm ve bilimsel gerçekçilikle doğrudan ilgilenen nadir çalışmalardan birine geçmek münasip olacaktır. Kelâmdaki ilâhî fiil modellerine atıfta bulunarak Jalajel, bilimsel gerçekçilik ve gerçekçilik karşıtlığı ile ilgili tartışmalar bağlamında bir Müslümanın benimsemesi en doğru hareketin tevakkuf olduğunu iddia eder. Bunun sebebi, İslâm'ın temel öğretilerini hem desteklememesi hem de onlarla çelişmemesi yönüyle gerçekçiliğin de gerçekçilik karşıtlığının da gelenekte şu ana kadar ortaya çıkan ana kelâm görüşlerine göre benimsenmesinin mümkün olmasıdır.⁸¹ Son derece tartışmalı görünen kelâmla alakalı bu ikinci iddiayı kabul etmek bile, içinde bazı hatalar var gibi görünmektedir. Mesela, akaidin özellikle

⁸⁰ Kastedilen bağdaşırıcılık, hür irade ile determinizmin mantıkî bir tutarsızlık oluşturmadan beraber kabul edilebileceği görüşüdür. Söz konusu bağlamda görüş, bizzat Tanrı'nın belirlemesi ile ahlâkî-dinî mesuliyetin bağdaşır olduğu manasına gelir.

⁸¹ Jalajel, "Sunnî Divine Action Models", 359-75.

tevakkuflu (agnosticism) talep ettiği gösterilmez ve eğer gösterilemezse (ki gösterilemez), buradan bir dinî mükellefiyet çıkmaz. Bilimsel bir gerçekçi veya gerçekçilik karşıtı olmak İslâm inancının bir parçası değildir, ancak bu agnostik olmamız gerektiği manasına da gelmez. Ayrıca, mevcut çeşitli ilâhî fiil modelleri her iki görüşe de izin verdiği için agnostisizmin hâkim olması gerektiği hiç açık değildir. Aksine, bilimsel gerçekçilik konusundaki tartışma, bazı teolojik uzantılarıyla felsefi bir mesele olup akideymiş gibi değerlendirilmekten ziyade, bilhassa ilgili felsefî alanlarda incelenir, tartışılır ve bir sonuca bağlanır.

İkincisi ve daha önemlisi, teoloji tabiatı gereği spekülâtif ve yorumlayıcıdır ve herhangi bir felsefi veya bilimsel hipotez gibi epistemik güç arar. Örneğin, kelâmda bulunan vesilecilik gibi teoriler değişmeyen bir Müslüman teolojisinin bir parçasını oluşturan, mecburen takip edilecek arketipik teoriler değildir; bilimsel ve felsefî gerekçelerle değişmeye yatkındırlar ve geliştirilebilirler veya tamamen reddedilebilirler.

Son olarak, kelâmda, belirli bir EİAÇ'ın makul olup olmadığı, tutarlılık, insicam, açıklayıcı güç ve basitlik gibi bir dizi teorik erdeme bağlı olacaktır. Bunun sebebi, teologların sıklıkla ele aldığı görünmez alanlara doğrudan erişimimizin olmamasıdır ve bundan dolayı bir varlığın gerçekliğini ortaya çıkarmak için, deneylerin sıklıkla bir varlığın varlığını çıkarsamaya yardımcı olmak için kullanılabilirdiği bilimin aksine, teorilerini test etmek için ele aldıkları misallerin umumiyetle doğal düzende ve ayrıca kutsal yazılarda zaten *mevcut* bulunan bilgilerden alınmasıdır.⁸²

Bilimsel gerçekçiliği reddetme motivasyonlarından biri, İslâm inancının temel ilkeleriyle çelişen bilimsel teorilerin kanıtlarını reddetme veya görmezden gelme hedefinden kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Burada evrim teorisini böyle bir teori olarak belirtebiliriz. Bu teorisinin, Âdem Peygamber'in ilk insan olduğu ya da insanın doğrudan Tanrı'nın kendisi

