

T.C.
SIIRT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

EBU'L-KASIM el-ENSARI'DE BİLGİ TEORİSİ

Mehmet Emin ULU

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman

Doç. Dr. Fadıl AYĞAN

Ocak - 2020

SIIRT

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Siirt Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "Ebu'l-Kasım el-Ensari'de Bilgi Teorisi" adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.





09.01.2020
Mehmet Emin ULU

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Doç. Dr. Fadıl AYĞAN danışmanlığında, Mehmet Emin ULU tarafından hazırlanan bu çalışma 09.01.2020 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

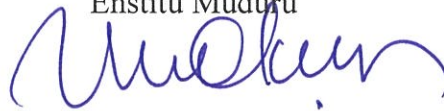
Başkan (Tez Danışmanı) : Doç. Dr. Fadıl AYĞAN
Jüri.Üyesi : Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI
Jüri.Üyesi : Dr. Öğr. Üyesi Metin YILDIZ
Jüri.Üyesi :
Jüri.Üyesi :

İmza: 
İmza: 
İmza: 
İmza:
İmza:

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir.

09.01/2020

İmza
Doç. Dr. Veysel OKÇU
Enstitü Müdürü



İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
ÖZET.....	III
ABSTRACT	IV
KISALTMALAR	V
ÖNSÖZ.....	VI
GİRİŞ	1
I. AMAÇ.....	1
II. YÖNTEM	2
III. SINIRLILIKLAR.....	3
IV. TEORİK ÇERÇEVE	4
V. EBU'L-KASIM el-ENSARİ'NİN HAYATI ve İLMÎ KİŞİLİĞİ	10
A. Hayatı.....	10
B. İlmî Kişiliği	11
1. Hocaları.....	12
2. Öğrencileri.....	13
3. Eserleri	13
BİRİNCİ BÖLÜM	15
BİLGİNİN TANIMI, İSPATI VE HAKİKATI	15
1.1. Bilginin Tanımı.....	15
1.2. Bilginin İspatı ve Hakikati	22
İKİNCİ BÖLÜM.....	29
BİLGİ ÇEŞİTLERİ VE BİLGİNİN KAYNAKLARI	29
2.1. Bilgi Çeşitleri	29
2.1.1. Kadîm Bilgi	30
2.1.2. Hâdis Bilgi.....	30
2.1.2.1. Kesbî Bilgi	31
2.1.2.2. Zorunlu Bilgi.....	32
2.2. Bilginin Kaynakları.....	34
2.2.1. Duyular.....	36

2.2.2.	Haber	37
2.2.3.	Akıl.....	40
2.2.3.1.	Aklın Alanı-Naklin Alanı Ayrımı	44
2.2.3.2.	Akli Delil ve Sem’i Delil	45
2.2.3.3.	Nazarın İspatı ve Hakikati	49
2.2.3.4.	Sahih ve Fasid Nazar	58
2.2.3.5.	Nazarın Şartları	59
2.2.3.6.	Nazarın Hükümü	62
2.2.3.7.	Bilginin Oluşumu Bağlamında Tevellüd Tartışması	64
SONUÇ		69
KAYNAKÇA		73
ÖZGEÇMİŞ		78

ÖZET**EBU'L-KASIM el-ENSARİ'DE BİLGİ TEORİSİ****Mehmet Emin ULU****Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü****Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi****Danışman: Doç. Dr. Fadıl AYĞAN****2020, VII + 78 sayfa****Jüri: Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ****Jüri: Doç. Dr. Fadıl AYĞAN****Jüri: Dr. Öğr. Üyesi Metin YILDIZ**

Ebu'l-Kâsım el-Ensârî Eş'arî kelim geleneğinin önemli bir dönüşüm devrinde yaşamış, Cüveynî'nin öğrenciliğini, Şehristânî'nin hocalığını yapmış bir kelamcıdır. Onun kelam sisteminin temel konularından birini bilgi teorisi oluşturmaktadır. O, kelam sisteminde bu konuya oldukça önemli bir yer ayırmış, bilginin tanımı, mahiyeti, kaynakları ve nazar başlıklarını ayrıntılarıyla incelemiştir. Bu çalışma giriş ve iki bölümden meydana gelmektedir. Giriş bölümünde düşünce tarihinde bilgiyi ve bilginin kaynağı konusunda ortaya çıkan görüşler ele alınmıştır. Ayrıca bu bölümde yeterince tanınmamasından ötürü Ebu'l-Kâsım el-Ensârî'nin hayatı, hocaları, öğrencileri ve eserleri hakkında bilgi vermeye çalışılmıştır. Birinci bölümde ise Ebu'l-Kâsım el-Ensârî'de bilgini tanımı, bilginin ispatı ve hakikati, İkinci bölümde ise bilginin çeşitleri, bilginin kaynağı ve nazar konusu ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ebu'l-Kâsım, bilgi, nazar, akıl, delil, duyu, şüphe

ABSTRACT**THEORY OF KNOWLEDGE ACCORDING TO ABU QASIM al-ENSARÎ****Mehmet Emin ULU****Siirt University, Institute of Social Sciences****The Department of Basic Islamic Sciences, M.A.****Thesis Advisor : Associate Professor Fadıl AYĞAN****2020, Page: VII + 78****Jury: Professor Cemalettin ERDEMÇİ****Jury: Associate Professor Fadıl AYĞAN****Jury: Assistant Professor Metin YILDIZ**

Abu al-Qasim al-Ansarî lived in an important period of Asharite tradition. He was a theologian who was a student of Cüveynî and a teacher of Şehristânî. Abu al-Qasim has systematically dealt with the knowledge problem. Knowledge theory forms one of the basic topics of his theory of kalam. He has addressed this issue and has found it in various explanations. He has valued this topic in the kalam System and has reviewed in detail the topic titles such as the description importance and sources of knowledge and reasoning. This study is an introduction and two parts. In the introductory part, the problem of the knowledge that emerged in the history of thought and the opinions about the source of the knowledge are discussed. In this section, it is tried to give information about the life, teachers, students and works of Abu al-Qasim al-Ansari because of not being known enough. In the first part, the definition, proof and truth of knowledge in Abu'l-Qasim al-Ansari are examined. In the second part, the types of knowledge, the source of knowledge and the subject of nazar are discussed.

Key words: Ebu'l-Kâsim, knowledge, reasoning, reason, evidence, sense, doubt

KISALTMALAR

age. : Adı Geçen Eser

bkz. : Bakınız

c. : Cilt

çev. : Çeviren

Ed. : Editör

Hiz. : Hazreti

h. : Hicri

İst. : İstanbul

sav. : Sallallahu Aleyhi Vesellem

s. : Sayfa

thk. :Tahkik

ts. : Tarihsiz

ter. : Tercüme eden

vb. : Ve benzeri

ÖNSÖZ

Bilgi problemi, felsefe ve kelamın temel konularından birini teşkil etmektedir. Düşünce tarihinde bilginin imkânı, mahiyeti, değeri, kaynağı ve sınırları konusunda hem Batı’da hem İslam dünyasında çeşitli yaklaşımlar geliştirilmiştir. İslam kelamında da kuruluş döneminden itibaren bilgi teorisi kelamcılarının gündeminde yer almıştır. Bu düşünürlerden biri Eş’arî kelamcı Ebu’l-Kâsım el-Ensârî’dir.

Ebu’l-Kâsım’ın kelim sisteminde önemli bir yeri olan bilgi teorisiyle ilgili genel olarak araştırmaların sayısı oldukça azdır. Bu nedenle bu tezimizde bu konuyu araştırmayı ve bu meseleyi bir bütün olarak “Ebu’l-Kâsım el-Ensârî’de Bilgi Teorisi” başlığı altında incelemeyi hedefledik. Ebu’l-Kâsım’ın bilgi problemi hakkındaki görüşlerini, kendisinden önceki ve sonraki âlimlerin yaklaşımlarıyla karşılaştırarak ortaya koyma, dolayısıyla onun Eş’arî gelenekteki yerini tespit etme amacını güttük.

Tezimiz iki temel bölümden oluşmaktadır. Çalışmamızın giriş kısmında tezin amaç, yöntem ve sınırlılıklarını ele alarak konunun teorik çerçevesi hakkında kısa bilgiler verdik. Yine girişte yeterince tanınmamasından ötürü Ebu’l-Kâsım el-Ensârî’nin hayatı, hocaları, öğrencileri ve eserleri hakkında bilgi vermeye çalıştık.

Birinci bölümde ise Ebu’l-Kâsım el-Ensârî’de bilginin tanımı, bilginin ispatı ve hakikati konusunu ele aldık. Bu bölümde Ebu’l-Kâsım el-Ensârî’de bilgi teorisinin nasıl inşa edildiği, bilginin imkânı ve hakikati incelenmiştir. Bu bölümde özellikle Eş’ari kelamcılarının bilgi tanımlamalarına da yer verdik. Bu şekilde Ebu’l-Kâsım el-Ensârî’nin görüşlerini değerlendirdik. Özellikle bilginin tanımı ve mahiyeti konusunda Mu’tezile, Sümeniyye, Berahime ile yaptığı tartışmalara değindik.

İkinci bölümde ise bilginin türleri ve kaynaklarını konu edindik. Bu bölümde kadîm-hadis, zarurî-kesbî ayrımlarını ve bunların birbirleri ile olan ilişkisini inceledik. Bu bölümün ikinci kısmında ise bilginin kaynaklarına yer verdik. Ebu’l-Kâsım el-Ensârî’nin kendi yapmış olduğu taksime dayanarak, genel itibariyle yapılan bilgi teorisi çalışmalarından farklı şekilde insanın dinî bilgisinin dayanaklarını da inceledik. Bu bakımdan bilginin kaynakları hususunda aklî ve dinî bilginin kaynakları şeklinde bir ayrıma gidilmiştir. Ebu’l-Kâsım’ın bilgi teorisinde nazar önemli bir yer edindiği için bu

konuyu ayrı bir başlık altında inceledik. Daha sonra aklî ve dinî bilginin alanına yer verdik. Sonuç kısmında ise bu çalışmadan elde ettiğimiz bulguları değerlendirmeye amaçladık.

Bu çalışmanın tamamlanması ve bir tez olarak ortaya çıkması sürecinde, en baştan bugüne kadar her konuda desteğini ve yardımını gördüğüm, ilmî birikiminden istifade ettiğim ve değerli fikirleri ile bana her daim yol gösteren danışman hocam Doç. Dr. Fadıl AYĞAN'a teşekkürü borç bilirim. Yine ders aşamasında ve tez sürecinde kıymetli zamanını ayırarak desteklerini esirgemeyen hocam Prof. Dr. Cemalettin ERDEMÇİ'ye teşekkür ederim.

Çalışmanın amacına ulaşmasını Rabbimden niyaz ediyorum. Çalışma bizden, başarı ise ancak Allah'tandır.

Mehmet Emin ULU

SİİRT- 2020

GİRİŞ

I. AMAÇ

Felsefenin de temel konularından birini teşkil eden bilgi problemi, bilginin tanımı, mahiyeti, alanı ve kaynakları gibi meseleleri inceler. Kelamcılar da bilgi teorisini usul-i selase denilen ana konulara temel teşkil edecek şekilde giriş konuları içerisinde ele almışlardır. Kelamcılar, bilgi problemini ele almalarındaki temel gaye objektif bilginin imkânı ve bunu ispatlamadır. Bu yaklaşıma göre Allah kâinatı belirli bir düzen içerisinde yaratmış olması ve varlığın bir hakikatinin olması dolayısıyla insanın bu kâinata ve varlığa ilişkin bilgi elde etmesi ve buradan hareketle Yaratıcının varlığına ulaşması imkân dâhilindedir. Eş'arî kelamcılar da erken dönemlerden itibaren giderek hacmi artan bir şekilde eserlerinde bilgi konularını tartışmış ve bu konuya yer vermişlerdir. Eş'arî kelamında bilgi problemini sistematik bir şekilde ele alan Bâkılânî'dir (ö. 403/1013).¹ Akabinde Eş'arî kelamında önemli bir yeri olan Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) de sistematik bir bilgi teorisi inşa etmiştir. Araştırmamızın merkezinde olan Ebü'l-Kasım el-Ensârî (ö. 512/1118) de bilgi problemini *el-Ğunye fi'l-Kelam* adlı eserinde sistematik bir şekilde ele almıştır. Bilgi problemini ele alırken bilgi konusunun temel meselelerini incelemiş ve bu konularda muhaliflerin görüşlerine yer verip onlara cevap vermiştir.

Ebü'l-Kasım el-Ensârî, *el-Ğunye fi'l-Kelam* adlı eserinde oğlunun kendisinden insanlara faydalı bir eser yazmasını istemesi üzerine yeterli anlamına gelen el-Ğunye eserini yazdığını belirtmiştir. İmamı'l-Harameyn el-Cüveynî'nin öğrencisi olan Ebu'l-Kâsım el-Ensârî, dönemin önemli kelam âlimlerindedir. Aynı zamanda Şehristânî'nin (ö. 548/1153) de hocalığını yapmıştır. Bununla birlikte dönemindeki âlimler kadar tanınmamıştır. Kanaatimizce çokça tanınmamasının sebebi eserlerine yönelik daha sonra yeterince çalışma yapılmaması ve Gazzâlî'yle aynı dönemde olması sebebiyle onun gölgesinde kalmış olmasıdır. Bu araştırmamızda ufak bir katkı da olsa onun Eş'ari

¹ bkz. Nurullah Aydın, *Bâkılânî' de Bilgi Teorisi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van, 2006, s.50.

kelamında önemli bir yeri olduğunu ve bilgi problemini sistematik bir şekilde ele aldığını ortaya koymaya çalışacağız.

Bu çalışmamızda Hicrî V. ve VI. yüzyılda yaşamış olan Ebu'l-Kâsım el-Ensârî'nin bilginin tanımı, mahiyeti, kaynağı, türü ve değeri gibi konuları içeren bilgi teorisini incelemeyi ve İslam düşünce mirasına katkılarını ortaya koymayı amaçlıyoruz. Ebu'l-Kâsım el-Ensârî'nin bilgi problemine yaklaşımını incelemekle hem onun bilgi hakkındaki düşüncelerini öğrenmeyi, hem de o dönemin bilgi anlayışını daha yakından görebilmeyi hedefliyoruz. Varlığın hakikatine ulaşmanın yolu objektif bir bilgi teorisi inşa etmekle olabilir. Bundan dolayı da bilgi teorisini çalışmayı gaye edindik. Ebu'l-Kâsım el-Ensârî'yi seçmemizin nedeni ise onun sistemli bir bilgi teorisi ortaya koymakla birlikte hakkında fazla araştırmanın yapılmaması dolayısıyla görüşlerinin bilinmemesidir. Bundan dolayı Ebu'l-Kâsım el-Ensârî'nin bilgi teorisi üzerinde çalışmayı uygun bulduk.

Kelâmda bilgi teorisinin gayesi, eşyanın hakikatine ulaşmaktır. Buna bağlı olarak bilgi teorisinin gayesi, Allah'ın varlığı, birliği, nübüvvet ve ahiret ile ilgili hakikatlere ulaşma çabasıdır. İnsanın yaşamını devam ettirmesi ve geliştirmesi doğru inanç ve davranışlara sahip olmasını gerektirir. Bilgi temeli üzerine kurulan bir inanç, kişiyi bağınazlıktan ve taasuptan kurtaracak ve şuurlu bir birey kılacaktır. Doğru inanç ve davranışlara sahip olmak için yeterli bir bilgi birikimine ihtiyaç vardır. *“Bil ki, Allah'tan başka ilah yoktur.”*² *“Kulları içinden ancak âlimler, (gereğince) Allah'tan korkar.”*³

II. YÖNTEM

Araştırmamızda kaynak tarama, veri toplama ve bu verilerin taranarak işlenmesi yöntemlerini kullanarak bir takım değerlendirmeler yaptık. Ayrıca kimi zaman tümevarım, kimi zaman ise tümdengelim yöntemini takip ederek bazı sonuçlara ulaşmaya çalıştık. Konuya giriş olması bakımından Ebu'l-Kâsım el-Ensârî'nin hayatı, ilmi kişiliği ve eserlerini araştırdık. Ebu'l-Kâsım el-Ensârî'nin bilgi teorisini ortaya

² Muhammed, 47/19

³ Fatır, 35/28

koyarken *el-Ğunye* eserini temel aldık. Daha sonra Ebu'l-Kâsım el-Ensârî'nin bilginin tanımı, imkânı, kaynağı, türleri, bilginin alanı ve değeri gibi bilgi teorisinin temel problemleri hakkındaki görüşlerini araştırdık. Bu meseleleri işlerken Ebu'l-Kâsım el-Ensârî'den önce bu problemlerin ele alınış biçimi ile bunların Ebu'l-Kâsım-el-Ensârî'ye etkisi ve daha sonra onun etkilediği bilginlerin görüşlerini inceledik. Böylece Ebu'l-Kâsım el-Ensârî'nin Kelâm epistemolojisine katkısını ortaya koymaya çalıştık.

Yine tezimizde Ebu'l-Kâsım el-Ensârî'nin bilgi teorisine dair görüşlerini değerlendirerek onun Eş'arî ekolünün bilgi teorisine ne kadar yakın ya da Eş'arî ekolünün bilgi teorisinden ne kadar uzak olduğunu tespit etmeye çalışarak karşılaştırmalı bir yöntem izledik.

III. SINIRLILIKLAR

Yukarıda belirttiğimiz konular çerçevesinde Ebu'l-Kâsım el-Ensârî'nin bilgi teorisini ele almaya çalışacağız. Özelde Ebu'l-Kâsım el-Ensârî'nin bilginin tanımı, imkânı, mahiyeti, kaynağı, türleri, alanı ve değeri konusunun ele alınacağı bu çalışmada, genel olarak konuyla ilgili diğer kelâmcı ve filozofların görüşlerine de başvurulacaktır. Bilginin konusu, dereceleri vb. konuları ise tezimizin dışında tuttuk. Ebu'l-Kâsım el-Ensârî bilgi teorisini oluştururken bağlı bulunduğu Eş'arî ekolünün ileri gelen âlimlerine sıkça atıfta bulunmuştur. Bundan dolayı ilgili yerlerde Ebu'l-Kâsım el-Ensârî'nin tabi olduğu Eş'arî âlimlerinin eserlerine başvurarak karşılaştırmalarda bulunduk. Bu karşılaştırmalarda daha ziyade kronolojik bir sınırlandırma amacıyla el-Ensârî'nin bir önceki dönemi ile bir sonraki devri esas aldık.

Bilgi teorisi, kelâm ilminde deyim yerinde ise kale kapısı mahiyetindedir. Bu kapıdan girmeden kelâmî konular anlaşılabilir. Aynı zamanda, bilgi teorisi bir kurallar bütünüdür. Bu kuralları anlamak, bu kuralların hangi meseleler üzerine bina edildiğini bilmekten geçmektedir. Bundan dolayı Ebu'l-Kâsım el-Ensârî'nin bilgi teorisini işlerken, kuralın bağlı bulunduğu meselelere temas etmeye çalıştık. Yine bu çalışmada Ebu'l-Kâsım el-Ensârî'nin sistematik eseri olan *el-Ğunye* merkezli bir incelemeyi esas aldık. Zira o, bu eserinde bilgi problemini tüm alt başlıklarıyla birlikte incelemektedir.

Ayrıca bu eser söz konusu dönem açısından son derece sistematik olma bakımından ayrıcalıklı bir yere sahip bulunmaktadır.

IV. TEORİK ÇERÇEVE

Bilgi teorisi, felsefenin en temel konularından biridir ve bilginin ne olduğu, mahiyeti, kaynağı ve sınırları ile ilgilenir. Bilgi nedir? Genel geçer bilgi var mıdır? Bir şeyi gerçekten bilebilir miyiz? Bilgimizin sınırları nelerdir? Bilgimizin kaynakları nelerdir? gibi sorular epistemolojinin cevap aradığı temel sorulardır. Öte yandan bilgi teorisinin konu edindiği bilginin, insan bilgisi olduğu da unutulmamalıdır. Genel itibarıyla bilgi teorisinin temel problemleri, bilginin tanımı, imkânı, türleri, kaynağı, sınırları, alanı ve değeri gibi konulardır. Öncelikli olarak bilginin tanımının ne olduğu ortaya konulmaya çalışılmış, ondan sonra bahsedildiği şekliyle bilginin var olmasının imkânı tartışılmıştır. Bilginin varlığı mümkün görülüyorsa ne tür bilgilerden söz edilebileceği, bunları elde etme yolları, elde edilen bilginin sınırları ve bilginin alanı incelenmiş, bilgi olgusunun doğruluğu, ölçütü ve değeri sorgulanmıştır.

Bilginin ne olduğu, ulaşılabilir olup olmadığı, insanın bilgiye nasıl ulaşabileceği, bilginin çeşitleri gibi bilgi teorisinde ele alınan pek çok mesele düşünürlerin ilk çağlardan beri tartışa geldikleri temel problemler arasında yer almaktadır. Üstelik bu mesele, diğer felsefi problemlere göre öncelikli bir konumdadır. Nitekim herhangi bir düşünürün bilgi sorununa yaklaşımı onun diğer konulardaki görüşlerinin de temelini oluşturur. Zira bilginin varlığı kabul edilmeksizin, bir düşünce sisteminin kurulamayacağı aşikârdır. Kurulan düşünce sistemlerinin belirlenip diğerlerinden farklılaşması da bilginin imkânına ve elde edilme yollarına karşı sergilenen tutumlar ile ilişkilidir. İnsanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliği bilgi sahibi olmasıdır. İnsanın temel bir özelliği olan bu durumun mahiyeti ve nasıl elde edileceği kelamcılar tarafından hep tartışılmıştır. Zira âlem ile alakalı tüm öngörülerimiz, yapmak istediklerimiz ve irademiz hep bilgiye dayanmaktadır. Bilgi, inanç ve amelînin temel bir koşuludur. İslam kelamcıları sistematik kelim eserlerinin girişinde bir bilgi nazariyesi koymakla başlar. Öncelikle bilginin ne olduğu, imkânı, mahiyeti, geçerli olup olmadığı, çeşitleri, bilgi elde etme yolları başlıkları altında bu konuyu ele almışlardır. Ne tür

verilerin bilgi ismini almaya hak kazandığını bu esaslar çerçevesinde âlemin yaratılmış olduğunu, kabul ettikleri bilgi nazariyesine uygun olarak ispattan yola çıkarak bir Muhdis'e ulaşmaya çalışmışlardır. Dolayısıyla İslam kelamında bilgi nazariyesinin ana hedefi objektif bilginin imkânını ve bu bilgiye ulaşılabilirliğini ortaya koymaktır. Zira bu, hakikate ulaşmanın ve bu manada ispat amelîyesinin temelini oluşturmaktadır.