⁸² Ayrıca vahiyden sonra İslâmî kutsal metinlerin temel ilim kaynağı olan şahitliğin EİAÇ aracılığıyla sabit olduğunun iddia edildiğini belirtmekte fayda var. Lipton'un ifade ettiği gibi, bir fail "söylenenlerin gerçeği (başka şeylerin yanı sıra) râvinin söylediği gerçeğinin en iyi açıklamasının (bir parçası olduğunda)" o râviye inanacaktır. Peter Lipton, "The Epistemology of Testimony", *Studies in History and Philosophy of Science* 29 (1998), 1-31. Başka değerli kaynaklar için bk. Gilbert Harman, "The Inference to the Best Explanation," *Philosophical Review* 74 (1965), 88-95; Jonathan E. Adler, "Testimony, Trust, Knowing", *Journal of Philosophy* 91 (1994), 264-275; Elizabeth Fricker, "Against Gullibility," *Knowing from Words*, ed. Bimal K. Matilal – Arindam Chakrabarti (Dordrecht: Springer 1994), 125-161, özellikle. 147. Krş. Swinburne, *Existence of God*, 303-315. Bu bağlamda Adler, râvinin yalandan kazanmadığını ve potansiyel olarak yalan söylemekten zarar görebileceğini vurgular. Adler, "Testimony, Trust, Knowing", 274-275. Eğer ifadeye olan inancımızın EİAÇ aracılığıyla ispatlandığı doğrusu, kelâm ve akaidin en temel kaynakları ile ilgili olarak bu prensibe bağlı olduğu anlamına gelecektir. Literatürde henüz bu konu müstakil bir felsefi çalışmayla ele alınmamıştır.

tarafından tamamlanmış bir formda yaratıldığı inancına aykırı olduğu düşünülmektedir. Bu bağlamda Mâtürîdî'nin modern bilimi kullanmaya meyilli teologlarla karşılaştırılabilir olmasının bir sebebi, Polkinghorne'un "aşağıdan yukarıya düşünme" (*bottom-up thinking*) olarak adlandırdığı yaklaşımının örneklendirmesidir. Bu yaklaşım, ilk olarak "büyük açık genel prensipler" yerine gözlemlenen ampirik detaylardan ilerlemektedir.⁸³ Mâtürîdî'nin yazıları ana hatlarıyla sistematikliğe yaklaştıkça, gerektiğinde muasır tartışma ve terminolojiyi ele alır; düşüncesinin gelişimi çoğu zaman parçalı görünür; dünyanın içeriğinin nasıl kavranması gerektiğini önceden belirleyen bir kavram olarak ilâhî hikmeti ve bilgeliği açıklamayı amaçlar. Bu teolojik kavram bazı önemli şekillerde onun düşüncesinin şeklini belirlemiştir. Bununla birlikte Mâtürîdî, o zamanda var olan doğanın bilgisini asla dışlamaz, daha ziyade onu benimser. Bunun sebebi, Mâtürîdî'nin ilâhî mevzular hakkında insan bilgisinin sınırlı olduğunu kabul etmesi ve Tanrı'nın hikmetinin özünü veya sonuçlarını bildiğimizden emin olamayışımızdır.⁸⁴ Bu, ilâhî hikmetin ne manaya geldiğini anlamak için yaratılışın düzeni, tasarımı, güzelliği ve ahlaki içeriği de dâhil olmak üzere tüm yönlerine bakmamız gerektiği anlamına gelir. Bu sebeple o teoloji ve doğa bilgisi arasında bir denge kurarak bilimsel tartışmalarla uğraşmıştır. Bu yaklaşım, "bilim ve teolojinin görünmeyen gerçeklerden bahsetmesi ve keşfetmesi gerektiğini" teyit ederken, düşünceyi müşahhas ve hususi gerçeklerle sıkıca sabitler.

Sonuç

Bilim ve kelâm arasındaki metodolojik benzerlikler, her iki alandaki bir teorinin başarısını belirleyen özelliklerin formel bir yakınlığa sahip olduğunu göstermektedir. Bu durumun, her iki ilimdeki gözlemlenemez alanlar hakkındaki varlık iddialarının eşit derecede geçerli hale gelmesini sağladığını göstermeye çalıştık. Yani, sırf biri metafizik bir nesneyle ve diğeri fiziki bir nesneyle ilgili olduğu için, bu iki alandan birinde bir teori yanlışken, diğeri alanda aynı formel özelliklere sahip başka bir teori doğru olmak zorunda değildir. Aksine, başarılı bir teoriyi işaretleyen temel özellikler her alanda esasen aynıdır. Bilimde, gözlemlenemez nesnelere tabiat nesnelere ve yasalarını içerirken, kelâmda gözlemlenemez nesne Tanrı'dır.