Antik çağdan bu yana Yunan Felsefesinde olduğu gibi, İslâm felsefesinde ve kelâmında da bilgi konusu ana meselelerden biri olmuştur. Zira bilgi her toplumun gelişiminde temel yapı taşı olarak yerini almıştır.⁴ Müslüman kalamcılar akıl ve duyulardan oluşan bilgi edinme yollarına haberi de eklemişler, böylelikle sistemlerinin temel unsurlarından biri olan vahye yer açmışlardır.

Bilgi teorisi, felsefenin temel meselelerinden biri olduğu gibi dinlerin ve onların belli bir zaman veya coğrafyada kişiler tarafından yorumlanması demek olan mezheplerin de temel konularından biri olarak kendine yer bulmuştur. Bu konu insana araştırma yolunu göstermesi ve doğru bilgiye ulaşma yöntemini bildirmesi açısından da önem arz etmektedir.⁵

İslam kelamında bilgi kavramı daha ilk dönemde imanın tanımı konusundaki tartışmalar ile başlamış, Allah'ın sıfatları bununla ilgili olarak Allah'ın ilim sıfatının ezeliyeti ve O'nun âlim-i mutlak oluşunun insan iradesine etkisi, dolayısıyla kader tartışmaları bağlamında ortaya çıkmıştır. Hicri IV. yüzyıldan başlayarak İslam kelamında ayrı başlık altında ele alınıp incelenen bilgi teorisi, daha sonraki dönemlerde neredeyse her kalam eserinin başında müstakil bir bölüm halinde yer almıştır.⁶ İslam akidesinin rasyonel temeller üzerine bina etmeyi hedefleyen kalam ilmi doğal olarak bilgiye geliştirdiği düşünce sisteminin esası olmasının önemine binaen giriş konusu olarak yer vermiştir. Ancak onların muhtemelen öncelikli hedefi bir bilgi teorisi ortaya koymak değil, sahip oldukları varlık anlayışlarını temellendirmek olmuştur. Nitekim kalam âlimleri âlemin varlığından yola çıkarak Allah'ın varlığını ve sıfatlarını ortaya koyma şeklinde bir yöntem benimsemişler ve bütün bir kalam sistemini, âlemin

⁴ Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi: İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, (çev. Lami Güngören), Ufuk Kitapları İstanbul 2003, s. 359.

⁵ İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, Rağbet Yayınları İstanbul 2002, s.222.

⁶ Mehmet Dağ, "Eş'ari Kelamında Bilgi Problemi", *İslam İlimleri Enstitüsü Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]*, (4) 1980, s. 98.

gerçekte var olduğuna ve onun hakkında bilgi edinmenin mümkün olduğuna ve bu bilginin de güvenilirliğine olduğuna dayandırmışlardır. Böylelikle İslâm kelâmı adeta epistemolojik öncüllerden hareketle akaidi verilerini temin etmeye çalışmıştır.⁷

Kelam ilminin kapsamına giren konular üzerine konuşmak, ancak bir epistemoloji inşa ettikten sonra mümkün olabilir. Aksi halde bu alanla ilgili konularda konuşmak imkânsız olur. Hicri III. asrın sonlarından itibaren kelam kitaplarına yüzeysel olarak bakıldığında bile hemen görüleceği üzere ilk konular, bilgi teorisiyle ilgilidir. Kelâmın bilgi teorisi bilginin tanımı, mahiyeti, imkânı ve kaynakları hakkında yapılan tartışmalardan oluşur. Burada şunu hemen belirtmek gerekir ki kelamda bilginin ne olduğu konusunda bütün âlimlerin hemfikir oldukları bir tanımı bulunmamaktadır. Bilgi kelam âlimlerince farklı kavramlarla ve farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bununla birlikte yapılan bu tariflerin bilginin hakikatini ifade edip etmediği de ayrıca tartışma konusu olmuştur.⁸

Kelamcılar, bilgi konusunu bu ölçüde incelemeye sevk eden diğer bir sebep ise, inançla bilgi arasındaki ilişkidir. Çünkü inanç ancak bilgi üzerine bina edilebilir⁹ ve bu şekilde olursa hakiki bir mana ifade eder. Buna göre âlimler Allah'ın varlığı ve birliği düşüncesine nasıl ulaşılabilceği, imanda bilginin yeri konularını tartışmışlar, bilgi sahibi olmaksızın, taklit ederek iman eden Müslüman'ın iman değerini sorgulamışlardır. Burada söylenmesi gereken asıl sebep, dinin bilgi elde etmeye yönlendirmiş olması ve bilgi sahiplerine övgüde bulunmuş olmasıdır.¹⁰ Nitekim Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in hadislerinin içeriğinde bilgi edinme konusunda güçlü ve teşvik edecek ifadeler yer almaktadır. Zaman içerisinde Müslümanlar farklı kültürlerin de etkisiyle bu teşvik edilen bilginin önemi hakkında düşünüp kendi sistemlerini oluşturmaya başlamışlardır. Sistemlerinde birbirleriyle göreceli olarak akla daha fazla yer veren ve önem veren Mutezile, daha az yer veren Selefîyye ve orta yolu tercih eden Ehl-i Sünnet

⁷ Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, s. 244.

⁸ Muhit Mert, "Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44 (1), 2003, s. 42.

⁹ Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, Beyan Yayınları İstanbul 1998, s. 7.

¹⁰ İsa Yüceer, "Bilgi Problemine Kelâmî Bir Bakış", *Kelâmda Bilgi Problemi* (sempozyum), Arasta Yayınları İstanbul 2003, s. 32.

ekollerinin farklılaşmasının temelinde, bilgi elde etme yollarına bakışlarındaki yöntem değişiklikleri olduğu söylenebilir.¹¹

Ehl-i Sünnet geleneğinde kelimeler arasında, bilgiyi bir teori olarak ele alan ve bilgiyle ilgili bir bölümle başlayan ilk eser Ebu Mansur el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Kitâbü't-Tevhîd*'idir. Bilinebildiği kadarıyla ondan önceki kelamcılarca "bilgi" konusu müstakil bir başlık altında incelenmemiştir.¹² Eş'arî ekolünde ise bu konuyu sistematik şekilde alan ilk âlim Bâkîllânî'dir. Daha sonra bu usul gelenekselleşmiş ve kelâm kitaplarının ilk bölümü bilgi bahsine ayrılır olmuştur. Eş'arî kelâmında Bâkîllânî'den sonra Abdulkâhir el-Bağdâdî¹³ (ö. 429/1037-1038) ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî de bilgi konusunu işlemiş; her biri konuya farklı açılımlar sağlamıştır.¹⁴

İnsan, kendisini ve kendisi dışındaki varlıkları tanımaya ve bilmeye çalışan tek varlık türü olarak, bilgi konusu olan şeylerle farklı şekillerde ilişkiye girer ve çeşitli bilgiler elde eder. Psikoloji ve pedagoji insanın erken çocukluk dönemlerinden itibaren bilme ve tanıma merakı içinde olduğunu; tarih, sosyoloji ve antropoloji bilimleri ise insanın ilk toplumlardan itibaren çeşitli türde bilgi ürettiklerini ortaya koymuştur. Bilinç ve akıl sahibi bir varlık olarak insanın temel niteliği, nesnelere çeşitli şekillerde ilişkilere girerek, farklı bilgiler üretebilmesidir.¹⁵

İnsan türünün, tecrübeyle ulaştığı kesin ve değişmez bir gerçeklik vardır. İnsan kendisi dışında bir olgular dünyasının varlığına sahiptir. Bilim tarihinin, insanın çevreyle başa çıkabilmek için sayısız problemi çözmeye çabasına girişmesiyle birlikte başladığını kabul edersek, insanın, bilgiyi üretme ve bilgiyi kullanma sürecini neredeyse kendi tarihi ile birlikte başlattığını söyleyebiliriz. İçinde yaşadığı evrenin sırlarını keşfetmenin imkânını anlayan insanoğlu, bir taraftan kendi bireysel ve toplumsal gelişmesiyle bilgi arasında doğrudan bir ilişkinin var olduğu bilinciyle hareket ederken, diğer taraftan da kendi geleceğini inşa etmede bilginin önemli bir işlev göreceğini temel bir ilke olarak benimsemiştir. Bu çerçevede, düşünürler de doğal çevreyi denetim altına almak, evreni anlamak, hayatı anlamlandırmak, hayatı kolaylaştırmak, güç kazanmak ve

¹¹ bkz. Zeliha Uluyurt, *İmam'ul Haremeyn el-Cüveynî'de Bilgi Teorisi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014, s. 3 vd.

¹² Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İFAV Yayınları İstanbul 1993, s. 23.

¹³ bkz. Vezir Harman, *Ebu Mansûr Abdulkâhir El-Bağdâdî'nin Bilgi Teorisi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van, 2006.

¹⁴ Dağ, "Eş'ari kelâmında Bilgi Problemi", s. 98.

¹⁵ Çüçen, "Bilgi Kuramına Giriş", s.5.

nihayet güçlü bir düşünme yöntemi geliştirmek için önemli olan bilgiyi tanımlamak, onun önemini, kurallarını ve değerini ortaya koyabilmek için tarih boyunca gayret göstermişlerdir. Hangi bilginin güvenilir, hangi bilginin şüpheli olduğunu anlayabilmek için bir takım formüller geliştirmişler ve ölçütler belirlemişlerdir.¹⁶

İslam inanç esaslarını konu edinen kelimelerin delillerinin sağlam ve kesin bilgiye dayalı olması zarureti ve inancın öncesinde neye, niçin ve nasıl inanılması gerektiğinin bilinmesinin gerekliliği, bilgi konusunu son derece önemli kılmaktadır. Kelam ilminde ulûhiyet konuları işlenirken Allah'ın ilmi ve insanın sahip olduğu bilginin kaynağı ile muhtevasına dair görüş ve düşünceler, bilgi konusunun hem kelamî hem de nazarî yönüne vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla kelam kitaplarının pek çoğunda bilginin tanımı, imkânı, kaynağı, sınırı vb. hususların tartışıldığı görülmektedir.¹⁷

İslam düşünce tarihinde bilgi teorisi genellikle şu başlıklar altında incelenmeye çalışılmıştır. Öncelikle bilginin tanımı ele alınmış ve birbirinden farklı birçok bilginin tanımı yapılmıştır. Süreç içerisinde bilgi, bilme, marifet, tebyîn (açıklığa kavuşma), vicdan (bulma/buluş), ihata (kapsamlı biçimde bir kavrama), itikat (inanç), tecelli (açılma), tasavvur (zihni bir şekillendirme ve canlandırma), tasdik (zihnî bir doğrulama) şeklinde tanımlanmıştır.¹⁸ Bununla birlikte bilginin tanımlanmasının zor bir kavram olduğunu ve tarif edilemeyeceği görüşü de öne sürülmüştür. Yine bilginin tam anlamıyla tanımının yapılmasının mümkün olmadığı ancak taksim (bölümleme) ve misal (örneklendirme) yoluyla tarif edilebileceğini savunan âlimler de olmuştur. Bilginin tanımının kapsamı hususunda Allah ve insan bilgisini içine alıp almayacağına dair farklı görüşler ortaya atılmış, Mu'tezile bu tanımda yalnızca insan bilgisine yer verirken, Ehl-i Sünnet kelâmında bilgi tanımı içerisinde, insanın ve Allah'ın bilgisini kapsayacak şekilde çok geniş bir anlamda değerlendirilmiştir.¹⁹ Bilginin konusu da tartışılmış; benimsenen varlık anlayışlarına göre şey, malum, mezkûr gibi farklı ibareler tanımlarda yer almıştır. Netice itibariyle İslam düşünce tarihi boyunca, Müslüman

¹⁶ Adnan Bülent Baloğlu, "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası Ebü'l-Muin en-Nesefî Örneği", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (18), 2003, s. 4-5.

¹⁷ Temel Yeşilyurt, "Bilgi Kuramı", *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yay. Ankara 2012, s. 305-315.

¹⁸ Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s. 39-40.

¹⁹ Mustafa Bozkurt, *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006, s. 72.

âlimlerin herkes tarafından kabul edilen ve genel geçer bir bilgi tanımına ulaşmaları mümkün olmamıştır.²⁰

Bilginin imkânı konusunda ise bütün kelim âlimleri ortak bir görüş içerisinde. Onlar bilginin var olduğunu ve objektif bilginin elde edilebileceğini savunmuşlardır. Bu konuda Müslüman kelim âlimlerinin karşısında gerçek bilginin mümkün olmadığını savunan sofistler yer almaktadır. Bilindiği üzere bilginin varlığını kabul etmeyenler, bilgi felsefesinde septik ve sofist olarak isimlendirilir.²¹ Tabii sofistler bilginin imkânını kabul etmedikleri için tartışma ve düşüncelerini savunabilme imkânını da baştan kaybetmiş olmaktadır.

Bilginin mümkün olduğu kabul edildiğinde onun nasıl elde edileceği problemi gündeme gelmiştir. Kelâm ilminin genel yaklaşımına göre bilginin kaynağı olarak akıl (nazar), duyar ve doğru haber kabul edilmiştir. Bununla birlikte tasavvufa yatkınlığı olan bazı âlimler ilhâm ve keşfi de birer bilgi kaynağı olarak görmüştür.²² Bunun yanı sıra onlar, yalnızca duyarları bilgi kaynağı kabul eden grupları ve duyarlara güvenmeyip sadece akılla bilgi edinilebileceğini savunanları da eleştirmişlerdir.

Elde edilen bilginin doğruluk ölçütü konusunda da farklı görüşlere sahip âlimler olmuştur. Genel görüş, doğru bilginin bir şeyle, olduğu hal üzere ilişkili olmasının gerekliliğinin kabul edilmesidir. Bununla birlikte elde edilen bilginin insanın içinde bir sükûn hali yaratması, sahip olunan bilginin arkasında durulabilecek şekilde sağlam delillere dayandırılması gerektiğini de öne sürenler olmuştur. Diğer taraftan insanın bilgisinin duyarlar dünya hakkında sınırlı olduğunu, Allah'ın bilgisinin ise sınırsız ve tüm malumatla ilişkili olduğu kabul edilmiştir.

Bilgi hayatın temelinde yer almaktadır. İnsanlar yaşadıkları dünyanın gerçekliğinden, sahip oldukları bilginin doğruluğundan ve kesinliğinden şüphe duyarak hayatlarını devam ettiremezler. Zira böyle bir durumda her şey bir kaosa dönüşür. Kelâm âlimleri de bu realitenin farkında olarak bilginin imkânını kabul etmiş, sistemlerini bilgiye dayalı kurmuşlardır. Onlar eşyanın ve ona dair bilginin

²⁰ Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s. 24.

²¹ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları Ankara 2002, s. 28.

²² Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s. 120

gerçekliğinden yola çıkarak Allah'a dair bilgiye ulaştıklarından, onlara göre bilginin inkârı bir bakıma Allah'ın inkârı anlamına gelmektedir.²³

V. EBU'L-KASIM el-ENSARÎ'NİN HAYATI ve İLMÎ KİŞİLİĞİ

A. Hayatı

Ebu'l-Kâsım'ın künyesi ve ismi, Selmân b. Nâsır b. İmrân b. Muhammed b. İsmail b. İshak b. Yezid b. Ziyad b. Meymun b. Mihran Ebu'l-Kâsım el-Ensârî en-Nisâburî'dir. Tercih edilen isimlendirme böyledir. Ancak el-Ensârî'nin biyografisini yazan bazıları buna muhalefet ederek isminin Selmân değil de Süleyman olduğunu belirtmişlerdir. Bunun sebebi bazı nüshalarda Süleyman isminin Selmân'dan daha çok yer almasından ve aynı şekilde ikisi arasındaki benzerlikten kaynaklanmaktadır. İsminin Selmân olduğunu pekiştiren hususlardan biri İbn Kâdî Şuhbe'nin (ö. 851/1448), el-Ensârî'nin biyografisini yazarken ismini harekelemek suretiyle kesin bir şekilde Selmân olduğunu vurgulayarak Süleyman olduğuna ihtimal vermemesidir. Aynı şekilde bir diğer ihtilaf da künyesi hakkındadır. Bazı yazma nüshalarda Ebu'l-Feth olarak belirtilir. Ancak bu künye oğlu Nasır b. Selmân el-Ensârî en-Nisâburî'nin künyesidir. Ebu'l-Kâsım nesep olarak Ensârî'dir. Doğup büyüdüğü yer Nisâbur'dur. el-Ensârî'nin biyografisini yazanların tümü bu konuda müttefiktirler. Ziriklî ise *el-A'lâm*'da bir ilavede bulunarak onun Nisâbur civarlarındaki Erğiyân beldesinden Erğiyânî olduğunu söyler. Ancak bu bilginin kaynağını belirtmemiştir.²⁴

Araştırma konusu edindiğimiz kelamcımız, âlimler arasında Ebu'l-Kâsım el-Ensârî olarak meşhur olmuştur. Ancak aynı isimle birçok âlim bilinmektedir. Bundan dolayı bazı âlimler ismine ilavede bulunarak Ebu'l Kasım el-Ensârî en-Nisâburî demiştir. Ebu'l-Kâsım en-Nisâburî diye bilinen bir âlim daha vardır. Ancak o, el-Ensârî diye nitelendirilmemiştir. Ebu'l-Kâsım el-Ensârî İmamu'l-Harameyn el-Cüveynî'ye öğrencilik yapması ile meşhur olmuştur. Bazen İmamu'l-Harameyn'nin öğrencisi, bazen de Ebü'l-Meâlî'nin öğrencisi diye de tanıtılmıştır. Ebu'l-Kâsım Şârihu'l-İrşâd olarak da

²³ Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s. 97.

²⁴ Mustafa Hüseyin Abdülhâdî, *el-Ğunye fi'l-Kelâm, (Neşredenin Girişi)*, Dâru's-Selâm li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Kahire-İskenderiyye 1431/2010, I, 38.

tanınır. Aynı şekilde en meşhur öğrencisi olan Şehristânî'ye hocalık yapmış olması ile de bilinir. Dolayısıyla ona Şeyhu's-Şehristânî de denmiştir.²⁵

Ebu'l-Kâsım'ın biyografisini yazarlardan hiçbiri onun doğum tarihini belirtmemiştir. Ancak bazı karineler yoluyla onun h. 430 ya da az sonrası doğmuş olabileceğini söyleyebiliriz.²⁶ Ebu'l-Kâsım'ın hayatının ilk dönemleri Nisâbûr'da geçti ve orada Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi âlimlerden ders aldı. O, daha sonra Hicaz'a, oradan da Bağdat ve Şam'a geçti. Şam'da bir müddet bulundu ve orada Ebu'l-Hasan b. Mekki'den dersler aldı. O, daha sonra tekrar Nisâbûr'a dönmüş ve burada Cüveynî'den usul ve fıkıh dersleri almıştır. Ebu'l-Kâsım, Nisâbûr'da çeşitli ilimlerle iştigal edip öğrenciler yetiştirmiş ve 512/1118 yılında burada vefat etmiştir.²⁷

B. İlmî Kişiliği

Ebu'l-Kâsım, döneminin önemli Şafii ve Eş'arî âlimlerinden biridir. Fakih, mütekellim, sûfi ve zâhid bir âlim olarak bilinir. Kuşeyrî ve Cüveynî gibi döneminin önemli âlimlerinin talebeliğinde bulunmuş, ayrıca birçok âlime hocalık yapmıştır. Onun ilmî bakımdan temayüz eden yönü fıkıh-kelam ilimlerindeki maharetinin yanı sıra sûfi ve zâhid yönünün de ön plana çıkmasıdır. Hatta tabakat kitapları ondan “sûfi fakih” ve “sûfi mütekellim” olarak söz etmektedir.²⁸

Sübkî, *Tabakât*'ında Ebu'l-Kâsım için şu ifadelerde bulunmuştur:

“O, *Şerhu'l İrşad*'ın ve *Kitabu'l-Ğunye*'nin yazarıdır. Nisâbur ehliendir. Zâhid, sûfi, fakih, müfessir ve usulî bir âlimdir. İmamı'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin öğrencisidir. Tasavvuf ve zühd yönüyle bilinmektedir. Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî ile beraber bulunmuş ondan ilim almıştır. O, daha sonra Hicaz'a oradan da Bağdat'a gitmiştir. Ebu'l-Kâsım, Şam'da bulunmuş sonrasında Nisâbur'a dönmüştür. Cüveynî'den usul dersleri almıştır. Hayatını Nisâbur medresesinin kütüphanesinde geçirmiştir.”²⁹

Ebu'l-Kâsım “imâmu'l-mütekellimîn” ve “seyfu'n-nazar” olarak tanınmaktadır. Zehebî, onu sûfi ve Şafii bir âlim olarak nitelemekte ve Cüveynî'nin öğrencisi olduğunu ve onun *İrşad* adlı eserinin şârihi olduğunu belirtmektedir. Yine onun çeşitli alanlarda

²⁵ Mustafa Hüseyin Abdülhâdî, *el-Ğunye (Neşredenin Girişi)*, s.39

²⁶ Mustafa Hüseyin Abdülhâdî, *el-Ğunye (Neşredenin Girişi)*, s.39.

²⁷ İbnü's-Sübkî, Tacüddin Abdülvehhab b. Ali eş-Şafii, *Tabakatu's-Şafiiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmut Muhammed et-Tanâhî- Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Kahire 1453, VII, 96; Mustafa Hüseyin Abdülhâdî, *el-Ğunye (Neşredenin Girişi)*, s.47-53; İlyas Çelebi, “Nisâbûrî, Selmân b. Nâsır”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2007, XXXIII, 141-142.

²⁸ Bkz. Çelebi, “Nisâbûrî”, XXXIII, 141.

²⁹ Sübkî, *Tabakât*, VII, 96.

eserlerinin olduğunu, zühd ve ibadet hayatına düşkün biri olarak bilindiğini söylemektedir.³⁰ Ebu'l-Kâsım'ın ilmî hayatına ilişkin bu özet bilgilerden sonra ilmî kişiliğini tanımak üzere hocaları, öğrencileri ve eserleri hakkında çalışmamızın sınırlarını aşmamak üzere bilgiler vermekle yetineceğiz.

1. Hocaları

Ebu'l-Kasım el-Ensârî hadis, fıkıh, kelam ve tasavvuf alanlarında döneminin birçok yetkin âlimine öğrencilik yapmıştır. O, hadis alanında Fazlullah el-Mihenî, Ebu'l-Hasan b. Mekkî, Kerime bnt. Ahmed el-Merveziyye ve Abdulgâfir el-Fârisî (ö. 529/1134-35) gibi âlimlerden dersler almış ve onlardan rivayette bulunmuştur.³¹

Tasavvuf sahasında ders aldığı ve önemli ölçüde etkilendiği isim döneminin önemli Şâfiî, Eş'arî ve sûfî âlimlerinden olan Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî (ö. 465/1072)'dir. Ebu'l-Kâsım, Hicaz'a gitmeden önce Kuşeyrî'yle beraber bulunmuş ondan kelam, fıkıh ve tasavvuf dersleri almıştır.³² Öyle anlaşılıyor ki Ebu'l-Kâsım'ın ilmî kişiliğini etkileyen en önemli isimlerden biri Kuşeyrî'dir. Zira Kuşeyrî, Şafii fıkıhı, Eş'arî kelamı ve tasavvufî yaklaşımı bir arada sentezleyen âlimlerden biridir. Ebu'l-Kâsım'ın da biyografisine bakıldığında kelam ve tasavvufu mezc eden bir yaklaşım içerisinde olduğu kabul edilmektedir.

Ebu'l-Kâsım el-Ensârî'nin hocalarının en meşhuru kuşkusuz Ebu'l-Meali el-Cüveynî'dir. Cüveynî'nin, talebesi el-Ensârî üzerinde büyük bir etkisi vardır. Cüveynî'nin Özellikle kelam sahasında Cüveynî'nin büyük etkisi olmuştur. O, hocasının *el-İrşâd* eserini şerh etmiş, hatta “Şârihu'l-İrşâd olarak da tanınmıştır.³³ Cüveynî'nin kelam eserleri özellikleri *el-İrşâd* ve *eş-Şâmil* ile Ebu'l-Kâsım'ın *el-Ğunye* eserleri arasındaki basit bir karşılaştırma, Cüveynî'nin öğrencisi üzerindeki büyük etkisini ortaya çıkaracaktır. Hatta sanki el-Ensârî, Cüveynî'nin yazdıklarını şerh ediyor zannı vehmedilir. el-Ensârî'nin *el-Ğunye* eserinde sadece ilahiyat bahsinde Cüveynî'den 154 açıklama nakletmesi bu hususta delil olarak yeterlidir.³⁴

³⁰ ez-Zehabî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmanî, Ebu Abdullah, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Darul hadis Kahire 2006, XIV, 315.

³¹ Mustafa Hüseyin Abdülhâdî, *el-Ğunye (Neşredenin Girişi)*, s.40; Çelebi, “Nîsâbü'rî”, XXXIII, 141.

³² Sübkî, *Tabakât*, VII, 96; Mustafa Hüseyin Abdülhâdî, *el-Ğunye (Neşredenin Girişi)*, s.41.

³³ Sübkî, *Tabakât*, VII, 96; Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XIV, 315.

³⁴ Mustafa Hüseyin Abdülhâdî, *el-Ğunye (Neşredenin Girişi)*, s.42.

2. Öğrencileri

Bir âlimin ilmî kişiliğini oluşturan önemli unsurlarından biri de yetiştirmiş olduğu talebelerdir. Yetiştirmiş olduğu talebeler, bu âlimin söz konusu ilimdeki maharetini göstermektedir. Ebu'l-Kâsım el-Ensârî de Ebu'l-Feth eş-Şehristânî (ö. 548/1153), Ebu'l-Kâsım er-Râzî, oğlu olan Ebu'l-Feth el-Ensârî en-Nîsâburî ve İbnü's-Sem'ânî gibi önemli âlimler yetiştirmiştir.³⁵

Kuşkusuz Ebu'l-Kâsım'ın özellikle kelim alanındaki yetkinliğinin göstergelerinden biri Gazzâlî sonrası kelamın önemli ismi Şehristânî'ye hocalık yapmış olmasıdır. Şehristânî, felsefî dönem kelamının kurucu isimlerinden biri olup önemli eserlere imza atmıştır. *el-Milel ve'n-Nihal*, *Nihâyetü'l-İkdâm*, *el-Musaraa* ve *Tarihü'l-Hukemâ* gibi eserleri onun kelamcılığının seviyesini gösterici mahiyettedir. Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*'da hocasına atıfta bulunur ve derin tartışmalı meselelerde ona müracaat ettiklerini ve onun bu konularda kendilerini yönlendirdiğini belirtir. Örneğin âlemin kıdemine dair filozofların görüşlerinin reddine dair meselede filozofların öncüllerinden biri hakkında övgüyle söz ettiği hocası *el-Ğunye* ve *Şerhu'l-İrşâd* sahibi Ebu'l-Kâsım'a müracaat ettiklerini ve onun bu konuda derinlemesine cevap verip konuştuğunu söyler. O, Ebu'l-Kâsım'ın Allah'ın fail oluşunun ispatı hakkında derinlikli cevaplar oluşturduğunu vurgular. Burada dikkat çekici hususlardan biri Şehristânî'nin hocasından naklettiği bilgilerde imkân ve hudus delilinin bir arada kullanıldığına ilişkin aktarımıdır.³⁶ Bu durum, Ebu'l-Kâsım'ın talebesi Şehristânî'yi kelam sistematığı açısından ne ölçüde etkilediğini göstermektedir.

3. Eserleri

Ebu'l-Kâsım'ın kelam başta olmak üzere fıkıh ve tefsir alanında eserler kaleme aldığı bilinmektedir. Onun eserlerini şöyle sıralayabiliriz:

- a. *Şerhu'l-Ğunye fi furu'iş-Şafi'iyye l'ibni Süreyc*: Günümüze ulaştığına dair bilgi bulunmamakla birlikte literatür kaynakları ona böyle bir eser nispet ederler. Bu kitabın Şafii mezhebine göre fûru eseri olduğu kabul edilir.
- b. *Kitabü't-Taharât fi'l-Fıkh*: Fıkıhın taharet bölümüne dair bir eserdir.
- c. *Kitabu'd-dahâyâ*: Kurban meseleleriyle ilgili bir fıkıh eseridir.

³⁵ Mustafa Hüseyin Abdülhâdî, *el-Ğunye (Neşredenin Girişi)*, s.43.

³⁶ Bkz. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, thk. Ferîd Ceyyûm, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire 2009, s. 34-35.

d. *Kitabu't-Tefsir*: Yine tefsir alanında kendisine böyle bir eser nispet edilmektedir.³⁷

e. *Şerhu'l-İrşâd*: Bu eser hocası Cüveynî'nin *el-İrşâd*'ına yazdığı şerh olup iki ciltten oluşmaktadır. İkinci cildin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Lâleli, nr. 2247). Bu nüsha, *el-İrşâd*'ın "Ef'âl-i ibâd" (el-Kavl fi halkı'l-a'mâl) bölümü ile başlamakta, "bâbü'l-iâde" bölümünde son bulmakta ve asıl kitabın yarısına yakın bir kısmını oluşturmaktadır. Ebu'l-Kâsım, ele aldığı konuları sadece Ehl-i sünnet açısından değil diğer mezhepler, felsefi akımlar ve dinler açısından da incelemekte, Hariciler, Mu'tezile, Müşebbihe ve Kerrâmiyye gibi ekollerin, ashâb-ı heyûlâ, tabâiiyye, müneccime gibi felsefi akımların, Hristiyanlık, Seneviyye, Mecûsîlik gibi dinlerin görüşlerine yer vermekte ve eleştirilerde bulunmaktadır.³⁸

f. *el-Ğunye fi'l-Kelam*: Bu eser, Ebu'l-Kâsım'ın kelâmın tüm konularını sistematik bir biçimde ele aldığı kitabıdır. Bilinen tek nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan (III. Ahmed, nr. 1916) ve otuz altı fasıldan (kavil) oluşan kitabın muhtevasını beş bölüm halinde incelemek mümkündür. Yirmi beş faslı içeren birinci bölümde bilgi konusundan başlamak üzere genelde Mâtürîdî'den itibaren klasik kelâm eserlerinde görülen bahisler işlenmiş, rü'yetullah ve kader konularına da burada yer verilmiştir. Dört fasılda nübüvvet, otuzuncu fasılda da sem'ıyyât meseleleri incelenmiştir. Ardından gelen dört fasılda ruh, va'd ve vaîd, sevap ve ikâb, esmâ ve ahkâm konuları ele alınmış, son iki fasılda imâmet meselesi anlatılmıştır. Ebu'l-Kâsım'ın bu eserinde, kelâm kitaplarında çok az görülen insan ve onunla ilgili meselelerle tövbe ve ruh gibi konulara yer vermesi, bazı konuları genişçe işlemesi (illetma'lül konusuna yirmi bir fasıl ayırmıştır) dikkati çekmektedir. Eserde atıfta bulunulan şahıslar arasında Ehl-i sünnet'e dair konularda İbn Küllâb el-Basrî, Ebü'l-Abbas el-Kalânîsî, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (Şeyhunâ), Ebü İshak el-İsferâyînî (Üstâz) ve Bâkılânî; Mu'tezile'ye dair konularda Nazzâm, Ebü'l-Kâsım el-Belhî (Kâ'bî), Ebü Ali el-Cübbâî ve Ebü Hâşim el-Cübbâî; dille ilgili konularda ise Sîbeveyhi göze çarpmaktadır.³⁹

³⁷ Bkz. Mustafa Hüseyin Abdülhâdî, *el-Ğunye (Neşredenin Girişi)*, s. 45-46.

³⁸ Çelebi, "Nisâbü'rî" XXXIII, 141- 142.

³⁹ Çelebi, "Nisâbü'rî", XXXIII, 141- 142.

BİRİNCİ BÖLÜM

BİLGİNİN TANIMI, İSPATI VE HAKİKATI

1.1. Bilginin Tanımı

Bilgi teorisi felsefenin olduğu gibi kelimelerin de temel konularından biridir. İslam'da bilgi ile imanın sıkı bir ilişkisi vardır. Kur'an bu konuda inanan kişinin bilgiden ayrılmaması gerektiğini açıkça bildirir. İslam kelimcileri gerek bağlı buldukları dinin gereği, gerekse bir takım felsefi düşüncelerin İslam âleminde yayılması sonucunda bilgi konusuna önemle eğilmişlerdir.⁴⁰

İnsan bilen bir varlık olarak diğer varlıklardan ayrılır. İnsanın temel niteliklerinden biri olan bilginin mahiyeti ve buna nasıl ulaşılabileceği âlimler tarafından tartışılmıştır. Zira âlem ile ilgili olan bütün öngörülerimiz ve burada yaptığımız fiillerin dayanağı olan irademiz hep bir bilgiye dayanmaktadır. Dolayısıyla bilgi, inanç ve amelin temel koşuludur. İslam kelimcilerinin hemen hemen tamamı işe, bilgi nazariyesi ortaya koymakla başlarlar. Öncelikle bilginin ne olduğunu daha sonra imkânını, geçerli olup olmadığını, kısımlarını ve bilginin elde edilme yollarını açıklarlar. Ne tür verilerin bilgi ismini almaya hak kazandığını; bilgi ile zan, şek, vb. terimler arasında bulunan farkları ortaya koymak suretiyle çizdikleri esaslar çerçevesinde âlemin yaratılmış olduğunu, kabul ettikleri bilgi nazariyesine uygun olarak ispattan yola çıkarak, yetkin sıfatları olan bir Muhdis'e ulaşmaya çalışırlar.⁴¹

Bu çerçevede bilgi teorisinin ilk meselelerinden biri bilginin tanımı olmuştur. Bilgi kavramının tanımı konusunda tartışan ve bu konuda görüşler geliştirenlerin başında kelim âlimleri gelir. Zira onların sistemlerinin temelini, bilgi edinmenin imkânı ve belirli vasıtalarla ulaşılan söz konusu bilginin geçerliliği teşkil etmektedir. Onlar inançlarını kendi tespit ettikleri bilgi yolları ile elde etmiş oldukları verilere dayanarak aklileştirmek gayesini takip ediyorlardı. Çünkü kelim âlimi, bir inancın savunucusu durumundadır. İnanıldığı esasları ispat ve müdafaa etmek için kullanacağı yöntemin

⁴⁰ Emrullah Yüksel, *Amidî'de Bilgi Teorisi*, İşaret Yayınları, İstanbul 1991, s. 44.

⁴¹ Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s. 19.

sağlamlığı birinci derece önem arz etmektedir. Bu açıdan bu kavramın bir kelamcı için ifade ettiği ehemmiyet apaçık ortadadır.⁴²

Kelam'da bilginin tanımı konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Herkes tarafından kabul edilen genel ve geçer bir bilgi tanımına ulaşmak mümkün olmamıştır. Bilginin hakikati ifade ettiği konusunda müttelik olan kelamcılar buna rağmen tanımında anlaşamamışlardır. Her mezhep bazen bir mezhebe mensup değişik âlimler farklı bilgi tanımları ortaya koymuşlardır. Konumuz olan Ebu'l-Kâsım'ın mezhebi durumundaki Eş'arî ekolünün epistemolojik düşüncesinde bilgi tanımlamaları önemli bir yer tutmaktadır. Zaten kelâmın başlangıç döneminde tanımların tarihindeki ilk aşama, IX. yüzyılın ilk yarısında büyük ölçüde tamamlanmış görünmektedir. Buna bağlı olarak Eş'arî kelamında ortaya konan çeşitli bilgi tanımlarına yer verilmiştir.⁴³

Kök anlamı itibariyle “bilmek” anlamına gelen ilim genellikle “bilgi” ve “bilim” karşılığında kullanılır. Klasik sözlüklerde “bir şeyi gerçek yönüyle kavramak, hakikatle örtüşen kesin inanç, bir nesnenin sûretinin zihinde oluşması, nesneyi olduğu hal üzere bilmek, nesnedeki kapalılığın ortadan kalkması, tümel ve tikellerin kavranmasını sağlayan bir nitelik” gibi farklı şekillerde tanımlanmıştır. “Bilgisizliğin karşıtı” biçiminde de tanımlanır. Aynı kökten türeyen âlim, allâm, allâme, ma'lum, ma'lumât, muallim, müteallim, muallim, kelimeleri bilgi anlamıyla ilişkili olarak kullanılmaktadır.⁴⁴ Bir başka tarife göre bilgi bir şeyin hakikatini ve mahiyetini kavrayıp idrak etmektir.⁴⁵

Bilgi kelimesi, Arapçada bazen “ilm”, bazen de “marifet” kelimesiyle ifade edilmektedir. Cahiliye çağında “ilim”, kişinin bir şey hakkında kendi tecrübesiyle kazandığı bilgiye denirdi. “İlmin” karşıtı olarak da sübjektif düşünmekten gelen, güvenilmeyen, tecrübeye dayanmayan anlamında “zan” kelimesi kullanılıyordu.⁴⁶

Felsefede bilgi, özne ve nesne arasında kurulan ilişkiden oluşur. Bu ilişki, ancak özne tarafından kurulabilir. Çünkü nesneye yönelen, onu algılayan, anlayan ve

⁴² Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s.24.

⁴³ Fethi Kerim Kazanç, “İlk Dönem Eş'ari Kelam Sisteminde Bilgi Sorunu”, *Uluslararası İmam Eş'ari ve Eş'arilik Sempozyumu*, ed. Cemalettin Erdemci-Fadıl Ayğın, Beyan Yayınları, İstanbul 2014, I, 181.

⁴⁴ İlhami Güler, “İlim”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, XXII,109.

⁴⁵ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, İSAM, İstanbul 2010, s. 149-150.

⁴⁶ Emrullah Yüksel, “Amidi ve Bazı Kelamcılarda Bilgi Teorisi”, *Kelamda Bilgi Problemi Sempozyumu*, Bursa 2003, s. 4.

açıklayan öznenin kendisidir. Bu bağ için, bilgi aktarı ve bu bilgi aktarını kuran da etkin öznedir. Nesne (bilinen), öznenin yöneldiği pasif konumdaki bir olgu, olay veya varlıktır. Etkin özne, bilinçli ve akıllı varlık olarak ya kendisinin dışındaki bir varlığı bilmek ya da kendisini bilgi nesnesi yaparak bilmek ister. Nesnelere yönelen özne, onlar üzerine düşünerek, bir zihinsel faaliyet gerçekleştirir. Bu faaliyet sonucu kavramlara ve kavramlardan hareket ederek önerme ve çıkarımlara varır. İşte, burada varılan netice bilgiyi meydana getirir.⁴⁷

Ehl-i sünnet kelamında ilim kelimesi bir yandan insanların elde etme imkânına sahip olduğu beşerî marifeti anlatırken öte yandan Allah'ın sahip olduğu mutlak bilgiyi de ifade edecek şekilde geniş bir anlamda kullanılmıştır. Bu açıdan ilim tanımlarında ortaya çıkmış olan Ehl-i Sünnet-Mu'tezile tartışmasının temelinde de bu kabulü görmek mümkündür.⁴⁸

Kelamda bilgi konusunda farklı tanımlamalar söz konusudur. Hatta mezhep ekollerinde bile bir görüş birliği söz konusu değildir. Eş'arî kelamıyla ilgili kaynaklarda bilgi problemini sistematik şekilde ilk ele alan Bâkılânî'dir. Bâkılânî, *et-Temhid* adlı eserinde bu konuyu incelemiştir.⁴⁹ Daha sonra gelen Cüveynî de *el-İrşâd* ve *eş-Şamil* eserlerinde sistemli bir şekilde bilgi problemini işlemiştir. Araştırmamızın merkezinde olan Ebu'l-Kâsım el-Ensârî bilgiyi tanımlamadan önce bilginin amacına değinmiştir. Ona göre bilginin amacı Allah Teâlâ'yı bilmektir.⁵⁰

Mutezile'nin bilginin tanımına yönelik atfedilen en yaygın tanımı “nefsin sükûnuyla beraber, bir şeye olduğu hal üzere inanmak” şeklindedir. Bununla birlikte Mutezile içerisinde farklı yaklaşımlar olduğu da bilinmektedir. Neseî'nin aktardığına göre Ebu'l-Kâsım el-Belhî diğer adıyla el-Ka'bî (ö. 319/931), bilgiyi “bir şeye olduğu hal üzere itikat etmek” şeklinde tanımlamıştır. Cübbâî (ö. 303/915) ise bilgiyi “bir şeye olduğu haliyle zorunlu veya istidlâlî yolla itikat etmek” olarak tarif etmiş; oğlu Ebu Haşim (ö. 321/933) ise, bilgiyi, “nefsin mutmain olmasıyla birlikte, bir şeye olduğu hal üzere itikat etme” şeklinde tanımlamıştır.⁵¹ Kâdî Abdülcebbar, bilgi ve marifet kavramı

⁴⁷ Çüçen, “Bilgi Kuramına Giriş”, s.4.

⁴⁸ Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s.21.

⁴⁹ Hüseyin Aydın, *Ebu'l Hasan el-Eş'ari'de Nazar ve İstidlal*, Fecr, Ankara 2010, s. 374.

⁵⁰ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 219.

⁵¹ Bkz. Ebu'l-Mu'in en-Neseî, *Tebziratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, (thk. Hüseyin Atay), DİB Yayınları, Ankara, 1993, I, 9–10.

arasında anlam fark görmez. Ona göre bu kavramların ikisi de nazar sonucu ortaya çıkan bir durum olup aynı anlama gelmektedir. Ona göre bilgi, ele aldığı konuda âlimin nefsinin mutmain olmasını sağlayan şeydir. Bilgi itikadın cinsi olmakla beraber itikat değildir. Bilgi nefsin sükûnunu sağlayıcı olarak itikattan ayrılır.⁵² Kâdî, *Şerhu Usuli'l-Hamse*'de bilgiyi “nefsin sükûnunu, kalbin rahatlmasını ve itminanını sağlayan şey” diye tanımlar.⁵³

Mutezilî âlimler, bilginin tanımı konusunda itikadı cins kabul edip cehalet, taklit ve bilgiyi bu cinsin altında yer alan türler olarak görmüşlerdir. Buna göre itikadın gerçekleşme şekline göre türler birbirinden ayrılmaktadır. Böylece kendilerine ait müstakil isimler almaktadırlar. Dolayısıyla itikad bir şeyi olduğu gibi taalluk edip kalbin sükûnunu oluşturuyorsa bu itikat bilgi olur. Bunların ikisinin de bulunmaması durumunda cehalet ortaya çıkar. Eğer itikad sadece bir şeyi olduğu gibi taalluk edip kalbin sükûnunu oluşturmuyorsa taklit adını alır.⁵⁴

Mâtüridî, bilgiyi “kendisinde bulunan kimseyi hakkında konuşulan şeyin (mezkûr) açık olmasını sağlayan sıfat” olarak tanımlar.⁵⁵

Bağdâdî'ye göre Eş'arî âlimler arasında da bilginin tanımı konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Buna göre Eş'arî âlimlerinden bazılarının görüşüne göre “Bilgi, canlının kendisiyle âlim olduğu bir sıfattır.” Bağdâdî, Eş'ari âlimlerin bu tanımında canlı ifadesinin kullanılmasının sebebinin, ölülerde ve cansızlarda ilmin bulunmasını mümkün gören es-Salihî ve Kerramiyye'nin görüşlerine karşı olmalarıdır. Eş'arî âlimlerden bazılarının göre ise “bilgi, canlı ve kâdir olanın fiilinin muhkem ve sağlam olmasını sağlayan bir sıfattır.” Bağdâdî'ye göre bu tanım Mu'tezile ve Kaderiyye'nin tevellüd görüşünü geçersiz kılmaktadır.⁵⁶

Eş'ari mezhebinin genel görüşüne göre “bilgi, malumun olduğu hal üzere bilinmesidir.” Başka bir tanımlamaya göre “malumun olduğu hal üzere açıklığa kavuşmasıdır.” İmam Eş'arî bilgiyi “kişinin âlim olmasını gerektiren şey” olarak

⁵² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. İbrâhîm Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, c. XII (en-Nazar ve'l-Ma'ârif), el-Mü'essesetü'l-Misriyyetü'l-Âmme li't-Te'lif ve't-Terceme ve't-Tibâ'a, Kahire ts., s.30.

⁵³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, çev. ve thk. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul 2013, s. 76-77

⁵⁴ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2011, s. 97.

⁵⁵ Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, I, 19.