Çalışmamızda, iddiamızın dayandığı söz konusu temellerin Mâtürîdî'nin eserlerinde belirgin olduğunu ve ayrıca onun güçlü bir ampirik yaklaşıma sahip olduğunu gösterdik. Bazen Mâtürîdî'nin ampirizmi onu

⁸³ John Polkinghorne, "Bottom-Up Thinking," *Risk and Trust*, ed. Heike Springhart – Günter Thomas (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017), 409, atf Michael Welker "John Polkinghorne – A Dear Academic, Theological and Personal Friend," *Theology and Science* 21 (2023), 5.

⁸⁴ Örneğin Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/71; 2/502-503, 509-510; 8/30, 32-33.

belirli nesnelere varlığı konusunda şüpheli sonuçlara götürmektedir. Mahiyetlerin ve cevherlerin varlığı konusu böyledir. Fakat dinî konular söz konusu olduğunda, Mâtürîdî daha cesur olup metafizik nesnelere için varlık iddialarında bulunma eğiliminde görünmektedir. Bu bağlamda, onun insanın hür iradesini savunmasının yanı sıra, Tanrı'nın varlığı hakkındaki üç argümanı da incelendi. Tanrı'nın varlığı konusundaki argümanlarının her birinde, ampirik bilgi ve zamanın tabiat felsefesi tarafından sağlanan bilgileri kullandığı görülür. Mâtürîdî'nin argümanlarının ilki, zıt tabiatların imtizacını değerlendirir. İkinci argüman, dünyada belirgin olan düzen, biçim ve tasarımın nitelikleri ile zıt unsurlardan oluşan nesnelere ele alır. Tanrı'nın varlığı lehine son argüman ise, dünyada kötülüğün varlığına dayanmaktadır. Bir tür ahlâk argümanı olarak, ilk iki argümandan oldukça farklı bir cinsten olsa da bu argüman, doğal nesnelere hiçbir dış kuvvet tarafından etkilenmediği durumda nasıl davranacaklarını da açıklamaya çalışır. Bu argümanların her biri, dönemin tabiat felsefesinin bir ürünü olan bilimsel teorilere dayanmaktadır. Her bir argümanın, tabiatçı filozofların sunduğu alternatif teorilere karşı en iyi açıklama çıkarımı şeklinde yapıldığını görüyoruz; çünkü Mâtürîdî, tabiatçıların argümanlarını tutarlılık, güç ya da basitlik açısından yetersiz bularak reddeder. Özellikle, yıldızların ve gezegenlerin hareketlerinin dünyadaki nesnelere düzenlediğini öne süren teorilerde birçok amil yer alırken, Mâtürîdî her şeyin varoluşunda ve sürekliliğinde tek bir Sürdürücü ve Düzenleyici olarak Tanrı'nın varlığı ve fiilinin daha basit ve tutarlı bir açıklama sunduğunu iddia eder. Ayrıca, tabiatçı argümanların dünyada kötülüğün varlığını açıklayamadığını ve bu nedenle açıklayıcı güçten yoksun olduğunu görürüz. Bu tespitlerin hiçbiri Mâtürîdî'nin vahiy kaynaklı yazılardan gelen delilleri görmezden geldiği manasına gelmez; Mâtürîdî okuyan birisi, iddialarını desteklemek için onun doğrudan veya dolaylı olarak Kur'an ve hadise atıfta bulunduğunu bilir. Ancak o, delilleri bu kaynaklarla sınırlamaz. Bunu, örneğin insanın hür olduğu iddiasında gösterdik. Mâtürîdî, insanların hür olmadığını iddia etmemiz halinde, Kur'an'ın ana öğretilerinden birinin yozlaşacağını belirtir ve insanların hür olduğunu savunmak için sezgisel kanıtları kullanır.

Benzer şekilde makalemizde, bilimsel gerçekçi iddiayı doğrulamak için bir yol olarak, EİAÇ'ın savunmasına odaklanıldı. İkinci kısımda, en iyi açıklamalara yönelik modern çıkarım örneklerini iki aşamada tartışıldı. İlk aşamada, modern bilimden bazı örnekler ve bunların nasıl çalıştığı incelendi. Özellikle mucizevi vakaları açıklama örneği ile dinî düşüncedeki mukabilleri sunuldu. Bu verimli bir sorgulama hattı gibi görünse de ikinci aşamada bilim ve teoloji arasındaki benzerliği göstermenin daha başarılı bir yolu olarak ortak prensipleri vurgulayan bir yaklaşım benimsendi. Böylece, bu tür argümanların arkasındaki metodoloji değerlendirilerek bunları savunmak için kullanılan prensipler not edildi.