⁵⁶ Bağdâdî, *Usuli'd-Din*, s. 30.

tanımlamıştır. Bazı Eş'arî âlimler de bilgiyi “kendisiyle vasıflanan kişinin doğru ve mükemmel fiiller meydana getirmesini sağlayan şey” olarak tanımlamışlardır.⁵⁷

İbn Füre'k'in (ö. 406/1015) bilgi tanımının şöyle olduğu nakledilmektedir: “Bilgi, hayat ve kudret sahibi kimsenin kendisiyle bir işi sağlam ve doğru yapmasını sağlayan bir sıfattır.” Ebu İshak el-İsferâyî'ye (ö. 418/1027) göre: “Bilgi, bir şeyin olduğu gibi açık ve anlaşılır (tebeyyün) hale gelmesidir.” Bakıllanî'ye göre bilginin tanımı: “Bilineni olduğu gibi tanımaktır (marifettir).”⁵⁸

Bağdâdî'nin tercih edip savunduğu iki tanımın olduğunu görmekteyiz:

1. “Bilgi, canlı kişinin kendisiyle âlim olduğu bir sıfattır.”

2. “Bilgi, hayat ve kudret sahibi kimsenin kendisiyle bir işi sağlam ve doğru yapmasını sağlayan bir sıfattır.”⁵⁹

Cüveynî, kendisinden önceki bilgi tanımlarına eleştiriler getirir, bunların eksik olduklarını ve doğru bir tanım olmadıklarını söylemiştir. O bunu şöyle açıklar: “Bilgi malumun olduğu hal üzere açıklığa kavuşmasıdır” şeklindeki tanım kabul edilemez. Zira tebeyyün, cehalet ve gafletten sıyrılıp malumun kavranmasını bildirir. Nitekim daha önce bilmediği bir şeyi bilir hale gelen kimse ‘o şimdi benim için vuzuha kavuşturmuştur’ der. Hâlbuki tanımlamadaki hedefimiz kadîm ve hâdis bilgiyi kapsayan bir ifadenin kullanılmasıdır.⁶⁰

Cüveynî, bilgiye ilişkin “mahallinde bulunan kişinin âlim olmasını gerektiren şey” şeklindeki tanımı da uygun görmemiştir. Çünkü tanımdaki amaç kastedilen şeyin açıklığa kavuşturulmasıdır. Hâlbuki o, bu tanımda bir genellemenin söz konusu olduğunu dile getirmiştir. O, bilginin “kendisiyle vasıflanan kişinin doğru ve mükemmel fiiller meydana getirmesini sağlayan şey” şeklinde tanımlanmasını da doğru bulmamıştır. Çünkü muhal olan şeyleri, kadîm ve bâkî varlıkları bilmek, kişinin doğru ve mükemmel fiil yapmasını sağlamaz. Bu tarif ancak bir tür bilgiyi kapsar.⁶¹

⁵⁷ Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd* (trc. Adnan Bülent Baloğlu v.dğr.), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2012, s. 32.

⁵⁸ Bkz. Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, s. 14; en-Nesefî, *Tabsirâtu'l-Edille*, I, 13-18.

⁵⁹ Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, s. 14.

⁶⁰ Cüveynî, *el-İrşad*, s. 32

⁶¹ Cüveynî, *el-İrşad*, s. 32.

Cürcânî (ö. 816/1413), *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta Cüveynî ve Gazzâlî'nin bilginin tanımı hakkındaki görüşlerine ilişkin şunları kaydeder:

“Bilginin tanımı hakkındaki ikinci görüş, Cüveynî ve Gazzâlî tarafından ileri sürülmüştür. Buna göre bilgi zorunlu değildir, nazarîdir fakat tanımlanması güçtür, belki ikinci bir delilden yardım alınabilir. Cüveynî ve Gazzâlî şöyle demiştir: Bilgiyi bilmenin yolu taksim ve örneklemedir. Taksim bilgiyi ona karışan inançlardan ayırtmamızdır. Sözelimi şöyle deriz: İnanç, ya kesindir ya da kesin değildir; kesin inanç, ya gerçekle örtüşür ya da örtüşmez; gerçekle örtüşen inanç, ya sürekli ya da sürekli değildir. Böylece söz konusu taksimin sonunda kesin, gerçekle örtüşen ve sürekli bir inanç çıkmaktadır ki bu, kesinlik anlamındaki bilgidir. Bu bilgi “kesinlik”le zandan, “örtüşme” ile mürekkep cehaletten ve “kuşkuyla ortadan kalkmayan süreklilikle” de kesin ve isabetli taklitten ayrılmaktadır.”⁶²

Ebu'l-Kâsım, bilginin çeşitli şekillerde tanımlanabileceğini belirtir. Buna göre “kendisiyle bilinen şey” veya “kendisiyle âlimin âlim olduğu şey” veya “hakikatlerin apaçık ortaya çıkışı” veya “bilinenin bilinmesi” yahut “bilinenin tebeyyün etmesi” gibi tanımlamalar yapılabilir.⁶³

Ebu'l-Kâsım, eserinde bilginin tanımına ilişkin öncelikle kendisinden önce yapılmış tanımlamaları aktararak değerlendirir. O, mezhep imamlarından bilgiyi “inanmanın bir şeye olduğu hal üzere itikat etmesi” şeklinde tanımlayanların olduğunu belirtir. Buna göre eğer itikat, itikat edilen şeye tereddütsüz ve olduğu hal üzere taalluk ederse bu bilgidir. Ebu'l-Kâsım, bu tanımı benimseyen kimselerin, mukallidin bilgisini hakikat anlamıyla bilgi sayan kimseler olduğunu belirtir.⁶⁴

Ebu'l-Kâsım, Mutezile'nin, “kişinin bir şeye kalbinin sükûnu ile birlikte olduğu hal üzere inanmasıdır” şeklindeki tanımını da nakleder.⁶⁵ O, mütekaddimun dönemi Mu'tezile mezhebine göre bilginin bir itikat olduğunu vurgular. Fakat onlar mukallidin itikadını ilim olarak kabul etmemişlerdir. Daha sonra Mu'tezile tanımında bir değişiklik gitmiştir. Onlara göre bilgi bir şeye nefsin sükûnu ile birlikte olduğu hal üzere itikat etmektir. Bu görüş müteahhirûn mutezile mezhebinin görüşüdür.⁶⁶

Ebu'l-Kâsım, Mutezile'nin bilginin tanımına ilişkin görüşlerine eleştiriler yöneltir. O, öncelikle nefsin sükûn bulması hususunu eleştirir. Der ki: “Siz rüyetullahı

⁶² Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (çev. Ömer Türker), Kırk Gece Yayınları, İstanbul 2011, s. 61.

⁶³ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 221-222.

⁶⁴ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 222.

⁶⁵ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 222-223.

⁶⁶ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 222-223.

inkâr ediyor, sıfatları nefyediyorsunuz. Nefsiniz bu konuda mutmain olmuştur. Hasımlarınız ise rüyetullaha ve sıfatların var olduğuna inanıyor. Onların da kendi görüşleri hususunda nefisleri sükûn halindedir. Bu durumda bu iki itikattan hangisi bilgidir?”⁶⁷

Ebu'l-Kâsım'ın Mutezile'ye yönelik diğer eleştirisi bilginin itikat olarak tanımlanmasına yöneliktir. Eş'arilere göre ilim bir itikat çeşidi değildir. Aksine ondan farklı bir şeydir. Bir şeye inanan bir kimse, daha sonra kendisi için bir delil ortaya çıktığında taklide dayalı itikadıyla delile dayalı itikadı arasındaki ayrımı fark eder. Bu durum tıpkı kişinin görmeden bilmesi ile görerek bilmesi arasındaki fark gibidir.⁶⁸

İtikat, iftial babından gelir. İtikat bağlanmak demektir. Ebu'l-Kâsım el-Ensârî'ye göre mukallid işittiği şeye kesinlik olmaksızın kalbini bağlamaktadır. Ama bunu delille bildiğinde kalbi ferahlar, düğümü çözülür ve o şeyi kesin olarak bilir. Ona göre bilgi başkasını taklit etmeden bilmek demektir.⁶⁹

Yine Ebu'l-Kâsım el-Ensârî'ye göre bilgi eğer itikat olsaydı bilgiye itikat etmekle bilgisizliğe itikat etmenin eşit olması hükmü gerekirdi. Örneğin: Bir kişi eğer Zeyd'in evde olduğuna inanırsa ve o orada değilse bu bilgisizlik olur. Zeyd eve girer fakat söz konusu kişi bu durumun farkında olmazsa; buna karşın ilk itikadına devam ederse itikadı bilgi olmuş olur. Bu durum ise geçersizdir. Yani itikadı aynı olmakla birlikte vakaya mutabakatı açısından bilgiyle bilgisizliğin aynı konumda olmasını gerektirmektedir. Bunun yanı sıra Ebu'l-Kâsım'a göre eğer bilgi, itikat olsaydı o zaman bilen inanan olurdu. Hâlbuki Allah Teâlâ'nın âlim olarak nitelendiği, ama inanan olarak isimlendirilemeyeceği hususunda ittifak edilmiştir. Dolayısıyla itikat, bilgi kabilinden olmadığı ortaya çıkmaktadır.⁷⁰

Ebu'l-Kâsım el-Ensârî'nin Mutezile'nin bilgi tanımında yer alan nefsin sükûnu şartının da yeterli olmadığını belirtir. Ona göre bu şart, bilginin itikat olarak tanımlanmasındaki kusurları ortadan kaldırmaz. O, nefsin sükûnu sebebiyle itikadın bilgi kabul edilmesi durumunda mukallidin de âlim kabul edilmesi gerektiğini çünkü

⁶⁷ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s.223.

⁶⁸ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 223.

⁶⁹ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 224.

⁷⁰ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 224.

onun kalbinin de söz konusu itikadında mutmain olduğunu söyler. Hatta böyle bir kimseyi parça parça etseler de o itikadı terk etmez.⁷¹

Ebu'l-Kâsım el- Ensârî'ye göre delil ortaya çıktığında söz konusu kişinin itikadı bilgi haline dönüşür. Onda kesin bilgi ortaya çıkar. Böylelikle itikat olmaktan çıkar. Mutezile'nin, bilginin tanımını “şey” ifadesiyle sınırlandırmalarını (bir şeyi itikat etmek) Ebu'l-Kâsım el-Ensârî şöyle eleştirir: “Bunun bir neticesi yoktur. Çünkü ma'dum bilinebilir olduğu halde bir “şey” değildir.” Böylelikle o, aynı zamanda Mutezilenin “ma'dum bir şeydir” teorisine karşı da bir itirazda bulunmuş olmaktadır.⁷²

1.2. Bilginin İspatı ve Hakikati

Bilginin imkânı problemi, düşünce tarihi boyunca tartışılan meselelerden biri olmuştur. Bilginin mümkün olup olmadığı konusunda düşünce tarihinde iki farklı yaklaşımın olduğunu görmekteyiz. Az sayıdaki bazı düşünürler insanın bir şeyi bilebilmesinin mümkün olmadığını kabul ederken, düşünürlerin çoğu insandan bağımsız bir bilginin var olduğunu ve insan tarafından bunun bilinebileceğini dile getirmişlerdir.

Felsefe tarihine bakıldığında bilginin imkânsız oluşu düşüncesinin, sofist grubun bir üyesi olan Gorgias (ö. M.Ö. 380) ve taraftarlarına işaret ettiği görülmektedir. Nitekim Gorgias bilginin kesinlikle elde edilemeyeceğini iddia etmiştir. O, “Bir şey yoktur. Bir şey olsaydı da bilemezdik. Bilseydik de başkalarına aktaramazdık” önermeleri ile bu iddiasını kanıtlamaya çalışmıştır.⁷³ Gorgias, Protagoras'ın “vardığı her sanı doğrudur, dolayısıyla herkes için doğru kesin bilgiden bahsedemeyiz” şeklindeki tezini daha da ileri götürmüş ve her sanının yanlış olduğunu hiçbir şekilde bilgi elde edemeyeceğimizi savunmuştur. Böylece nihilizmin savunuculuğunu yapmıştır.⁷⁴ Şüpheciler (septikler), bilginin bilinip bilinmeyeceğinin tespit edilemeyeceğini iddia etmiştir. Bu grup, sofistlerin içinde yer almasa da onlardan sonra gelen sistemli şüpheciliğin kurucuları olarak isimlendirilen Pyrrhon (ö. M.Ö. 272) ve arkadaşları olmalıdır. Zira Pyrrhon'a göre her iddia için birbirinin karşıtı olan ve eşit güce sahip iki

⁷¹ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 224.

⁷² Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 225.

⁷³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2008, s. 40.

⁷⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 1415-1416.

delil ileri sürülebilir; bu sebeple hiçbir şey için belirli bir hükümde bulunamayız; dolayısıyla esas olan her türlü yargıdan uzak durmaktır.⁷⁵

Yunan filozofları bilgi yetilerini yaklaşık iki yüzyıl ciddi bir şekilde kullanıp, sorguladıktan sonra sofistlerle birlikte M.Ö.V. yüzyılda ilk kez ciddi ve sistemli bir şekilde şüphe ve eleştiri konusu yapmıştır. Onlar insanın, eşyayı kendisinde olduğu gibi bilinip bilinemeyeceğini kendilerine sormuştur. Bu soruyu olumlu cevaplandıranlar felsefe tarihinde genellikle “dogmatik filozoflar” olarak isimlendirilir. Bu tür bir görüşü savunan felsefe akımına dogmatizm adı verilir. Bu soruya olumsuz cevap verenler ise felsefe tarihinde genellikle “şüpheciler” veya “septikler” olarak isimlendirilir. Bu tür bir görüşü savunan felsefe akımına da septisizm adı verilir.⁷⁶

Kelamda varlığın bir gerçekliğinin bulunduğu ve varlığa dair bilginin kesinlikle elde edilebileceği kabul edilir. Kelama göre insanda meydana gelen bilgi ile dışarıdaki varlığın hakikati birbirine uygundur. Yaşamak için hareket etmek zorunda olduğumuza göre hareket ve fiillerimiz arasında daha iyi olanı tercih edip bir neticeye varmak zorundayız. Bu da eşyanın üzerimizde yaptığı etki neticesinde elde ettiğimiz bilgi ile mümkündür. Dinî meselelerde Allah’ın varlığı ve ahiret gibi konuların tasdiki hep bu eşya bilgisinin kesin olduğuna inanmakla gerçekleşir. Biz Allah’ı bir takım vasıtalar aracılığıyla bildiğimize göre bu dolaylı bilgiyi bize veren yaşadığımız bu âlemdir. Allah’ın bir eseri olan kâinat üzerinde akıl yürüterek Yaratıcının varlığı tasdik edilir. Allah’ın varlığını bilmemiz bu âlem aracılığıyla gerçekleşmektedir. Şayet varlık hakkında bilgi elde etme imkânımız olmasaydı Allah’ın varlığıyla ilgili bilgimiz de mümkün olmazdı.⁷⁷

Genellikle eşyanın hakikati meselesi, bilgi konusu ile birlikte ele alınmaktadır. Varlık ancak bir hakikate sahip olunca bilginin konusu olabilmektedir. Çünkü insanlar ancak mevcut olanların bilgisine sahiptir. Kelamda varlığın hakikati ve bu hakikatin bilenebilirliği kesin bir şekilde kabul edilir. Varlığın insan zihnine gelen bilgi ile dış dünyadaki hakikati birbirine uygundur.⁷⁸

⁷⁵ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 86.

⁷⁶ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 28.

⁷⁷ Yüksel, *Amidi’de bilgi teorisi*, s. 32.

⁷⁸ Yeşilyurt, “Bilgi Kuramı”, s. 31.

Eşya hakkında insanın bilgileri gerçektir. Mademki âlem Allah tarafından insanlara bir yol gösterici olarak yaratılmıştır; bu durumda onunla ilgili bilginin mümkün ve gerçek olması gerekir. Çünkü hem varlığı hem de idraki yaratan Allah, bu ikisi arasındaki münasebeti ve uygunluğu da var etmiştir. Âlem, insanın bilgi yolları vasıtası ile idrak edilebilecek durumdadır.⁷⁹

Varlığın gerçekliğinden ilk şüphe eden düşünürler sofistlerdir. M.Ö. V. yüzyılda Atina'da ortaya çıkmış olan sofistlere göre varlık yoktur. Olsaydı da onun hakkında bilgi sahibi olmamız imkânsızdır. Çünkü insanın bütün kabiliyetleri böyle bir şeyi idrak etmekte yetersiz kalır. Olsa olsa onun zanları vardır. Bundan dolayı da ne varlıktan ne de bu varlık hakkında bilgiden bahsedebiliriz. Onlara göre insanların zanlarının yanlışlığı olmaz, bu durumda insan sayısı kadar doğru vardır.⁸⁰

Kelam âlimleri sofistlere ve septiklere sert ve kararlı bir şekilde karşı çıkmışlardır. Zira kelamcılar âlem ve kâinatın hakiki ve reel bir varlığa sahip olduğunu, bu dünyanın tamamını doğru bir şekilde bilmek ve kavramak mümkün olmasa bile, dünyadaki eşyalardan bazıları hakkında doğru, sağlam, gerçek, değişmez ve kesin bilgi sahibi olmanın mümkün olduğuna inanırlar. Gerçek dünyadan ve onunla ilgili birtakım kesin bilgilerden hareketle âlemin yaratıcısına ulaşmaya çalışırlar. Bu âlemin şüphesiz yaratıcısı olan Allah'a ulaşırlar. Eğer bu gerçekliği kabul etmeseler veya şüphe etselerdi Allah'ın varlığını akli delillerle ispat etmek imkânsız olurdu.⁸¹

Sofistlerin bir kısmına göre bilgi izafidir. Sofistlerin iddialarının temelinde bilgi kaynaklarının güvenilmezliği ve yanıltıcı olduğu fikri yatmaktadır. İşte Kelam âlimleri de bilgi yollarının genel ve geçer bilgi gerektirdiği tezini savunmuşlardır. Aslında bunu yapmak o kadar da zor bir değildir. Çünkü bütün bilgi yolları, nihayetinde sofistlere göre duyulara dayandırılmaktadır. Duyuların gerçek bir bilgi kaynağı olduğu ise zorunlu olarak bilinir. Örneğin duyuların bilgi vasıtası olduğunu red edenlere yapılan dayak ve bir uzun kesilmesi gibi şeyler onların bu bilgilerin zorunlu bilgiler olduğunu fark etmelerine yetecektir.⁸²

⁷⁹ Tefâtânî, *Şerhu'l-Akaid*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 1999, s. 101.

⁸⁰ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 29.

⁸¹ Tefâtânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 104.

⁸² Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s. 134.

Eş'arî'ye göre duyularımızın Allah tarafından eşyaya uygun bir şekilde yaratılması sebebiyle kesin bilgi sağlaması mümkündür. Beş duyunun ve aklın aynı anda insan tarafından edinildiği bilgi, kesin bilgiden mahrum bırakılmış olamaz. Bu nedenle duyu ve aklın birlikte kesin bilgi sağladığı kabul edilir. Duyu, akıl ve vahiy birbirini tamamlar ve dengeler.⁸³

Eş'ariye göre eşyanın hakikati bir sır değildir. Âlem; sahte, hayalî ve idrake kapalı değildir. Eşyalar hakkında tecrübelerimiz ve akılla elde ettiğimiz bilgiler güvenilirdir. Fakat bunun için doğru bir tecrübe ve sahih bir nazar yapılması gerekir.⁸⁴

Cüveynî bilgi elde etmenin imkânına dair tutumunu “Akıl sahibi, düşünen hiç kimse bilginin aslını inkâr etmez”⁸⁵ cümlesiyle özlü bir şekilde ve açıkça ifade etmiştir. Buradan anlaşıldığı üzere ona göre, bir insan mantıklı bir şekilde düşündüğünde herkes için doğru olan ve çeşitli yollarla elde edilmesi mümkün bulunan bilgilerin varlığını idrak edecektir. Bunu fark edemeyenler ise aslında aklını düzgün kullanmayanlar, yani düşünmeyi doğru bir şekilde gerçekleştirmeyenlerdir. Bununla birlikte yine de bazı âlimler onlara cevap vermişler ve çelişki içinde olduklarını göstermeye çalışmışlardır. Kelâm âlimleri tarafından Sofistlere cevap verme konusunda en çok kullanılan yöntem, bu kimselerin kabul ettikleri yargılardan yola çıkarak onları ilzam etmedir. Sonuç itibariyle bu kimseler bilgileri inkâr etmişler, ancak bununla birlikte bilgilerin yokluğunu bildiklerini iddia etmişlerdir. Cüveynî bu grupları eleştirme gereği duymamakla birlikte gerek mütekaddimûn gerekse müteahhirûn döneminde farklı ekollere mensup kelâm âlimlerinin onlara yönelik bazı tenkitler yaptıklarını belirtmek gerekir. İmam Mâtürîdî, bilgiyi inkâr etme durumunda olmayı hayvanların bile istemeyeceğini ifade etmiş ve duyu algılarının değişken olmasını öne sürerek duyularla bilgi elde edilebileceğini inkâr edenlere karşı fiziksel acı çektirme yoluna gidilmesi gerektiğini söylemiştir. Zira bu kimseler acı çekmeye dayanamayıp sonunda gerçeği itiraf edeceklerdir.⁸⁶

Gazzâlî, süje olan bilen kimseyi, ilk etapta farklı manalar ifade ediyor gibi anlaşılan; fakat hemen hemen aynı anlama gelen akıl, ruh, nefis, kalp gibi çeşitli kavramlarla ifade etmektedir. Ona göre renklerin sûret ve şekillerine nispetle ayna ne ise, bilginin

⁸³ Aydın, *Ebu'l-Hasen el-Eş'ari'de Nazar ve İstidlal*, s. 463

⁸⁴ Aydın, *Ebu'l-Hasen el-Eş'ari'de Nazar ve İstidlal*, s.503

⁸⁵ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 13.