Modern bir argüman türü olarak EİAÇ, yerine getirilmesi gereken belli şartlara sahiptir ve bu şartlar bilim, felsefe ve kelâm da dahil olmak üzere çeşitli alanlarda bulunur. Bunların dördünden bahsedildi: mantıksal tutarlılık, epistemik insicam, açıklayıcı güç ve basitlik. Diğer muhtemel cevaplar arasında en iyi açıklama olduğu iddia edilebilecek herhangi bir cevap, bu kriterleri başarıyla yerine getirmelidir. Bunların nasıl yerine getirileceğine dair bir denge kurmak ve örneğin Mâtürîdî'nin ikinci argümanı ile ilgili olarak belirttiğimiz gibi, açıklayıcı güç ve sadelik sağlama ihtiyacı, bazen bir çatışma doğurabilir. Bununla birlikte Mâtürîdî, argümanını metafizikten ziyade tabiat felsefesine dayalı olarak sunar ve mevzubahis kriterleri buna göre dengeler. Bu, yine daha spekülâtif metafizikten ziyade ampirik delil tercihi ışığında anlaşılabilir.

Son olarak, gözlemlerimizi açıklamaya yardımcı olması için, tıpkı Mâtürîdî gibi, görünmeyen varlıklar hakkında gerçekçi iddialar sunma yeteneğini gösteren ve tabii teoloji ile uğraşan bir modern düşünür, Swinburne'a atıfta bulduk. Onuncu yüzyıldan yirmi birinci yüzyıla kadar aynı prensiplerin kullanıldığını görmek, kullarıdaki kriterlerin nesnellliğini göstermektedir. Bu argümanlar Swinburne tarafından Mâtürîdî'nin modern bir biçimde ve mevcut bilimsel bilgiye dayanarak takdim ettiği bir argüman türü olarak sunuldu. Swinburne'un bu konudaki en mühim gözlemlerinden biri, bilimdeki yeni bir teorinin test edilebilir iddialarla sonuçlanması gerektiği, ancak mevcut verileri iyi açıklayabilmesi gerektiğidir; ve bunu tüm rakip teorilerden daha iyi yapabilirse, hâkim teori haline gelecektir. Dolayısıyla aynı şekilde ampirik kanıtlara dayanan teolojik bir teorinin, ampirik olarak test edilebilir olması gerekmez, ancak yine de yukarıda belirtilen kriterleri başarılı bir şekilde yerine getirmelidir. Teolojiye böyle bir yaklaşım, metafizik teorilerin kapsayıcı olmamasına sebep olabilir, ancak "aşağıdan yukarıya" bir yaklaşımda, bilimsel kanıtların yanı sıra mantıksal ve kutsal delillere dayalı belirli görünmez nesnelere hakkındaki iddiaları desteklememize imkan sağlar. Dolayısıyla, Mâtürîdî'nin EİAÇ ve Swinburne'un çalışmasındaki benzer argümanlar göz önüne alındığında, bilim ve teolojide teorilerin üretimi için açık bir ortak temel olduğu iddia edilebilir.

Bir erken dönem kelâmcısının bilimsel gerçekçiliği savunmak için makul bir temel sunmadığı ve o dönemin kelâm bağlamının modern bilimsel ve felsefi tartışmalardan uzak olduğu düşünülebilse de bu çalışmada bunun aksine bir sonuç ortaya konulmuştur. Mâtürîdî zamanında, gözlemlenemeyen varlıkları keşfetmeye ve açıklamaya yönelik tutarlılık, insicam ve teorik güç gibi gerekliliklerin, günümüzde bilim ve teoloji alanlarında olduğu kadar önemli olduğu belirlenmiştir. Bu bağlamda, bilimsel gerçekçiliğin doğruluğu ve nesnelligi ima ettiği ve yine nesnellik varsayımının bu doğruluğu en iyi şekilde açıkladığı görülmüştür. Ayrıca,