⁸⁶ Ebû Mansur Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, (çev. Bekir Topaloğlu), İSAM Yayınları, Ankara 2002, s. 193.

hakikatine nispetle de kalp ayındır. Ona göre rengin sûreti aynaya yansıyor aynada görüldüğü gibi, her bilinenin bir hakikati; her hakikatin de bir sûreti vardır. İşte bu sûret kalbin aynasına yerleşir ve orada açığa çıkar. Burada, “kalp”, “eşyanın hakikati” ve bu “hakikatin kalpte ortaya çıkması” gibi üç ayrı unsur vardır. Bilen (süje), eşyanın hakikatinin kendisidir; bilgi de eşyanın hakikatinin kalp aynasında tezahürü, kendisini göstermesidir.⁸⁷

Ebu'l-Kâsım el-Ensârî'ye göre bilginin ispatı eşyanın hakikatine ve özelliklerine dayanır. O, bilginin ispatı için eşyanın hakikatini bilmemiz gerektiğini söyler daha sonra ona dair bilgiyi bilebileceğimizi vurgular. Ona göre kâinatta ne kadar cins ve tür varsa hepsinin bir hakikati vardır. Kim eşyayı hakikatiyle bilir, ona vâkıf olursa ve itikat ederse onu bilmiş olur. Bir şeye olduğu halden başka şekilde itikat ederse söz konusu şeyi bilmemiş olur. Cehalet ilimden bu yön itibarıyla ayrılmaktadır. Buna göre ilim malumata tabi olup ondan önce gelmemektedir.⁸⁸

Ebu'l-Kâsım bilginin hakikati konusunda da sofistleri eleştirmiş ve bu konuda şunları söylemiştir:

“Bilgiyi inkâr eden sofistler, bundan dolayı eşyanın hakikatini de reddettiler. Herhangi bir bilgi ve hakikatin mevcut olmadığını söylediler. Onlar akıl yürütme ve nazar ehli değillerdir. Onlara karşı şu delil getirilir: Akıl yürütmenin kaynağı bedihî bilgilerdir. Kim bunları inkar ederse onlarla tartışma yapılmaz. Ya onlara şefkat gösterilerek bazı örnekler verilir ya da zorla bu görüşlerden uzaklaştırılır.”⁸⁹

Bağdadî'ye göre sofistler üç fikraya ayrılır. Birincisi hiçbir şeyin hakikatine ve varlığına inanmayan ve bunların bilinmeyeceğini söyleyen inatçılardır. Bunlara karşı yapılması gereken, dövülerek, cezalandırılarak ve malları ellerinden alınarak onlara muamele edilmesidir. Dövülmenin acısından ve mallarının alınmasından şikâyetçi olurlarsa onlara denir ki: “Sizin ve mallarınızın gerçeği yoksa niçin acıdan dolayı şikâyetçi oluyorsunuz? Bu kırgınlık niye? Gerçeği olmayan şeyi niye istiyorsunuz?” Ayrıca onlara denir ki: “Gerçeklerin yok sayılmasının bir gerçekliği var mı?” “Evet” derlerse bazı hakikatleri ortaya koymuş olurlar. “Hayır” derlerse onlara denir ki: “Hakikatleri yok saymanın bir hakikati yoksa yok sayılması niçin doğru oluyor? Hâlbuki hakikatlerin ispatı gerçekleşmiştir. Ve onlara denir ki: “Onun bilgi olmadığını biliyor musunuz?” “Evet” derlerse ilmi, âlimi ve malumu ispat etmiş olurlar. “Onun

⁸⁷ Hüsamettin Erdem, “Gazzâlî’de Bilgi Meselesi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 13 (3-4), 2000, s. 293.

⁸⁸ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 221.

⁸⁹ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 221.

bilgi olmadığını bilmiyoruz.” derlerse onlara denir ki: “Onun bilgi olmadığını bilmediğiniz halde, bilginin olmadığına nasıl hüküm verdiniz?” İkinci fırka bir şeyin hakikat olup olmadığını bilmediklerini söyleyen ve şüphede olduklarını iddia edenlerdir. Bunlar kendi varlıklarından şüphe ederlerse birinci fırkaya katılırlar. Eğer kendi varlıklarını kabul edelerse bir şeyin gerçekliğini kabul etmiş olurlar. Üçüncü fırka bir şeyin hakikatini ve varlığını insanın inanışına bağlayan kesimdir. İnsan nasıl inanıyorsa hakikat öyledir. Çünkü bir şeyin varlığı insan zihnine bağlıdır.⁹⁰

Müteahhirûn dönemi kelamcılarında Tefâtânî de, sofistleri üç kısma ayırmıştır. Bunlar; İnâdiyye, İndiyye ve Laedriyye’dir. İnadiye, eşyanın hakikatini inkâr eden, bilginin birtakım batıl hayal ve vehimlerden ibaret olduğunu iddia edenlerdir. İndiye eşyanın hakikatini reddeden ve bunun bir inanca tabi olduğunu iddia edenlerdir. Bunlar, insan neye inanıyorsa o şeyin o olduğunu söylerler. Onlara göre insan her şeyin ölçüsüdür. Laedriye ise eşya hakkındaki ilmin var olup olmadığını inkâr eder, şüphe içerisinde olduğunu ve şüphe ettiklerini söylerler.⁹¹

Kelamcılar şüphecilere karşı cevap olmak üzere fizik kanunlarından da hareket etmeyi önermektedirler. Hiç bir şeyin varlığını kabul etmeyen şüphecilere maddi ve fiziki cezanın verilmesini bir çıkış noktası olarak görürler. Aklını kullanamayan veya her türlü akli delile karşı çıkan, zihinle ilgili bir bilgiyi, anlam ve kavramı kabul etmeyen kimseye fiziki ve maddi acı çekeği şekilde canlarının acıtılmaları ve dövülmeleri son çaredir. Eğer, vücutlarına iletilen bu acıdan şikâyet ederlerse ve acı duyduklarını ifade ederlerse bırakılırlar. Çünkü acının varlığını duyumsamış ve kabul etmişlerdir. Bunu uygulamaktan amaç, acı ve elem ile acısızlık ve elemsizliğin arasında fark olduğunu anlamalarını sağlamaktır. Böylece insanın acının var olduğunu ve rahatlığın bulunduğunu, bunların birer olay ve gerçekliği olan durumlar olduğunu kabul etmiş olurlar. Bu suretle var olan bir şeyin gerçekliği ve onun bölmenin imkânı tespit edilmiş olur.⁹²

Ebu'l-Kâsım’a göre bilginin zıtları vardır; bunlardan birincisi o konuda bilgi sahibi olmamaktır. İkincisi cehalet, üçüncüsü taklittir. Çünkü cahil ve taklit eden kimse

⁹⁰ Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, s.32-33.

⁹¹ Tefâtânî, *Şerhu'l-Akaid*, s.103.

⁹² Hüseyin Atay, “Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (29) 1987, s. 37.

kendisinin bildiğini iddia eder. Bunun dışında uyku ve gaflet de bilginin zıddıdır. Cüveynî'ye göre de bilginin kendine has zıtları vardır. Bunlar bilgisizlik, şüphe ve zandır. Bilgisizlik; inanan kişinin gerçek bilginin zıddına inanmasıdır. Şüphe iki şey arasında birini tercih etmeksizin tereddüt etmektir. Zan ise şüphe gibidir fakat bunda birini tercih etmek vardır.⁹³

Ebu'l Kasım'a göre neticede bilgi, bilen kimse için bir şeref ve övgü sıfatıdır. Onun türünde bir yergi manasına yer yoktur. Çünkü bilginin varlığı, hangi şekilde olursa olsun, kendisinde bulunan kişide bilginin zıddını ifade eden niteliklerden uzaklaştırır. Yani bilgi, kimde bulunuyorsa sahibine bilginin zıddı manaları ortadan kaldırır. Zira varlığıyla noksanlığın ortadan kalktığı şey ve yerine bir eksiklik de koymuyorsa bir yetkinlik ve şeref niteliği olur. Bilgi, bilgi sahibi için bir şeref niteliği olduğuna göre bilginin şerefi bilinenin şerefinden kaynaklanmaktadır. Yani bilinen şey şerefli ise bilginin kendisi de şerefli hale geliyor. Dolayısıyla eğer bilinen şey şerefli ise o ilmin kendisi de daha faziletli olmaktadır. Şu durumda Allah Teâlâ'yı bilmekten daha yüce bir bilinen olmadığına göre Allah Teâlâ'yı ve sıfatlarını bilmekten daha faziletli bir ilim de yoktur.⁹⁴

⁹³ Cüveynî, *el-İrşad*, s. 34.

⁹⁴ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 225.

İKİNCİ BÖLÜM

BİLGİ ÇEŞİTLERİ VE BİLGİNİN KAYNAKLARI

2.1. Bilgi Çeşitleri

Eş'arî kelamcılar bilginin tasnifinde öncelikle hâdis-kadîm ayrımına giderler. Kadîm bilgi Allah'ın bilgisidir. Hâdis bilgi ise kadîm bilginin dışındaki bilgilerdir. İnsana ait bilgiler bu kapsama girer. Hâdis bilgiyi de ikiye ayırmışlardır. Hâdis bilgi, zorunlu bilgi ve istidlali/kesbî bilgilerden oluşur. İstidlali veya kesbi bilgi, doğrudan katiyeti gerekmeyen ve insanın kendi akıl yürütmesi sonucunda doğruluk ya da yanlışlığı ortaya çıkan bir bilgidir. Zorunlu bilgi, insanın duyularının doğrudan bildirdiği veya aklın ilk anda ve ani olarak idrak ettiği, içinde hiç şüphe ve ihtimal barındırmayan bilgilerdir.⁹⁵ Ebu'l-Kâsım'ın bilgi sisteminde de, tıpkı Ehl-i Sünnet âlimlerinin genelinin benimsemiş olduğu tasnif, kadîm ve hâdis bilgi, hâdis bilginin de zorunlu ve istidlâlî şeklinde ayrılmasıdır. Bu nedenle ilk önce bilginin mahiyeti açısından yapılan taksimi, ardından kadîm ve hâdis bilgiyi, daha sonra da hâdis bilginin kısımlarını incelemeyi uygun gördük.

Mutezile mezhebine göre böyle bir ayrım söz konusu değildir. Mutezile ile Ehl-i Sünnet arasında Allah'ın sıfatları konusundaki fikir ayrılıkları, muhtemelen bilgi türlerinin tasnifi konusunda da etkili olmuştur. Ehl-i Sünnet kelamcıları bilginin, öncelikle hâdis ve kadîm olarak ikiye ayrılmasında tam bir fikir birliğine sahiptirler. Onlar genel olarak kadîm kabul ettikleri Allah'ın bilgisini, insanın hâdis bilgisinden ayrı bir kategori olarak vurgulamaktadırlar. Mutezile ise bilgiye ilişkin kadîm ve hâdis olmak üzere tasnife gitmemiştir. Çünkü "Allah'ın bilgisi" sözü, Mutezilî düşünceye göre O'nun zâtından ayrı bir sıfatın varlığını ifade etmektedir. Bu sebeple onlar, Allah hakkında "ilim" sıfatını kullanmaktan kaçınmışlar, bunun yerine Allah'ın ezeli olarak âlim olduğunu söylemişlerdir. Allah'ın ebedî âlim oluşunun delili ise, O'nun bu sıfatı zâtından dolayı hak etmiş olmasıdır. Zât sıfatlardan biri ile muttasıf olanın, bu sıfattan herhangi bir şekilde ayrılması mümkün değildir. Bu konuyu bir de Mutezile'nin kabul ettiği Allah'ın sıfatları ile ilgili nazariye açısından değerlendirmek gerekmektedir. Kâdî

⁹⁵ Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s. 114-120.

Abdülcebbar, insan bilgisini nazârî bilgilerin karşısına zorunlu ve müşahedeye dayalı bilgileri koyar. O, zorunlu bilgileri de bedihî ve müdreki bilgi şeklinde iki kısımda inceler.⁹⁶

Ebu'l-Kâsım el-Ensârî de Eş'arî gelenekte olduğu gibi bilgiyi öncelikle kadîm ve hâdis bilgi diye ikiye ayırmıştır. Daha sonra hadis bilgiyi kesbî ve zorunlu bilgi diye ikiye ayırmıştır. Zorunlu bilgiyi de kendi içinde sebep ve kaynak olmaksızın elde edilen bilgi (bedihi bilgi) ile sebep ve kaynak neticesinde doğan bilgi diye ikiye ayırmıştır.⁹⁷

2.1.1. Kadîm Bilgi

Eş'arî gelenekte tümünde olduğu gibi Ebu'l-Kâsım'a göre kadîm bilgi, Allah'ın sıfatlarından biri olup zorunlu, istidlâlî olmayan ve sonsuz bilinenleri kuşatan bir ilimdir. Kadîm bilgi, Allah Teâlâ'nın ilim sıfatıdır. Hâdis bilgi ise kendi içinde ikiye ayrılır. Zorunlu bilgi ve kesbi bilgi diye ikiye ayrılır. Kesbi bilgi sonradan kazanılan bilgidir. Zorunlu bilgi ise insanın kendisinde mevcut olan bilgidir.⁹⁸

Cüveynî'ye göre kadîm bilgi, Allah'ın zâtı ile kaim, sonsuz sayıda bilinenle ilintili ve Allah hakkında zorunlu ya da kesbî olmaktan münezzehe olan ihata hükmünü gerektiren bir sıfattır.⁹⁹

Bağdâdî'ye göre de kadîm bilgi Allah'ın ilmidir. Zorunlu, müktesep olmayan, aynı zamanda duyu, fikir ve nazardan dolayı da ortaya çıkmayan ezeli bir ilimdir. Bununla birlikte ayrıntılı bir şekilde tüm malumatı kapsar. Allah, tüm olmuş olanı; tüm olmakta olanı; tüm olmayanları; şayet olmuş olsalardı, nasıl olacaklarını muhdes olmayan ezeli bir ilimle bilendir. Ona göre zorunlu bilginin mükteseb bilgiden farkı mükteseb bilgide âlimin istidlale kudretinin olması, zarurî bilgi de istidlale ve kudrete ihtiyaç olmaksızın meydana gelmesidir.¹⁰⁰

2.1.2. Hâdis Bilgi

Hâdis, sonradan olma anlamına gelmektedir. Kelamcılara göre hâdis bilgi insanlara, cinlere ve meleklerle, dolayısıyla yaratılmış olanlara ait bilgidir. Bu bilgi sabit, değişmez ve ezeli bir bilgi değildir. Bu kavramın kullanılması, insan bilgisinin

⁹⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 78-86.

⁹⁷ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 225-226.

⁹⁸ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 225.

⁹⁹ Cüveynî, *el-İrşad*, s. 33.

¹⁰⁰ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 34

sınırlılığını ve sonluluğunu ifade eder. Hâdis bilgi, Allah'ın dışındaki varlıkların elde ettiği bilgidir. Bu da zorunlu ve istidlâlî bilgi çeşitlerini kapsar.¹⁰¹

Cüveynî, hâdis bilginin üç kısma ayrıldığını belirterek zorunlu ve bedihî bilgilerin bir bakımdan farklı olduğunu vurgulamıştır. O zorunlu bilgileri, insanın kudreti kapsamına girmeyen ve kendisine ihtiyaç veya zarar işen bilgi olarak açıklamıştır. Bedihî bilgi ise zorunlu gibidir, fakat buna ihtiyaç veya zarar işmez. Cüveynî, bedihiyyât ve zaruriyyât arasında böyle bir fark gözetmekle birlikte her ikisinin de zorunlu bilgi olarak isimlendirildiğini ifade eder.¹⁰²

Eş'arî, zorunlu-kesbî ayırımına dayanarak bilgiyi kısımlara ayırır. Ona göre zorunlu bilgiler kesbî bilgilerin temelidir. İstidlâlde bulunan kimse bilmediğini öğrenmek için istidlâlde bulunur. Bu durumda bildiği şeyi bilmediğine kıyas eder. Nazarı tam olarak yerine getirip şartlarını sağladığında söz konusu iki şeyin anlamı kendisinde eşit olduğunda hükmünü de eşitler. Eş'arî'ye göre kesbî bilgiler de başka kesbî bilgilerin temeli olabilir. Örneğin arazın hadis oluşuna dair bilgi onun var olduğuna dair bilgiye dayanır. Hâlbuki bunlar kesbî bilgilerdir.¹⁰³ Ebu'l-Kâsım, hâdis bilgiyi ikiye ayırarak inceler. Bunlar kesbî-zorunlu ayırımıdır.

2.1.2.1. Kesbî Bilgi

Ebu'l-Kâsım'a göre kesbi bilgi, hâdis bir kudretle elde edilebilen bilgidir. Bunun şartı sahih bir akıl yürütmeye ortaya çıkarmasıdır. Aslında daha önce bir akıl yürütme olmaksızın bilgiye yönelik kudretle birlikte ilmi yaratması da Allah Teâlâ'nın kudreti altındadır. Bununla birlikte nazar sonucu bilginin meydana gelmesi âdet gereğidir. Burada dikkat çekilmesi gereken husus, Ebu'l-Kâsım'ın bütün kesbî bilgileri nazari olanlarla sınırlandırmasıdır.¹⁰⁴ Yine burada bilginin oluşumuna yönelik kudretle bilginin aynı anda oluşu Eş'arî geleneğin kudret-fiil ilişkisine dair görüşünden neşet etmiştir. Zira Eş'arilere göre kudret fiille beraberdir. Bundan dolayı bir bilgi varsa ve o bilginin kudreti varsa kudretle ilim aynı anda vardır.

¹⁰¹ Fadıl Aygân, "Ebu'l Hasan el-Eş'ari'de Bilgi Teorisi", *Uluslararası İmam Eş'ari ve Eş'arilik Sempozyumu*, ed. Cemalettin Erdemci-Fadıl Aygân, Beyan Yayınları, İstanbul 2014, I, 139.

¹⁰² Cüveynî, *el-İrşad*, s. 33-34.

¹⁰³ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret, Dâru'l- Meşrik, Beyrut 1986, s. 14.

¹⁰⁴ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 226.

Eş'ari'ye göre, kesbî bilgi nazar sonucu elde edilir ve her bir nazar sonucu elde edilen ayrıntılı bilgi farklıdır. Dolayısıyla bir bilginin ayrıntılı bir şekilde iki bilinene taalluk etmesi mümkün değildir.¹⁰⁵

Bağdâdîye göre kesbi bilgi “âlimin, müktesep ilme ve ona yönelik istidlale (delil getirmeye) kudretinin olmasıdır.” Ona göre kesbi bilgi, kişinin istidlal edip kudret sonucu oluşur. O, nazarî bilgiyi de kesbi olarak kabul eder.¹⁰⁶

Cüveynî'ye göre, kesbî bilgi hâdis kudretle elde edilen hâdis bilgidir. Ona göre kesbî bilgi nazaridir. Bir kişide öncesinde bir nazar söz konusu olmaksızın bilgi ve bu bilgiyi oluşturma kudreti vardır. Fakat her kesbi bilginin nazari olduğu şeklinde bir âdet vardır.¹⁰⁷

Ebu'l-Kâsım el-Ensârî'ye göre delilden mücerred olan itikadın ilim olduğunu savunanlar açısından bu kesbî bir bilgidir. Onlara göre böyle bir bilgi nazardan sadır olmamıştır. Hâlbuki Ebu'l-Kâsım el- Ensârî'ye göre bütün kesbî bilgiler nazarîdir.¹⁰⁸

2.1.2.2. Zorunlu Bilgi

Zorunlu bilgi, insanların genelde hakkında görüş ayrılığına düşmediği bilgileri ifade etmektedir. İnsan, bu bilgilere herhangi bir akıl yürütme yapmaksızın ve fazladan bir güç sarf etmeden ulaşır. Herkeste aynı şekilde ortaya çıkar. Ebu'l-Kâsım el-Ensârî'ye göre zorunlu bilgi, sonradan meydana gelen bir bilgi olup hadis kudretin kapsamında olmayan (gayr-ı makdûr) bir şeydir. Yani hâdis kudretle ilişkili olmayan bir bilgidir. İnsanın kudretiyle elde ettiği bir şey olmayıp kendi kendine meydana gelen bilgidir. Hükmü ise peşi sıra gelmesidir. Bu ilim insandan asla ayrılmaz. Onda herhangi bir şüpheye de yer yoktur. Bu bilgi türü titreyen bir insanın hareketi konumundadır. İnsanın onu giderme gücü yoktur.¹⁰⁹

Bağdâdî'ye göre zorunlu bilgi, istidlal olmadan ve kudrete ihtiyaç olmaksızın elde edilen bilgidir. Bedihî ve hissî bilgi diye ikiye ayrılır. O, bedihî bilgiyi de kendi içerisinde ikiye ayırmıştır. Birincisi ispatta bedihi bilgi elem, lezzet, açlık, susuzluk, sıcaklık, soğukluk, üzüntü, sevinç gibidir. İkincisi inkarda bedihi bilgi bir kişinin hem

¹⁰⁵ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 13.

¹⁰⁶ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 34.

¹⁰⁷ Cüveynî, *İrşad*, s.34.

¹⁰⁸ Ebu'l-Kâsım, *el-Çunye*, s.226.

¹⁰⁹ Ebu'l-Kâsım, *el-Çunye*, s. 226.

kadîm hem muhdes olamayacağını, bir kişinin hem ölü hem diri olamayacağını, bir kişinin hem âlim hem cahil olamayacağını bilmesi gibidir.¹¹⁰

Cüveynî'ye zorunlu bilgi “ister bir zarar isterse bir ihtiyaçla ilişkili olsun ikranla birlikte kulun kudreti kapsamında olmayan hadis bilgisidir.” Ona göre zorunlu bilgilerin özellikleri şunlardır: Bilginin hemen oluşması, araya bir kesintinin girmemesi, kendisiyle ilgili herhangi bir şüphenin söz konusu olmamasıdır.¹¹¹

Ebu'l-Kâsım, Eş'arî geleneğe atfederek bilginin taksimi konusunda bir ayrımın daha bulunduğunu belirtmektedir. Buna göre bilgilerin bir kısmı sebep ve kaynak olmaksızın; bir kısmı ise sebep ve kaynakla gerçekleşiyor. Sebepsiz olarak oluşan bilgiler, bedihi bilgilerdir. Bu isimle nitelenmesinin sebebi, bu bilgilerin insan için ansızın ortaya çıkıyor ve anlık meydana geliyor olmasıdır. Bu, acı, lezzet, hüzn, sevinç, bilgi ve irade sahibi oluşu gibi insanın kendi nefsinde bulunduğu veya yaşadığı bazı durumları ifade etmektedir. Yine ikinin birden büyük olduğu veya mevcudun ya kadîm ya hâdis oluşu, ya diri ya ölü oluşu; bilinenin ya var ya da yok oluşu; bir kişinin aynı anda iki ayrı mekânda bulunamayışı, aynı durumda hem hareketli hem durağan olamayışı gibi bilgiler de bedihî bilgilerdendir. Bu bilgilere âdetlerin devamlılığı ile gerçekleşen bilgiler de eklenmiştir. Bunlar devamlılık arz eden olaylardan neşet etmiştir. Örneğin ekmeğin doyurucu olduğu; suyun susuzluğu giderdiği; ateşin yakıcı oluşu; yaşayan bir insanın mutlaka bir anne-babadan doğduğu; dağların sabit nehirlerin akıcı oluşu gibi bilgiler de araçsız elde edilen bilgiler arasındadır.¹¹²

Ebu'l-Kâsım'a göre akıl da bazı zorunlu bilgiler manasına gelir. Bu, akıl sahibinin kendisi için zikredildiğinde yoksun olmadığı, akıl sahibi olmayanların ise bu konuda ona ortak olmadığı tüm bilgilerdir. Ona göre sebep ve kaynak aracılığıyla elde edilen bilgiler ise klasik bilgi kaynağı olarak zikredilen duyular, haber ve nazar aracılığıyla elde edilen bilgilerdir.¹¹³

¹¹⁰ Bağdadî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 34-35.

¹¹¹ Cüveynî, *el-İrşad*, s. 33-34.

¹¹² Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 226.

¹¹³ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 226.

2.2. Bilginin Kaynakları

İslam kelamında bilginin kaynağı konusu, varlığın hakikatinin bulunduğu, bu hakikate ulaşmanın imkânının mevcudiyetinin ispatı sonrasında hakikate ulaşmanın yollarına ve araçlarına dair bir meseledir. Bilginin kaynakları meselesi, bilgi teorisinde önemli tartışmalarından birini teşkil etmektedir. Zira bilgiye ulaştıran kaynakların kesinliği, onun sonucunda elde edilen bilginin değerini ve geçerliliğini de belirlemektedir. Nelerin biliniyor, nelerin bilinemeyeceği ve bilinen alanlara ulaşmada kullanılan vasıtaların mahiyeti, bilginin güvenilirliğini doğrudan etkiler. Çünkü İslam Kelamcılarına göre bilginin mutlak ve gerçek kaynağı Allah'tır. Bunun dışında bilgiye ulaştıran her şey, aslında bir kaynak olmaktan çok onu keşfe götüren bir araç mesabesindedir.¹¹⁴

İslam kelamında bilginin kaynağı üçtür. Bunlar, duyular, akıl ve haberdur. İnsanlar kesin bilgilere sağlıklı duyu organlarıyla ile doğru haberlerle, nazar ve istidlâl gibi akıl yürütme vasıtalarıyla ulaşırlar. Bir takım araçlarla, kendi fiilleriyle ulaştıkları için insanların elde ettikleri bilgilere kesbî bilgiler denmiştir. Böylece insana ait bilgi, ilâhî bilgidir ayrı tutulmuş olur. İnsanlar sağlıklı duyu organlarıyla ile doğru bilgiler elde ederken bu organların eşyayı duyumsama koşullarının da sağlıklı olması gerekir. Örneğin, göz belirli mesafedeki nesnelere algılayıp idrak ederken, arada görmeyi engelleyecek bir maninin olmaması, görme ortamının belirli ölçüde aydınlık olması gibi koşulların gerçekleşmesi gerekir. Kulak belirli bir frekanstaki sesleri ayırt edip onlar hakkında, hayvan sesi, rüzgâr sesi veya insan sesi olduğuna karar verebilir. Tatma, koku alma ve dokunma duyularının da bilgi kaynağı olmaları için de bazı şartların bulunması zorunludur. Dolayısıyla beş duyu organının sağlıklı olması, fizikî bir eksikliğin olmaması gerektiği gibi, bu organların doğru bir şekilde algılama gerçekleştirebilmeleri için duyumsama şartlarının da elverişli olması gerekir. Kesin bilgiye ulaştıran diğer bir kaynak “doğru haberdur”. Burada temel husus, nübüvveti mucize ile ispat edilmiş bir peygamberin dışındaki kimselerin verdikleri haberin, sağlıklı duyularla idrak edilebilir olması, imkânsız olan şeylerden veya gaybî bilgilerden olmamasıdır. Diğer bilgi kaynağı “nazar ve istidlâl” veya “akıl yürütme” aklı veya zihnî bir muhakeme teşkil ettiğinden, burada temel husus, yine sağlıklı akıl veya terimsel ifadesiyle “müstefâd” veya “kâmil/ yetkin akıl” olarak nitelenen akıldır. İnsanlar kendilerinde mevcut olan

¹¹⁴ Yeşilyurt, “Bilgi Kuramı”, s. 316.

veya elde ettikleri kesin bilgileri akıl yürütme kurallarına göre sıralamak suretiyle yeni bilgilere ulaşırlar.¹¹⁵

Kelâmcılara göre, beşerî bilgiye ilişkin bu üç bilgi kaynağının her biri farklı bir alanla ilgili bilgiyi netice vermektedir. Ancak aklın erişebildiği bilgiyi duyular; duyuların elde ettiği bilgiyi ise akıl veremez. Yine aklın da duyuların da tek başlarına haberin verdiği bilgiye ulaşmaları mümkün değildir. Dolayısıyla bunların herhangi birinin göz ardı edilmesi düşünülemez. Yine bunlar bütünüyle birbirinden bağımsız faaliyet gösteren araçlar da değildir. Dinin esasını vazeden haberdur; ancak haberin insanlar tarafından alınması duyular aracılığıyla gerçekleşir. Haber kanalıyla gelen veriler akılla değerlendirilir. Akıl bunları sağlam bir zemine yerleştirir; bunu yaparken de duyular vasıtasıyla elde edilen verileri kullanır. Duyuların bazı dış etkenler sebebiyle hataya düşmesi ihtimali karşısında akıl, hakem vazifesi görerek duyu algılarının ya da idraklerinin sağlamasını yapar. Daha doğru bir deyişle, akıl duyular kanalıyla elde edilen tikel bilgileri soyutlamak suretiyle yanlışlıkları düzeltir ve onları sağlam zemine oturtur. Her bir duyu organı, kendine ait alanda iş yapar. Eş'arî kelâmcıları duyularla elde edilen bilgileri zorunlulardan saymıştır.¹¹⁶

Gazzâlî'ye göre insan, dış dünyadan habersiz ve herhangi bir bilgi ile de donatılmamış olarak dünyaya gelir. O, tüm bilgilerine, bu dünyaya geldikten sonra kendi imkânları ve çabalarıyla ulaşır. İnsanın dünyaya geldikten sonra sahip olacağı üç çeşit bilgi elde etme yolu vardır; ya da bilgi elde etmek için üç kaynak vardır. Bunlar duyu, akıl, kalbi veya tasavvufi bilgilerdir.¹¹⁷

Gazzâlî'ye göre kalp, bütün varlığın hakikatlerinin kendisinde tecellisine kabiliyetlidir. Bu bazen duyular aracılığıyla olur; bazen tecrübelerimiz ve aklın istidlâl imkânlarıyla gerçekleşir; bazen de herhangi bir delil ve çabaya ihtiyaç kalmaksızın doğrudan kalpte meydana gelir. Duyu organlarıyla elde edilen bilgiye duyu, aklın duyular üzerindeki aklî bir faaliyeti sonucu ortaya çıkan bilgiye tecrübe bilgisi, doğrudan aklî istidlâllere dayalı bilgiye akıl bilgisi, kalbe vasıtasız ve çabasız olarak doğrudan doğan bilgiye de ilham bilgisi denir.¹¹⁸ Bu giriş bilgilerinden ve Gazzâlî'nin

¹¹⁵ Cihat Tunç, "İnsana Özgü Bilgi Etme Yolları veya Bilginin Kaynağı Problemi", *Bilimname*, 4 (1), 2004, s. 49

¹¹⁶ Kazanç, "İlk Dönem Eş'arî Kelâm Sisteminde Bilgi Sorunu", s. 208-209

¹¹⁷ Erdem, "Gazzâlî'de Bilgi Meselesi", s. 294

¹¹⁸ Erdem, "Gazzâlî'de Bilgi Meselesi", s. 297

bu yaklaşımına temas ettikten sonra kelam ilminde kabul edilen üç kaynağı ayrıca değerlendireceğiz.

2.2.1. Duyular

Kelam, bilgi konusunda duyularımızın birinci derecede rol oynadığını kabul ederek günlük yaşantımızı düzenlemek için daima varlığına başvurup kullandığımız kusursuz duyularımızı bilgi kaynaklarından biri sayar.¹¹⁹ İslâm düşünce tarihinde duyu, his ve hâsse kelimeleriyle ifade edilmiştir. Buna göre bir duyu gücünün herhangi bir etkenle uyarılmasına ihsas (duyum), bağımsız bir bilgi haline gelmesine de idrak denmiştir.¹²⁰ Bilgi kaynağı kabul edilen akıl ve duyuların tamamen birbirinden ayrılması mümkün değildir. Çünkü duyular olmadan bir şey hakkında tasavvur elde etmemiz mümkün değildir. Öte yandan akıl olmadan da duyulardan gelen izlenimlerin hiçbir bilgi değeri yoktur. Dolayısıyla her bilgi fiilinde hem aklın hem duyuların rolünü göz önünde bulundurmanız gerekmektedir.¹²¹ Gazzâlî insanda bilgiye kaynaklık edebilecek bir şekilde ilk teşekkül eden şeyin duyular olduğunu belirtir.¹²²

İslam literatüründe duyular için "havâss", "havâss-ı hamse" ya da "havâss-ı selîme" gibi terimlerin kullanıldığını görmekteyiz. İslâm kelamcıları, işitme, görme, koklama, tatma ve dokunma duyularını ifade etmek üzere bazen, algılama, sezme ve duyma gibi anlamlara gelen, "hiss" kökünden türeyen "hâsse" ve bu kelimenin çoğulu olan "havâss" terimini tamlamasız olarak kullanmakta, bazen ise buna "hamse" ya da "selîme" şeklinde sıfat getirerek kullanmaktadırlar.¹²³

İmam Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd* isimli eserinin mukaddimesinde, eşyanın hakikatine dair bilgi elde etme yollarının üç olduğunu söyleyerek ilk sırada duyulara (ıyân) yer vermektedir. Mâtürîdî duyuları ifade ederken iki temel kavram üzerinden açıklamaktadır: Biri "ıyân", diğeri ise "havâss"tır. Gözle ilgili kullanılan ve genel manada "bizzat gözle görmeyi" ifade eden "ıyân" kelimesini, Mâtürîdî, diğer duyuları da içine alacak şekilde kullanmaktadır. Ayrıca bu terim, sadece beş duyuyu ifade eden "havâss" teriminden daha kapsamlı olarak, iç duyu ve iç gözlem yanında, hayvanların duyu ve içgüdülerini de kuşatan bir anlam ifade etmektedir. "Havâss" terimi ise işitme,

¹¹⁹ Yüksel, *Amidi'de Bilgi Teorisi*, s. 72

¹²⁰ Hayati Hökelekli, "Duyu", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, X, 8.

¹²¹ Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s. 52

¹²² Erdem, "Gazzâlî'de Bilgi Meselesi", s. 294

¹²³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 108-109.

görme, dokunma, tatma ve koklamayı yani sadece beş duyuyu ifade etmektedir. Mâtüridî bazen "havâss" yerine yine beş duyuyu ya da duyu bilgisini ifade edecek şekilde "hiss" kelimesini de kullanmaktadır.¹²⁴

Allah duyuların her birini kendine özgü şeyleri idrak etmesi için yaratmıştır. Örneğin işitme duyusu ile sesler, tatma duyusu ile yeme-içme, koklama duyusu ile kokular idrak edilir. Bir duyu organı ile idrak olunan şey diğer duyu organı ile idrak edilemez. Örneğin ses gözle, renk kulakla algılanamaz. Duyu organı ne için yaratılmış ise o hususta idrak vasıtası olur.¹²⁵

Bağdadî'ye göre duyular beştir. Bunlar görme duyusu onunla cisimler, renkler ve şekillerdeki güzel tertipler idrak edilir. İşitme duyusu, onunla bitin sözler ve sesler idrak edilir. Tatma duyusu onunla tatlar idrak edilir. Koklama duyusu, onunla bütün kokular idrak edilir. Dokunma duygusu, onunla cisim, sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk, yumuşaklık ve sertlik idrak edilir.¹²⁶

Ebu'l-Kâsım da göre duyu organını zikretmiştir. Bunlar işitme, görme, koklama, tatma, dokunmadır. Bu duyulardan kasıt idraklardır. Duyular zorunlu bilgileri kapsamaktadır. Bedihî bilgiler ve duyular zorunlu bilgiler kapsamına girer.¹²⁷ Ebu'l-Kâsım'a göre duyu bilgisinin bilgi kaynağı olabilmesi için bazı şartlar vardır. Aklın da bilgi kaynağı olması için bazı şartlar vardır. Duyu ile akıl arasındaki ilişki vardır. Duyu için genellikle bünyenin sağlam olmasını gerekir. Örneğin; bir şeyi görmek istiyorsan gözün sağlam olması yine genellikle görülen şeyin veyahut da işitilen şeyin belirli bir sınırdan olmasını gerektirir.¹²⁸

2.2.2. Haber

İslam kelimcileri, bilginin kaynakları başlığı altında genelde ikinci sırada yer verdikleri haberi, bilgi ifade etmesi, bilginin doğruluğunu sağlaması, bilginin bize ulaşması ve haberi inkâr edenlere verilen cevaplar gibi farklı başlıklar altında incelemişlerdir. Haber bir bilgi kaynağı olarak ele alınırken, sadece "haber" şeklinde kullanımlar olduğu gibi, "haber-i sâdık" şeklinde kullananlarda olmuştur. Kelamcılarının

¹²⁴ Maturidî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 69.

¹²⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l Akaid*, s. 109

¹²⁶ Bağdadî, *Usulü'd-Din*, s. 35-36.

¹²⁷ Ebu'l-Kâsım, *el-Çunye*, s. 227.

¹²⁸ Ebu'l-Kâsım, *el-Çunye*, s. 235.

özellikle "haber-i sâdık" şeklindeki kullanımlarından anlaşılan, kendisiyle bilgi elde edilen haberin, doğruluğu ve güvenilirliğine vurgu yapmak ve insanların güvenilmez olduklarını iddia ederek, verilen haberlerin çoğunluğunun yalan olabileceğini söyleyen şüphecilerin, habere yöneltmiş oldukları eleştirilere engel olmaktır.¹²⁹

Haberin bilgi kaynağı olması kelam ilmi açısından çok önemlidir. Kuşkusuz kelamcılar açısından haberin bu önemi esas itibarıyla peygamberliği, peygamberlerin gösterdikleri mucizeleri ve daha sonra da Hz. Muhammed'in (a.s) nübüvvetini bu yöntemle ispat etmeyi benimsemelerinden kaynaklıdır. Bunlar ancak haber aracılığıyla tespit edilip kanıtlanabilen hususlardır. Dolayısıyla bu inançları tespit edip kanıtlamak için öncelikle bunların kendisiyle kanıtlandığı haberin bilgi elde etme vasıtası olduğunun ispatlanması gerekir. Haberın kesin bir bilgi kaynağı olduğunun en açık delili günlük bilgilerimizin çoğu ve bu bilgileri aktarmadaki kullandığımız dillerdir. Haberın bilgi kaynağı olmasının arkasında aslında dinin gelişi ve tebliğın kaynağı olan peygamberliğin gerçekliği yatmaktadır. Eğer haberi bilgi kaynağı olarak kabul etmezsek bu durumda peygamberlerin getirdiği bütün bilgiler ve peygamberden haber yoluyla nakledilen bütün rivayetler bir hamlede yok sayılacak bu da dinin ortadan kalkması anlamına gelecektir.¹³⁰

Kelâm ilminde duyular ve aklın yanı sıra haberin vazgeçilmez temel bir bilgi kaynağı olduğu hususunda hemen hemen tüm âlimler hem fikirdir. Kelamcılar, haberleri temelde iki kategoride ele alıp değerlendirmişlerdir: Birincisi mütevâtir haberdır. Mütevâtir olma şartlarını taşımaları durumunda bu tür haberlerle elde edilen bilgiler, zorunlu bilgidir ve kesinlik ifade eder. Mütevâtir olma şartlarını taşımayan diğer haberler ise, ahad olarak isimlendirilip zan ifade eden haberler olarak kabul edilmiştir. Onlar, bu tür haberlerin inanç gibi kesinlik ifade etmesi gereken konularda kullanılamayacağını; sadece sıhhat şartlarını taşımaları durumunda amelle ilişkili konularda kullanılabileceklerini ifade etmişlerdir.¹³¹

Ebu'l-Kâsım da kendisinden önceki geleneği takip ederek haberi ikiye ayırır: Mütevâtir ve ahad haber. Mütevâtir haber, nitelikleri ve koşulları yerine getirilirse zorunlu bilgi ifade eder. Böyle bir haberin birinci şartı haber veren kişilerin yalan üzere

¹²⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 108-115.

¹³⁰ Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s. 63

¹³¹ Kazanç, "İlk Dönem Eş'ari Kelam Sisteminde Bilgi Sorunu", s. 210

birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluk olmasıdır. Yine böyle bir haber verenler duyduklarını yahut gördüklerini haber vermektedirler. Yani onlar nazar ve istidlal üzere haber vermemektedirler.¹³²

Haber konusunda Ebu'l-Kâsım Ebû İshâk el-İsferâyinî'den farklı bir yaklaşım nakleder. Buna göre İsferâyinî haberi beş mertebede ele almıştır.

Birinci mertebe büyük bir belde ahalisinin haber vermesidir. Bunlar sayılamayacak kadar çok sayıda olanların haberidir. Bunların haberleri zorunlu bilgi ifade eder. Ona göre kim buna muhalefet ederse muhalefetine bakılmaz ve bu konuda tartışma yapılmaz.

İkinci mertebe büyük bir cami ahalisi yahut bir kabile ahalisi gibi büyük bir topluluğun haber vermesidir. Bunların haberi istidlalî bilgi ifade eder. Bunlara karşı çıkanların görüşleri dikkate alınır ve tartışılır.

Üçüncü mertebe bir, iki ya da üç kişinin haber vermesidir. Bunlar adil kimselerdir. Bunların haberleri hadis nakledenlere ve ümmetin âlimlerine arz edilir, bunlar tarafından kabul edilir ve herhangi birinden reddedilmezse bu da ikinci mertebe gibidir. Bu da istidlali bilgi ifade eder. Zira hadis âlimlerinin batıl bir husus hakkında susmuş olması düşünülemez

Dördüncü mertebe bir kişinin sened yoluyla Hz. Peygambere ulaştı haberidir. Bu tür haberler amele dair bilgi ifade eder.

Beşinci mertebe mürsel ve münkatı' haberidir. Bununla tek başına amel edilmez fakat tercihte kullanılabilir. Yine Ebu'l-Kâsım Eş'arî mezhep imamlarına göre bir kişinin haberinin akli ya da nakli bir delille dayanması durumunda bilgi ifade edebileceğini kabul ettiklerini belirtir.¹³³

Bağdâdiye göre mütevatir haber, uydurma üzere bir araya gelmenin imkânsız olduğu haberdir. Bu haber kaynağının doğruluğu sebebiyle zorunlu bilgidir. Sümeniyye mütevatir haberi bilgi kaynağı olarak görmez. Bağdâdi onlara şöyle itirazda bulunur: "onların, gitmedikleri şehirleri, geçmiş milletleri, idarecileri ve peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkanları bilmeleri, bu hususta kendilerini yalanlamaktadır. Bağdâdi'ye göre ahad

¹³² Ebu'l-Kâsım, *el-Çunye*, s. 228

¹³³ Ebu'l-Kâsım, *el-Çunye*, s. 228

haber ile amel edilebilir. Fakat şartları vardır. Bunlar isnadın muttasıl olması, râvilerin adaletli olması, haberin metninin mümkün olan bir şey olması gerekir.¹³⁴ Burada kelâmî yaklaşımın özü, ahad haberin itikâdî alanda değil amelde bir delil ve bilgi kaynağı oluşudur.

İslâm kelâmcıları, daha ziyade önceki peygamberleri ve onların gösterdikleri mucizeleri ispat etmede haberden istifade etmişlerdir. Onlar, bu çerçevede haberi bir bilgi kaynağı olarak görmeyen ve peygamberliği reddettikleri kabul edilen Hint dinî gruplarından Berâhime¹³⁵ ve Sümeniyye¹³⁶ ekolü taraftarlarıyla tartışmalara girmişlerdir. Sümeniyye, duyu organlarını bilgi kaynağı olarak kabul ederken, haber ve akli bir bilgi kaynağı olarak görmemektedir. Buna karşılık Berâhime ise, duyu organlarını ve akli bilgi kaynağı olarak görürken, haberi bilgi kaynağı olarak kabul etmemektedir.¹³⁷

2.2.3. Akıl

İslam kelâmında bilginin üç kaynağından biri akıldır. Sözlükte mastar olarak “menetmek, engellemek, alıkoymak, bağlamak” gibi anlamlara gelen akıl kelimesi, felsefe ve mantıkta “varlığın hakikatini idrak eden, maddi olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher, maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve bu kavramlar arasında ilişkiler kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen, insanın her çeşit faaliyetinde doğruyu yanlıştan; iyiyi kötüden, güzeli çirkinden ayıran bir güçtür”¹³⁸.

Akıl, gözle görülen, elle tutulan bir şey olmayıp soyut bir kavram olduğu için bunun tam bir tanımını yapmak oldukça zordur. Bu sebeple aklın çeşitli yönleri dikkate alınarak farklı tanımları yapılmaya çalışılmıştır. Buna göre: “İnsanı diğer canlılardan üstün ve farklı kılan akıldır.” “Akıl, gözlem ve deney yapılamayan metafizik konularda insana bilgi veren bir güçtür.” “Akıl maddi bir kuvvet olmayıp, ruhani bir kuvvettir,

¹³⁴ Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, s. 39.

¹³⁵ Hindistan'da kutsal metin kabul edilen Vedalar'ın yorumu mahiyetindeki Brahmanalar'da yer alan ve kast sisteminin en üst tabakasını oluşturan Brahmanlarca temsil edilen dini yapı. (bkz. Günay Tümer, "Brahmanizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, VI, 329.)

¹³⁶ Budist inancını benimseyenler için Müslüman âlimler tarafından kullanılan bir terim. (bkz. Ahmet Güç, "Sümeniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları İstanbul 2010, XXXVIII, 132.)

¹³⁷ Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, s. 11.