EİAÇ yönteminin gözlemlenemeyen fiziksel varlıklar için bir standart olarak kabul edilmesi, bu yöntemin gözlemlenemeyen metafizik alanlara da uygulanabileceğini göstermektedir. Elde edilen sonuçlar, EİAÇ'ın fiziksel gözlemlenemez alanlarda olduğu gibi metafizik veya tabiatüstü alanlarda da eşit derecede uygulanabilir olduğunu ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Achinstein, Peter. “Is There a Valid Experimental Argument for Scientific Realism?”. *The Journal of Philosophy* 99 (2002), 470-495.
- Adler, Jonathan E. “Testimony, Trust, Knowing”. *Journal of Philosophy* 91 (1994), 264-275.
- Altıntaş, Ramazan – Ahmet Mekin Kandemir (ed.). *Dakıku'l-Kelâm: Kelâm Kozmolojisi*. İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2021.
- Alper, Hülya. *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Alston, William P. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.
- Alston, William P. “Christian Experience and Christian Belief”. *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. Alvin Plantinga – Nicholas Wolterstorff. 103-134. Notre Dame, IN.: University of Notre Dame Press 1991.
- Beyzâvî, Abdullah. *Tevâli u'l-envâr min me'tâli 'i'l-enzâr*. thk. 'Abbâs Suleymân. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1991.
- Boyd, Richard. “The Current Status of Scientific Realism”. *Scientific Realism*. ed. Jarrett Leplin 41-82. Berkeley CA: University of California Press 1984.
- Boyd, Richard. “Lex Orandi est Lex Credendi”. *Images of Science*, ed. Paul M. Churchland - Clifford A. Hooker. 3-34. Chicago IL: University of Chicago Press, 1985.
- Boyd, Richard. “Scientific Realism and Naturalistic Epistemology”. *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association 1980* 2 (1980), 613-662.
- Bulgen, Mehmet. “al-Mâtürîdî and Atomism”. *ULUM* 2/2 (2019), 223-264.
- Brunschwig, Jacques. “On Generation and Corruption I. 1: A False Start?”. *Aristotle's On Generation and Corruption, Book 1: Symposium Aristotelicum*. ed. Frans De Haas – Jaap Mansfeld. 55-58. Oxford: Clarendon Press, 2004.
- Conger, George Perrigo. *Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1922.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rifât*. ed. İbrahim el-Abyari. Dâru'r-Reyyân li't-Turâs, 1983.
- Çankı, Mustafa Namık. *Büyük Felsefe Lûgatı*. 3 Cilt. İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1954.
- Dhanani, Alnoor. *The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology*. Leiden: Brill, 1994.
- Dhanani, Alnoor. “al-Mâtürîdî and al-Nasafî on Atomism and the Tabâ'î”. *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*. ed. İlyas Çelebi. 65-76. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Düzgün, Şaban Ali. “Tabiat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/325-327. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Erkol, Ahmet. “Kelâm İlminde “Kıyâsu'l-Gâib ‘Ala's-Şâhid” Metodunun Kullanımı”. *Ekev Akademi Dergisi* 8/20 (2004), 157-175.
- Fennî, İsmail. *Lugatçe-i Felesefe (Transkripsiyonlu Metin)*. haz. Nejdet Ertuğ. Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 2014. İlk baskısı, *Lugatçe-i Felesefe*. İstanbul: Matbaa-yı Âmire, 1341.