¹³⁸ Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, II, 238.

insan ruhuna ait bir özelliktir.” “İlâhî bir nurdur.” “Akıl, insanda bulunan nefs-i nâtıkaya özgü bir kuvvettir ki, insan bununla ilimleri elde eder, mefhumları, terimleri idrak edip kavramaya güç yetirir.¹³⁹

Kur'an-ı Kerim bilginin oluşumunda akılı önemli bir araç kabul eder. İnsanları Allah'a imana çağırırken onun aklına hitap eder ve varlıklar üzerinde düşünmeye davet eder. Akıl, insanın bilgi elde etmesini temin eden bir güçtür. İnsan, akılı sayesinde varlıkların hakikatini bilebilmekte, iyi ile kötü, güzel ile çirkini birbirinden ayırt edebilmektedir. Yine akıl, duyuların dış dünyadan algılayıp beyne ilettikleri sûretleri kavram haline getirir. Ayrıca vahyin açıklanması için akla ihtiyaç vardır. Vahiy, kendisini ancak akıl yoluyla ifade edebilmektedir.¹⁴⁰

Kelamcılar, aklın bilgi kaynağı olarak kullanımını ifade eden nazar meselesine geçmeden önce aklın mahiyeti ve tanımına dair görüşlerini aktarırlar. Ebu'l-Kâsım da zorunlu bilgilerin bir kısmıyla akılı özdeşleştirmektedir. Onu da zikredildiğinde hiçbir akıl sahibinin yoksun olmayacağı, akıl sahibi olmayan kimsenin de bunda ona ortaklık etmeyeceği bilgiler olarak tanımlar.¹⁴¹

Ebu'l-Kâsım kendisinden önceki Eş'arî gelenekte aklın mahiyetine dair bazı görüşleri de aktarır. Bu çerçevede Bâkılânî'ye göre zorunlu bilgiler vermesi bakımından akıl, mümkün şeylerin imkânı, imkânsız olan şeylerin imkânsızlığı, bir şeyin hem hâdis hem kadîm oluşunun mümkün olmaması, bilinenin var veya yok oluşu, bir haberin ya doğru ya yanlış oluşu ve bir cismin ya canlı ya da cansız oluşu gibi bilgilerimizdir. Yine Ebu'l-Kâsım İsferyânî'den aklın mahiyeti konusunda “kendisiyle temyizini gerçekleştirdiği ve duyulur âlemin ötesi hakkında istidlâlde bulunulan şey” olduğu şeklinde bir görüş nakleder. Ebu'l-Kâsım'a göre genel olarak akıl, her türlü akıl yürütmenin ve istidlalin şartıdır ve kaynağıdır. Yine akıl, “kendisiyle kişinin aptallar kapsamından çıktığı ve akıl sahibi kimselerin akıllı olarak nitelediği şey” olarak da açıklanmıştır.¹⁴²

Cüveynî'de de akıl konusunda benzer bir yaklaşımı görmekteyiz. Ona göre akıl, mümkünleri caiz, muhallerin ise imkânsız görülmesi ile ilgili zorunlu bilgidir. Bu,

¹³⁹ Tunç, “İnsana Özgü Bilgi Etme Yolları veya Bilginin Kaynağı Problemi”, s. 54.

¹⁴⁰ Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, s. 52-56.

¹⁴¹ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 227.

¹⁴² Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s.227.

zıtların bir arada bulunmasının imkânsız oluşunu, malumun nefiy veya ispattan; varlığın da hâdis veya kadîm olmaktan uzak olamayacağını bilmek gibidir veya akıl sahibinin, düşünme esnasında kendisinden uzak kalamadığı ve akıl sahibi olmayanın da onda bir nasibinin bulunmadığı her bilgi akıldır. Ona göre akıl, zorunlu bilgilerdendir. Fakat zorunlu bilgilerin bütünü değil bir bölümüdür. Zira kör ve sağır olan birisi zorunlu bilgilerden yoksun olsa da akılla nitelenebilir. Akıl nazari ilimlerden değildir. Nazara başlamanın ön şartıdır.¹⁴³

Gazzâlî, aklın insan için vazgeçilmez bir rehber olduğunu söylemiştir. Akıl vasıtasıyla ile meydana gelen bilgilerin bazen duyular aracılığı ile elde edildiğini; bazen esası duylara dayalı olmakla beraber duylardan bağımsız bilgiler olarak elde edildiğini; bazen de bazı bilgilere insanın doğuştan getirdiği ve kendisinde hazır bulunan bilgi yetileri ve ilkeleriyle ulaştığını belirtir. Gazzâlî'ye göre akıl, duyu ve vehimden farklı olarak nesnelere hakikatlerini kavrayan ve bu hususta doğruya ulaşma gücüne sahip bir algı yetisidir. Gazzâlî özellikle akla, idrakte kavrayışlarda, din ve ahlak alanında büyük bir önem ve değer atfettiği halde, akli bilgilere de duyu bilgileri gibi özellikle metafizik ve gaybî varlık dünyasının çözümünde güvenilemeyeceğini, bu alanda aklın ortaya koyduğu yargılarda ve çözümlerde bazı çelişik durumların ortaya çıktığını, sonuçta aklî bilgiden de şüphe edilecek durumların varlığına vurgu yapar. Gazzâlî'ye göre akıl, bütün problemlerde ve çözümü zor sorunlarda hakikate tam olarak ulaşmamaktadır. O, insanın bu şüphelerden kurtuluşunu, Allah'ın kalbe attığı bir nur ile kalbin hakikatleri doğrudan ve ispata ihtiyaç duymayacak şekilde birden kavramasıyla mümkün olduğunu belirtir. Gazzâlî bu bilgiyi diğer yollarla elde edilen bilgiden daha güvenilir bulur.¹⁴⁴

Gazzâlî'nin ikinci merhalede akıl bilgisine yer verdiği görülür. Bunun nedeni insanda önce dış dünyayı, nesnelere dünyasını algılama özelliğinin yaratılması, daha sonra temyiz gücünün ve akıl safhasının yaratılmasıdır. Aklın yaratılmasıyla insan, vacipleri, caizleri, muhal olan şeyleri ve bundan önceki devirde kendisinde bulunmayan bir takım durumları idrak eder. Gazzâlî, "aklı", insanı diğer canlı ve hayvanlardan ayıran en önemli ayırımı olduğunu belirttikten sonra, yine akli cehaletten kurtaran,

¹⁴³ Cüveynî, *el-İrşad*, s. 35.

¹⁴⁴ Erdem, "Gazzâlî'de Akıl Bilgisi ve Değeri", s. 67-68.

insanı burhan ışıyla şeytanın vesveselerinden koruyan, insana özgü bir güç olduğunu belirtir.¹⁴⁵

Akıl bize duyulardan gelen idrakleri ve haberdan gelen rivayetleri değerlendiren, evrenle ilgili elde ettiğimiz verilerin ne anlama geldiğini ve nasıl kullanacağımızı bildiren bilgi kaynağıdır. Ancak bunu kullanılarak tek yaratıcıya ulaştırılan bir bilgi haline getiren akıldır. Bilgi kaynağı olarak vazgeçilmezdir. Kelam âlimleri bilgi kaynaklarını sınıflandırırken esas hedefleri bilgi teorisi oluşturmak değil temel gayeleri inançlarını temellendirmektir. Örneğin duyuların bilgi kaynağı olarak görülmesinin sebebi âlemin varlığını kabul etmektir. Çünkü Allah'ın varlığına ispat için kullanılan en önemli delil âlemde yaşanan değişimlerdir. Eğer bu değişimleri idrak etmesinin yolu olan duyuların bilgi vermediği kabul edilirse İslam'ın temel ilkesinden vazgeçilmiş olacaktır.¹⁴⁶ Akıl düzenli bilgiyi oluşturan duyumsamaları bilgi haline dönüştüren vasıta. Çünkü bir müşahede oluş anında bir bilgi sayılmaz. Ancak akıl tarafından değerlendirildikten sonra bilgi haline dönüşür. Akıl insanı insan yapan temel unsurdur. Bu özelliğiyle insanı diğer canlılardan ayırır.¹⁴⁷

Elbette aklın doğru bir bilgi ortaya koyabilmesi için bazı hususlara dikkat edilmesi gerekir:

1-Kişinin heva, heves gibi tutkularının ve yaşanan çağın zihinsel ve maddi koşullandırılmalarının esaretinden korunması gerekir ki buna “akl-ı selim” de denir.

2-Çıkarımın sağlam veriye dayanması gerekir.

3-Akıl ile naklin çatıştırılmaması gerekir. Çünkü bunlar birbirlerinin alternatifi değil, tamamlayıcıdır.

4-Gerek duyular âlemlerle, gerekse metafizikle ilgili olarak aklın ortaya koyduğu bilgilerin mutlak ve hakikatin kendisi olduğu düşünülmemelidir.¹⁴⁸

Kelamcılar açısından insanın kendisini bilmesi, bütünü parçadan büyük olması veya matematik kavramlarıyla ilgili bilgiler çok da önemli değildir. Belki bunlar aklın diğer tür bilgi yollarının ispatında işe yaradığı için kullanılacaktır. Kelamda aslolan

¹⁴⁵ Erdem, “Gazzâlî’de Bilgi Meselesi”, s. 295.

¹⁴⁶ Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s. 64

¹⁴⁷ Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s. 86

¹⁴⁸ Çelebi, *İslam İnanç sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, s. 56-58

aklın istidlâl vasıtasıyla elde ettiği bilginin geçerli oluşudur. Zira Allah'ın varlığı, sıfatları, Peygamberin peygamberliği, doğruluğu hep istidlâlî bilginin konusudur. Önemli olan istidlâlî bilginin kesin ve doğru sonuç verdiği ispat edilmesidir. Aklın istidlâl yoluyla elde ettiği bilgi gerçek bilgidir. Aksi halde Kur'an birçok ayeti ile nazar ve tefekkürü davet etmezdi.¹⁴⁹

2.2.3.1. Aklın Alanı-Naklin Alanı Ayrımı

Kelamcıların oluşturdukları bilgi sisteminde genel olarak aklın ve naklin alanına dair bir belirleme ve ayrıma gittikleri görülmektedir. Nitekim kelam faaliyeti, nassla tespit olunan inanç esaslarının aklî olarak temellendirilmesi olarak değerlendirilmiştir. Kelamcıların kelamın temel meselelerini genel olarak aklın alanı (mecâlü'l-akl) ve naklin alanı (mecâlü'n-nakl) şeklinde ikiye ayırdıkları görülür. Bu ayrım, her iki kaynağın kendilerine has yetkinlik alanlarının olduğu düşüncesine dayanır. Bu anlamda kelamcılara göre naklin, aklın alanına; aklın da, naklin alanına karıştırılmaması ve meselelerin bu ayrım dikkate alınarak, her bir meselenin ilgili olduğu yetkinlik alanında ele alınıp incelenmesi gerekmektedir.¹⁵⁰

Aklın ve naklin etkinlik alanının ayrılmasına yönelik yaklaşımı erken dönem kelamından beri görmekteyiz. Eş'arî, akıl ile naklin alanını ayırıp birçok kelamî meseleyi aklın alanı olarak belirlemekle birlikte vacip olma bakımından şer'i esas alır. Bu bağlamda ona göre akıl, iyi ve kötünün kaynağı değildir; aklın vacip kılma yetkisi de yoktur. Ona göre bilgiler akıl ile elde edilir, fakat nakille vacip olur. Dolayısıyla örneğin Allah'ın bilinmesi aklın alanıdır, fakat Allah'a imanı vacip kılan nasstır. Buradaki amaç vacip ile mükellef olmanın akıl sebebiyle oluşunun reddedilmesidir. Yoksa aklın alanına giren bilginin elde edilmesinde aklın kabul edilmemesi manasına gelmemektedir.¹⁵¹

Ebu'l-Kâsım Bâtıniyye ve İmamiyye Şiasının “dinî meselelerin kaynağının Resûlullah'ın veya İmam'ın sözleri olduğunu, bu konularda akıl ve kıyasın delil teşkil etmeyeceği” görüşünü geçersiz kabul eder. Yine ona göre zahir ehli de “dinî konuların sadece Kitap ve Sünnet'le elde edilebileceği, bu hususta kıyas ve aklın geçersiz olduğu”

¹⁴⁹ Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s.90

¹⁵⁰ Cemalettin Erdemci, “Kelam İlminde Aklın ve Naklin Etkinliği Problemi”, *Kelam İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri*, Elazığ 2004, s. 329-344.

¹⁵¹ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 14, 285-286.

görüşünü kabul etmez.¹⁵² O, Şia'nın görüşünü eleştirerek dinî konularda aklın ve naklin alanına ilişkin bir değerlendirmede bulunur. O, cedel yaparak esasında her şeyin temelini aklî nazara gideceğini vurgular. Ona göre İmam'ın bilinmesi ve ona itaatin gerekliliği ancak Resûlün bildirmesiyle bilinebilir. Bu durumda Peygamber nasıl bilinir? O, ancak kendisinde meydana gelen mucizelerle bilinebilir. Dolayısıyla mucizenin Peygamber'in nübüvvetine ve doğruluğuna delaletini bilme yolumuz ancak Allah'ın bunu onun doğruluğuna delil kılmasıylaadır. Son olarak Allah'ı bilmek, O'nun bu mucizeleri Peygamber'in nübüvvetine delil olarak yarattığını bilmek ancak akıl yürütmeye olabilir. Şia'nın da zahir ehlinin de burada nakil vasıtasıyla olabilir demeleri mümkün değildir.¹⁵³

Dolayısıyla kelamcılarının çoğunda olduğu gibi Ebu'l-Kâsım'a göre de Allah'ın varlığını, birliğini, sıfatlarını, peygamberlerde mucizeler yaratma kudretini bilmenin yolu nazar ve istidlâldir. Netice itibariyle Allah da resûlü de aklî delille bilinir. Kitap ve Sünnet ancak Allah ve resûlü aklî delille ispat edildikten ve bu haberler onlara sahih bir şekilde isnad edildikten sonra delil teşkil eder.¹⁵⁴

2.2.3.2. Akli Delil ve Sem'i Delil

Kelam ilmine göre delil kelime anlamı olarak yol göstermek, irşad etmek, kılavuzluk yapmak anlamına gelir. Terim olarak bilinmesi başka bir şeyin bilinmesini gerektiren şey veya bir şey hakkında menfi ve müspet hüküm vermeye götüren şey demektir. Medlûl ise delilin ispatlamak için konu edindiği şeye denir. Kelam âlimleri genel olarak aklî ve sem'i delil diye delili ikiye ayırmışlardır. Önermeleri akla dayananlara akli delil; önermelerinin bir kısmı aklî bir kısmı da nakli olanlara sem'i delil denir.¹⁵⁵

Cüveynî'ye göre delil "Kendilerine sahih nazarda bakıldığında yerleşik uygulamada zorunlu olarak bilinmeyene ulaştıran şeydir. Aklî ve sem'i delil olmak üzere ikiye ayrılır. Akli delil, bizzat kendi özlerinde bulunan asli özelliğine bağlı olarak

¹⁵² Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 230-231.

¹⁵³ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 236.

¹⁵⁴ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 236.

¹⁵⁵ Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, s. 69.

medlûlüne delalet eden şeydir. Sem'î delil ise doğru habere veya itaati gerektiren emre dayanır.”¹⁵⁶

Ebu'l-Kâsım'a göre delil, sahih bir nazarla bilinmeyen bir şeyin bilgisine genellikle zorunlu olarak ulaştırılan şeye denir. Bunlar aklî ve sem'î diye ikiye ayrılır. Aklî delil lazimî bir sıfat aracılığıyla delalet eden şeydir. Aklî delilin delalet ettiği şeye delil olmaması düşünülemez. Sonradan yaratılmış varlığın (muhtes) varlığının mümkün oluşuyla kendi varlığını gerektiren bir gerektiricinin mevcudiyetine delalet etmesi bunun örneğidir. Yine sağlam ve düzenli bir şekilde var olma ile belirlenme durumlarının, onu sağlam bir şekilde var edene ve belirleyip tahsis edene delalet etmesi de bunun örneklerindedir. Sem'î delile gelince doğru bir habere veya icmâya ya da buna benzer bir şeye dayanan delildir.¹⁵⁷

Kelam ilmi ve tarihinde in'ikas-ı edille önemli bir yere sahiptir. Eş'ari kelamında mütekaddimûn ve müteahhirûn dönemi ayrışmasında önemli bir faktör olmuştur. Kelamda genel kabule göre in'ikas-ı edille mütekaddimun döneminde bir delil yöntemi olarak kullanılmış ve kabul edilmiştir. Gazzâlî ile başlayan müteahhirun döneminde ise bu delil yöntemi reddedilmiştir.¹⁵⁸ Gazzâlî ile aynı dönemde yaşayan Ebu'l-Kâsım da açık bir şekilde in'ikas-ı edille reddetmektedir. Ebu'l-Kâsım bunu şöyle açıklamıştır: “Delilin şartı ittirad (geçişli) oluşudur. İn'ikâs onun şartı değildir. Aklî illet ise böyle değildir. Çünkü söz konusu illet hükmü gerektirir. Eğer in'ikâs olmazsa onun gerekliliği geçersiz hale gelir. Delil ise kâşiftir, ortaya çıkarıcıdır; dolayısıyla delilin olmayışı butlânını gerektirmez.”¹⁵⁹

Ona göre fiil failin varlığına delalet eder ve failin kudret sahibi olduğuna delalet eder. Bu delilin ittiradıyla anlaşılır, yani bir yerde fiil varsa o fiilin bir faili vardır. O fail de mutlaka bir kudret sahibidir ki bu fiili gerçekleştirmiştir. Bu ittiraddir; çünkü ne zaman fiil varsa her fiilin mutlaka bir failinin var oluşuna delil olmaktadır. Bu delil onu ortaya koyucudur; çünkü kâşiftir ve onun kudretine de delil getiriyor demektir. Ama eğer fiil yoksa bu durum bir failin olmadığı anlamına gelmez. Ayrıca onun acziyetini de göstermez. Aynı şekilde duman ateşin var oluşuna delildir. Duman varsa ateş vardır. Bu

¹⁵⁶ Cüveynî, *el-İrşad*, s. 29.

¹⁵⁷ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 241.

¹⁵⁸ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Hazırlayan: Sabri Hizmetli, Ankara 1981, s. 50

¹⁵⁹ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s.241.

delilin ittiradıdır. Fakat dumanın olmayışı ateşin olmadığı göstermez. Eğer dumanın olmayışı ateşin olmadığına delil olsaydı delil inikâs ederdi. Yani “eğer duman yoksa ateş yoktur” diyebilseydik inikâs-ı edille olurdu. Ebu'l-Kâsım illetin bizatihi kendisinin hükmü gerektirdiğini söylemiştir. Örnek olarak hareketi vermiştir. Hareket öyle bir illettir ki mahallinin müteharrik olmasını gerektirir. Bu illetin tardıdır. Aynı şekilde ilim, kimde varsa o kişiyi âlim yapar. Ne zaman ilim varsa âlim de vardır anlamına gelir. İletin aksinedir ve illet olmaksızın hükmün de olmamasıdır. Eğer bir şey müteharrik ise veya âlimse veya kâdirse ve yahut da renkli ise hareketsiz, ilimsiz, renksiz bir şekilde illetin gerekliliği de geçersiz olurdu. Onsuz bir hüküm olsaydı illetin gerekliliği de geçersiz olurdu. İletsiz bir hüküm olmaz. İlim yoksa âlim de yoktur.¹⁶⁰

Cüveynî, akaid esaslarının, aklen idrak edilip sem'î olarak bilinmesi mümkün olmayanlar; sem'î olarak biliniş aklen idraki düşünülemezler; hem sem'î hem de akli olarak idraki mümkün olanlar gibi kısımlara ayırır. Sadece akli olarak idrak edilenler şunlardır: Dindeki her bir kaide, esas itibarıyla, Allah'ın kelamını bilmeye ve bunun doğru olmakla vasıflandırılmasının gerekliliğine dayanır. Ona göre sem'iyât, Allah'ın kelamına dayanır. Bunun için varlık bakımından sıralamada zorunlu olarak kelamın varlığından önce gelen şeyin, sem'iyât ile bilinmesi mümkün değildir. Sadece sem'î olarak kavranılanlar, gerçekleşmesi aklen mümkün olan şeylerin gerçekleşeceğine hükmetmektir. Gaybî olan konularda, varlığı mümkün olan şeyin varoluşuna hükmetmek ancak sem'iyat ile vacip olur. Cüveynî'ye göre, teklifi hükümlerin tamamı, takbih ve tahsin hakkındaki hükümler, emir ve sakındırma, mendup görme ve mübah kabul etme ile ilgili hükümlerin tamamı bununla alakalıdır. Hem aklen hem de sem'î olarak kavranabilen şeylere, akılların tasdikleri delalet eder ve bunların kabul edilmesi için öncelikle Allah'ın kelamı hakkındaki bilginin kesinliği tasavvur edilir. Dolayısıyla bu tür şeyler, hem akıl hem de sem'î ile kavranabilir. Bunlar, Rü'yetullah'ın imkânı, halk ve ihtiranın Allah'a hasredilmesi gibi konulardır. Cüveynî'ye göre rü'yetin var oluşu doğru söz ve gerçek va'd ile sabittir. Ona göre sem'î deliller kesin olmayan yollarla sabit ise ve muhtevaları akla aykırı değilse; kaynakları kesin olarak mevcut ve teville de açıksa, bu durumlarda adı geçen delillerin kesinliğinden bahsetme imkânı yoktur. Ancak mütedeyyin kişi, kesin olmasa bile sem'î delilin varlığına delalet ettiği şeyin sübutuna zann-ı galibiyle hükmeder. Eğer bize ulaşmış olan şer'î bilgilerin

¹⁶⁰ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s.241.

muhtevası aklın hükmüne muhalif ise, bu şeriatın akla muhalif olamayacağı hükmüne bağlı olarak kesinlikle reddedilir. Burada kesin bir semî bilginin varlığı tasavvur edilemez, bu da açıktır.¹⁶¹

Eş'arî ekolünün önde gelen kelimcilerinden Abdulkahir el-Bağdâdî'de aklın ve naklin alan ayrımı bariz bir şekilde görülmektedir. O, hangi konuların nakliyyât içerisinde değerlendirileceğini, aklın bu alandaki rolünü, yine nakliyyât olarak ifade edilen alanın içine nelerin girdiğini ve naklin buradaki rolünü kesin çizgilerle belirlemektedir. Ona göre nazarî bilgiler dört kısma ayrılmaktadır: Birincisi, kıyas ve nazar cihetinden akılla delil getirmedir (istidlâl). İkincisi, tecrübeler ve âdetler açısından bilinen şeylerdir. Üçüncüsü, şer'at açısından bilinen şeylerdir. Dördüncüsü, diğerlerinde değil de, özellikle bazı insanlar veya hayvanlarda ilham açısından bilinen şeylerdir. Akıl açısından nazar ve istidlal yoluyla ulaşılan bilinenlere gelince, bu tür bilgiler, evrenin sonradan olduğu, onu yaratanın kadîm olduğu, Allah'ın birliği, sıfatları, adalet ve hikmeti, kullarını mükellef kılmasının imkânı, mucizeleriyle kendisine delil getirmek suretiyle peygamberlerinin nübüvvetinin sıhhati vb. nazarî ve aklî bilgileri bilme gibidir. Tecrübeler ve matematik yoluyla bilinenlere gelince, ilaçlar ve tedaviler konusundaki tıp ilmi gibidir. Aynı şekilde meslekler ve sanatları bilme de böyledir ve alışılmış olana kıyasla delil getirilen ve eksiklikleri telafi edilen (istidrâk) işler bu kategoriye girer; ne var ki, bu mesleklerin ve sanatların esasları tecrübeler ve âdetlerden alınmıştır. Şeriatla bilinenlere gelince; bunlar helal-haram, vacip, sünnet, mekrûh gibi fikhî hükümleri içerir. Ancak şer'î bilgiler, şer'atın sıhhati peygamberliğin sıhhatine dayandığı, peygamberliğin sıhhati de nazar ve istidlal yoluyla bilindiği için aklî incelemeye izafe edilip bağlanmıştır. Eğer nübüvvetin sıhhati his ya da bedîhet yoluyla bilinmiş olsaydı, duylara ve aklın bedâhetine sahip kimseler bu hususta ihtilafa düşmezlerdi ve bu konuda karşı çıkan kimse, duyu bilgilerini dahi inkâr eden Sofistler gibi inatlaşan biri olmazdı.¹⁶²

Eş'ariliğe göre Allah, kullarına vasıtasız hitapla veya resul göndermek suretiyle onlara vacip kılarırsa vacip olur. Aynı şekilde onlara vasıtasız olarak veya bir resulün lisaniyle bir şeyi yasaklırsa bu onlara haram olur. Hiç kimseye, hitaptan ve resul gelmeden önce bir şey vacip ve haram olmaz. Buna göre şeriat gelmeden kişinin işlemiş

¹⁶¹ Cüveynî, *el- İrşad*, s. 291-292.