- Fine, Arthur. *The Shaky Game*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- Foster, Michael B. "The Christian Doctrine of Creation and the Rise of Modern Natural Science". *Mind* 43 (1934), 446-468.
- Frank, Richard M. "Notes and Remarks on the Tabā 'i' in al-Mâtūrīdī". *Mélanges d'İslamologie: Volume dédié à la mémoire de Armand Abel parses collègues, ses élèves et ses amis*. ed. P. Salmon. 137-149. Leiden: Brill, 1974.
- Fricker, Elizabeth. "Against Gullibility". *Knowing from Words*. ed. Bimal K. Matilal – Arindam Chakrabarti. 125-161. Dordrecht: Springer 1994.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfütü 'l-felâsife*. thk. Süleyman Dünya. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Fayşalü 'l-tefrika beyne 'l-İslâm ve 'z-zendeķa*. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 1438/2017.
- Griffel, Frank. *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Hacking, Ian. *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Harman, Gilbert. "The Inference to the Best Explanation". *Philosophical Review* 74 (1965), 88-95.
- Jalajel, David Solomon. "Scientific Realism and Anti-Realism Through the Lens of Sunnî Divine Action Models". *Theology and Science* 21/3 (2023), 359-375.
- Kent, W. Staley. *An Introduction to the Philosophy of Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Korzybski, Alfred. *Science and Sanity: An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*. 5. Baskı. New York: Institute of General Semantics, 1994.
- Laudan, Larry. "A Confutation of Convergent Realism". *Philosophy of Science* 48 (1981), 19-49.
- Leplin, Jarrad. *A Novel Defence of Scientific Realism*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Lewis, Peter J. "Why the Pessimistic Induction is a Fallacy". *Synthese* 129 (2001), 371-380.
- Lipton, Peter. "The Epistemology of Testimony". *Studies in History and Philosophy of Science* 29 (1998), 1-31.
- Lipton, Peter. *Inference to the Best Explanation*. 2. Basım. London: Routledge, 2004.
- Liston, Michael. "Scientific Realism and Antirealism". *Internet Encyclopaedia of Philosophy* (Erişim 24 Eylül 2024).
- Madelung, Wilfred. "The Spread of Mâtūrīdism and the Turks". *Actas, IV Congresso de estudos árabes e islâmicos: Coimbra-Lisboa, 1 a 8 de setembro 1968*. 109–168. Leiden: E.J. Brill, 1971.
- Madelung, Wilfred. "Abu L-Mu'in al-Nasafi and Ash'ari Theology". *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth Volume II*. 318-330. Leiden, The Netherlands: Brill, 2000.

Mascall, Eric L. *Christian Theology and Natural Science: Some Questions in Their Relations*. New York: Ronald Press, 1956.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü'l-Tevhîd*. ed. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2010.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. ed. Ahmet Vanhoğlu – Bekir Topaloğlu. 1. Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. ed. Ahmet Vanhoğlu – Bekir Topaloğlu. 2. Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. ed. Ertuğrul Boynukalın – Bekir Topaloğlu. 5. Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. ed. Ertuğrul Boynukalın – Bekir Topaloğlu. 6. Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2007.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. ed. Hatice Boynukalın – Bekir Topaloğlu. 7. Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. ed. Halil İ. Kaçar – Bekir Topaloğlu. 8. Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. ed. Ali Haydar Ulusoy – Bekir Topaloğlu. 11. Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008.

Maxwell, Grover. “The Ontological Status of Theoretical Entities”. *Scientific Explanation, Space and Time: Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. 3. Cilt. ed. Herbert Feigl – G. Maxwell. 181-192. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1962.

Maxwell, Grover. “Theories, Perception and Structural Realism”. *The Nature and Function of Scientific Theories*. ed. Robert Colodny, 3-34. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1970.

Murphy, Nancy. *Theology in the Age of Scientific Reasoning*. Ithaca, NY.: Cornell University Press, 1990.

Nesefî, Ebu'l-Mu'în. *Tebşiratü'l-edille*. ed. Claude Salamé. 2 Cilt. Dimeşk: Institut Français de Damas, 1990.

Pessagno, Jerome M. “The Uses of Evil in Mâtürîdian Thought”. *Studia Islamica* 60 1984.

Polkinghorne, John. *Belief in God in an Age of Science*. New Haven, CT: Yale University Press, 1998.

Psillos, Stathis. *Scientific Realism: How Science Tracks Truth*. London ve New York: Routledge, 1999.

Putnam, Hillary. “What is Mathematical Truth?”. *Mathematics, Matter, and Method: Philosophical Papers*. 1. Cilt. 60-78. New York: Cambridge University Press, 1979.

Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. 2. Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1981.

Resnik, David B. “Hacking’s Experimental Realism”. *Canadian Journal of Philosophy* 24 (1994), 395-411.

Rudolph, Ulrich. *Al-Mâtürîdî and the Development of Sunnî Theology in Samarqand*. Leiden: Brill. 2015.

Russell, Bertrand. “On Denoting”. *Mind* 14/56 (1905), 479-493.

Smart, J.J.C. *Philosophy and Scientific Realism*. London: Routledge and Kegan Paul, 1963.

Swinburne, Richard. *The Existence of God*. 2. Basım. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Swinburne, Richard. *The Concept of Miracle*. London: Palgrave Macmillan, 1970.

van Fraassen, Bas C. *The Scientific Image*. Oxford: Oxford University Press, 1980.

Welker, Michael. "John Polkinghorne - A Dear Academic, Theological and Personal Friend". *Theology and Science* 21 (2023), 5-9.