¹⁶² Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, s. 14-15.

olduğu fiil sevap ve ceza gerektirmez. Eğer bir kişi şeriat gelmeden önce âlemin hadis olduğunu, Allah'ın birliğine, kıdemine, sıfatlarına istidlal edip onu bilirse o kimse muvahhid ve mümin olur. Bununla birlikte Allah'ın sevabına hak kazanmaz. Eğer Allah, onu cennet ve cennet nimetleriyle ödüllendirirse bu ona Allah'tan ikram olmuş olur. Eğer o, kendisine şeriat gelmeden önce küfre ve dalalete yönelirse kâfir ve sapıtmış olur; bundan dolayı azaba uğramaz. Eğer Allah, ona ebediyen cehennemle azap ederse bu onun için ceza sayılmaz. Bu onun için ancak bir elemidir. Nitekim dünyada hak etmedikleri halde hayvanlar ve çocuklar elem çekmektedir. Bu Allah Teâlâ'nın bir adalettir. Sevap ancak taatla olur. Taat emre uymaktır. Ceza ancak günah işlemek sebebiyle olur. Günah işlemek nehye tabi olmak, emre muhalefet etmektir.¹⁶³

Ebu'l-Kâsım'ın çağdaşı Gazzâlî'ye göre dinin kavranabilmesi akıl ile aklın eşyanın hem genel hem de özeline dair bilgiyi elde etmesi vahiy ile mümkün olacaktır. Akıl ile din bir bina ile bu binanın temeline benzer. Akıl temeldir, din ise binadır. Nasıl ki bina olmayınca temel yeterli değilse, temel olmayınca da bina bir işe yaramaz. Yine akıl ile dinin birbirleriyle olan münasebeti göz ile ışığın birbirine olan münasebetine benzer. Akıl göz yerinde, din de ışık yerindedir. Işık olmayınca gözün görmesi nasıl mümkün değilse, göz olmayınca da ışığın varlığı görmesi mümkün değildir. Akıl kandil, din de bu kandilin yağı yerindedir. Yağ olmazsa kandil işe yaramaz. Çünkü kandil, yağsız ışık vermez; kandil olmazsa da yağ yalnız başına ışık vermez. Dolayısıyla akıl doğru bilgiye ulaşmada, yolunu aydınlatmada, binasını sağlam temeller üzerine inşa etmede vahyin kılavuzluğuna ihtiyaç duyar. Vahiy de dini düşüncenin merkezinde yer alan insanın anlama ve yorumlamasını beklemektedir. Bu demektir ki insanın doğru yolda olması birbirinin tamamlayıcısı olan akıl ve nakle hakkını vermekle mümkün olacaktır.¹⁶⁴ İslam kelamında aklın istidlâli nazar bahsini oluşturmaktadır. Aklın bilgi kaynağı olması da nazarın mahiyeti ve şartlarıyla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla aklın bilgi kaynağı oluşunun önemli bir başlığını da nazar konusu teşkil etmektedir.

2.2.3.3. Nazarın İspatı ve Hakikati

İslam kelamında bilgi teorisi çerçevesinde temel konulardan birini nazar oluşturmaktadır. Ebu'l-Kâsım da eserinde bilgi teorisi bağlamında nazarın ispatı,

¹⁶³ Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, s. 50

¹⁶⁴ Ebu Hamid Muhammed Gazzâlî, *Mearicu'l-Kuds (Mukaddes Merdivenler)*, çev. Yaman Arıkan, İstanbul 1971, s. 63.

mahiyeti ve şartları gibi meselelere geniş yer ayırır. O, bu ve bununla bağlantılı konuları müstakil bir bölüm altında inceler.

Dil bakımından nazar, çeşitli manalara gelir ve kullanım alanlarına göre farklı manalarda kullanılır. Eğer bu kavram ıstilahî kullanım alanlarından soyutlanırsa intizar (bekleme) anlamına gelir. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur : “*Onlar sadece bir sayha bekliyorlar.*”¹⁶⁵ Burada sanki nazar, bir şeyin idrakini talep etme anlamındadır. Eğer nazar kelimesi “ilâ” harf-i ceri ile kullanılırsa o zaman görme anlamına gelir. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “*Allah’ın rahmetine ve eserine bak.*”¹⁶⁶ Eğer nazar kelimesi “lam” harf-i ceri ile kullanılırsa rahmet anlamına gelmektedir. Örneğin; “Başkan halkına merhamet etti” ve “Baba oğluna merhamet gösterdi” gibi. Nazar kelimesi “fi” harf-i ceri ile kullanılırsa düşünce ve değerlendirme anlamına gelir. Ebu’l-Kâsım el-Ensârî’ye göre nazar, kalbin bir düşüncesidir. Nazar, nazar edilen şeyin durumu hakkında düşünmektir ki hükmü bilinsin ve başkası da ona hamledilsin.¹⁶⁷

Kelamcılara göre nazar, kişinin bilgi veya zann-ı galibe ulaşmasını sağlayan fikir ve düşüncedir.¹⁶⁸ Nazar, aklî bilgiyi ifade etmekte olup istidlâlî bir bilgi çeşididir. Eş’arî, nazarı, aklın fiili olarak nitelenebilecek düşünme, fikir ve kıyasla açıklamaktadır. O, bilhassa *el-Luma*’ adlı eserinde inanca dair meselelerin ispat edilmesinde aklî istidlâl yöntemlerini benimsemiş ve kullanmıştır. O, kelamın genel bilgi kaynakları teorisine paralel olarak görüşlerini Kur’an’dan delillerin yanı sıra aklî delillerle de temellendirmektedir.¹⁶⁹

Ebu’l-Kâsım, Bâkılânî’nin nazar tanımını da aktarır: Buna göre nazar, bir düşüncedir ki onunla bilgi ya da zann-ı galip talep edilir.¹⁷⁰

Bağdâdî, nazarî bilgileri dört kısma ayırarak incelemiştir: “Bunlardan birincisi kıyas ve nazar vasıtasıyla aklın istidlâlidir. Örneğin, âlemin sonradanlığı, âlemin yaratıcısının varlığı ve birliği gibi. İkincisi, deneyler (tecrübeler) ve sayılar yoluyla bilinenlerdir. Örneğin ilaçlar ve tedavilere dair tıp bilgisi gibi. Üçüncüsü şeriat yoluyla bilinenlerdir. Örneğin helal, haram, vacip gibi. Dördüncüsü bir kısım insanlarda veya

¹⁶⁵ Yasin, 36/ 49

¹⁶⁶ Zümer, 39/5

¹⁶⁷ Ebu’l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 229.

¹⁶⁸ Cüveynî, *el-İrşad*, s.25.

¹⁶⁹ Erkan Yar, “Eş’arî ve Metodolojisi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (2), 2005, s. 19-47.

¹⁷⁰ Ebu’l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 230.

bazı canlılarda ilham yoluyla elde edilen bilgilerdir. Örneğin şiir veznindeki zevk gibi.”¹⁷¹

Cüveynî'ye göre akıllı ve ergenlik çağına girmiş bir kimsenin yapması gereken ilk vacip, âlemin hadis olduğuna dair bilgiye ulaştıran sahih nazara yönelmesidir. Nazar sahih nazar ve fasid nazar diye ikiye ayrılır. Sahih Nazar: Delilin işaret ettiği bir konuyu bilmeye götüren fikir süreçtir. Bunun dışında kalan fasid nazardır. Nazar, delillerin kuralların dışına çıkmasıyla veya başlangıçta doğru bir temel üzere başlamış olmakla birlikte sonradan harici bir unsurdan dolayı da fasid olabilir.¹⁷²

Cüveynî'nin takipçisi olarak Ebu'l-Kâsım el-Ensârî'ye göre Allah Teâlâ'yı bilmenin yolu nazardır. Onun ayetlerine ve delillerine nazar etmektir. Ona göre bir şey zorunlu bir şekilde bilinemezse, onu bilmenin yolu ona delalet eden ayetler ve alametleri incelemektir. Allah Teâlâ birçok ayetini ve delillerini akıl sahiplerine tanıtmıştır. Mekke döneminde Kureyşliler Allah'tan başka ilah olmadığına dair Peygamberimizden delil ve hüccet istediler. Peygamberimiz de şu ayetleri örnek vererek delil göstermiştir.¹⁷³

“Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbirini peşinden gelmesinde, insanlara fayda veren şeylerle yüklü olarak denizde yüzüp giden gemilerde, Allah'ın gökten indirip de ölü haldeki toprağı canlandığı suda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârlar ve yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutları yönlendirmesinde düşünen bir toplum için (Allah'ın varlığını ve birliğini ispatlayan) birçok deliller vardır.”¹⁷⁴

“Kuşkusuz rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra da (yarattığı) arşa hâkim olan, her işi yöneten Allah'tır. O izin vermedikçe şefaahat edecek biri de yoktur. İşte bu Allah sizin rabbinizdir, öyleyse O'na kulluk ediniz. Bunları düşünmez misiniz?”¹⁷⁵

“Gökleri ve yeri hak ve hikmete uygun olarak yaratmıştır. Geceyi gündüzün üzerine örtüyor, gündüzü de gecenin üzerine örtüyor. Güneşi ve ayı da koyduğu kanunlara boyun eğdirmiştir. Bunların her biri belli bir zamana kadar akıp gitmektedir. İyi bilin ki O, mutlak güç sahibidir, çok bağışlayandır.”¹⁷⁶

¹⁷¹ Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, s. 48-49.

¹⁷² Cüveynî, *el-İrşad*, s. 25.

¹⁷³ Ebu'l-Kâsım, *el-Gunye*, s. 219.

¹⁷⁴ Bakara, 2/164.

¹⁷⁵ Yunus, 10/ 3.

¹⁷⁶ Zümer, 39/ 5.

Ebu'l-Kâsım'a göre bu ve benzeri ayetler akıl sahipleri için delil teşkil etmektedir. Dolayısıyla ona göre Allah'ı bilmenin yolu onun fiillerini bilmektir.¹⁷⁷

Bilindiği üzere nazarın meşruluğuna dair âyetlerden delil getirme yöntemini daha önce Eş'arî'de de görmekteyiz. O, şu ayetleri nazar ve akıl yürütmeye delil getirmiştir: “Üzerine gece karanlığı basınca, bir yıldız gördü. “İşte Rabbim!” dedi. Yıldız batınca da, “Ben batanları sevmem” dedi. Ay'ı doğarken görünce de, “İşte Rabbim!” dedi. Ay da batınca, “Andolsun ki, Rabbim bana doğru yolu göstermezse, mutlaka ben de sapıklardan olurum” dedi. Güneşi doğarken görünce de, “İşte benim Rabbim! Bu daha büyük” dedi. O da batınca (kavmine dönüp), “Ey kavmim! Ben sizin Allah'a ortak koştüğünüz şeylerden uzağım” dedi. “Ben, hakka yönelen birisi olarak yüzümü, gökleri ve yeri yaratana döndürdüm. Ben, Allah'a ortak koşanlardan değilim.¹⁷⁸” Hz. İbrahim farklı varlıklar olan ay, yıldız ve güneşin kaybolmada birleşmeleri nedeniyle hiçbirinin ilah olmayacağına karar vermiştir. İşte Hz. İbrahim yapmış olduğu bu aklı faaliyet nazar ve istidlâlin kendisidir.¹⁷⁹

Ebu'l-Kâsım nazarın bilgi kaynağı oluşuna dair düşünce geleneğinde var olan itirazlara da bir takım cevaplar verir. Buna göre ilk dönem düşünürlerin bir kısmı nazarın bilgi kaynağı oluşunu reddetmişler, bilginin kaynaklarının sadece duyular ve haber olduğunu iddia etmişlerdir. Bu Sümeniyye'nin görüşüdür. Aynı şekilde Batınîler ve İmâmiyye Şiasından da benzer görüşler nakledilmiştir. Onlara göre din, kıyas ve nazarla elde edilmez. Aksine din, Resûlullah'ın yahut da imamın sözlerinden elde edilir. Zahirîler de benzer görüştedir. Onlara göre din, sadece Kitap ve Sünnet'ten ve de selevin sözlerinden elde edilir. Dinde, nazarın yani akıl yürütmenin ve kıyasın alanı yoktur demişlerdir.¹⁸⁰

Bağdâdî, Sümeniyye'nin iddialarını şöyle cevaplamıştır: “Onların görüşlerinin batıl olması gerekir. Çünkü görüşlerinin batıl olduğunu söylemek de bir görüştür. Onlara, “görüşlerinizin doğruluğunu ne ile bildiniz” deriz. Eğer nazar ve istidlalle derlerse, bu takdirde bir şeyin doğruluğunun yolu olarak nazar ve istidlali ispat etmeleri gerekir. Hâlbuki bu onların görüşüne zıttır. Şayet duyu ile derlerse, onlara duyu yolu ile elde edilen bilgilerde sağlam duyu sahipleri müşterektir. O halde bizim, sizin

¹⁷⁷ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s.220.

¹⁷⁸ En'am 6/76-79.

¹⁷⁹ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Luma'*, thk. Hammûde Ğurâbe, Kahire 1955, s. 9.

¹⁸⁰ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 230-231.

sözlerinizin doğruluğunu duyularımızla bilmemiz ne manaya gelir? Eğer, “Siz duyu ile bizim sözlerimizin doğruluğunu biliyorsunuz fakat bildiğiniz şeyi inkâr ediyorsunuz” derlerse, onların bu iddiaları aleyhlerine döner ve onlara şöyle denilir: “Aksine siz, muhaliflerinizin görüşünün doğruluğunu ve kendi görüşünüzün bozuk olduğunu zorunlu olarak duyu organlarıyla biliyorsunuz.” İki görüş birbiriyle çatıştığında her ikisi de batıl olur. Bu durumda, dinlerin doğruluğunu bilmenin yolunun nazar ve istidlal olduğu ortaya çıkmıştır.”¹⁸¹

Cüveynî, onların bu iddialarına şöyle cevap vermiştir. “Siz nazarın fasid olduğunu bildiğinizi mi iddia ediyorsunuz, yoksa bu sadece bir şüpheden mi ibarettir? Diye iki yönlü bir soru sorulur. Şayet onlar nazarın fasid oluşundan kesin emin iseler, bu takdirde bilgilerin sadece duyular vasıtasıyla elde edileceği şeklindeki görüşleri ile çelişkiye düşmüş olurlar. Zira nazarın fasid olduğunu bilme, duyularla algılanabilen hususların dışındadır. Ayrıca nazarın fasid oluşunu zorunlu olarak mı, yoksa yine nazar yoluyla mı anladınız? Diye sorarız. Şayet onlar, bunu zorunlu olarak bildiklerini iddia ederlerse, şaşkın konumuna düşmüş olurlar ve iddialarını çürüten bir fikre karşı koyamazlar. Nazarın fasid oluşuna yine nazar vasıtasıyla anladıklarını söylerse, bu durumda kendi görüşüyle yine çelişmiş olurlar. Çünkü başlangıçta onlar nazarı, tamamıyla reddediyor ve onun bilgiye ulaştırmayacağına hükmediyorlardı. Fakat daha sonra yine nazarın bir türüne sarıldılar ve onun bilgiye götürdüğünü itiraf ettiler.”¹⁸²

Cüveynî, nazarın geçerli oluşundan emin olunması gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre bilgiyi arayan kimse deliller hakkında sağlam bir nazar ile akıl yürütmesi ve bu hususta dosdoğru bir yol takip etmesi gerekir. Eğer bir kimse sahih bir nazarda bulunup doğru adımlar atarsa bu, onu bilgiye götürür. Şayet sahih nazarın bilgiye ulaştırdığını inkâr ederse doğruya ulaşma arzusu sonuçsuz kalır.¹⁸³

Cüveynîye göre nazar, üzerinde akıl yürütülen hususu başlangıçta bilmekle, o konu hakkındaki cehalet ve şüpheye zıttır. Nazarın bilgiye zıt olmasının sebebi bilgiyi arama ve ona ulaşmayı isteme süreci olmasındandır. Bu durum bilginin kesinliğiyle çelişir. Çünkü elde edilen şeyin peşinde koşulmaz. Nazarın cehalete zıt olmasının sebebi ise cehaletin inanılan şeye olduğundan farklı bir şekilde inanmasıdır. Cahil olan kişi

¹⁸¹ Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, s. 37-38.

¹⁸² Cüveynî, *el-İrşad*, s. 26.

¹⁸³ Cüveynî, *el-İrşad*, s. 27.

bunda ısrar eder. Bu da araştırma ve soruşturmayla çelişir. Şüpheyeye zıt olmasının nedeni ise hakikate ulaşma arzusunda şüphe olmaz. Ona göre nazar, bilginin ve onun bütün zıtlarının zıddıdır. Cüveynî'ye göre sahih nazarın kurallarına uyulduğu takdirde ve bilginin oluşmasını engelleyecek mani olmazsa nazar süreci biter bitmez o konuyla ilgili bilgi oluşur.¹⁸⁴

Cüveynîye göre nazar ile bilginin durumu hakkında bilgi sahibi olunan, şeyin irade edilmesi gibidir. Çünkü bir şey hakkında bilgi sahibi olmaksızın o şeyin irade edilmesi gerçekleşmez. Bilgi ve nazarın birbirlerini gerektirmesi bir diğerini var etmesi zorunlu kılması veya doğurmasını hükmünü çıkarmaz. Sahih nazar bilgiyi içerir fakat fasid nazar bilgiyi içermediği gibi bilginin zıtlarından birini de içermez.¹⁸⁵

Cüveynîye göre sahih nazar, “Nazarda bulunan kişiyi medlulun bilgisini doğuran delilin niteliği hakkında bilgi sahibi kılar.” Nazar şüpheyeye çakışıp fasid olursa bu şüphelerin kesin itikatla ilgili bir yönü olmazdı. Zira şüphenin kesin itikatla ilgili bir yönü olsaydı şüphe delil itikat da bilgi olurdu.¹⁸⁶

Ebu'l-Kâsım el-Ensârî Sümeniyye'nin itirazlarına sebr ve taksim yöntemini kullanarak şöyle cevap verir:

“Siz nazarı yani akıl yürütmenin geçersizliğini biliyor musunuz yoksa öyle mi zannediyorsunuz? Eğer bu soruya onlar nazarın bozukluğunu biliyoruz derlerse kendilerinin bilginin yegâne kaynağının duyular olduğu şeklindeki görüşlerini geçersiz kılmış olurlar. Çünkü nazarın bozuk oluşu duyularla idrak edilmez. Ayrıca şayet biz onların nazarın geçersizliğini bildiklerini kabul etsek dahi bu bilgi ya zorunlu olur ya nazarî olur. Eğer onlar kendilerine has kılınmış zorunlu bir bilginin varlığını iddia ediyorlarsa bu imkânsız bir şeydir. Çünkü zorunlu bilgide bütün akıl sahipleri ortaktır. Hâlbuki biz onlara karşı çıkmaktayız. Şayet onlar söz konusu bilginin nazarî bir bilgi olduğunu iddia ediyorlarsa bunların hepsinin geçersizliğinde bir tür nazarı benimsemiş olurlar ki onlar da nazar yapmış olurlar. Bu ise ciddi bir çelişkidir.¹⁸⁷

Sümeniyye'nin “Nazarın ya zorunlu olarak veya nazarla ispat edilebileceğini, zorunlu olarak ispat edilemeyeceğine göre nazarla ispatın mümkün olduğunu,

¹⁸⁴ Cüveynî, *el-İrşad*, s. 27.

¹⁸⁵ Cüveynî, *el-İrşad*, s. 28.

¹⁸⁶ Cüveynî, *el-İrşad*, s. 29.

¹⁸⁷ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 231.

dolayısıyla nazarın nazarla ispatı gibi imkânsız bir durumun ortaya çıktığına” dair söylemlerine de Ebu’l-Kâsım çeşitli taksimlerle cevap verir. Bu çerçevede şunları söyler: “Sizin bu sözünüz bir bilgi ifade ediyor mu veya bir hüküm ifade ediyor mu etmiyor mu? Eğer “bu bir ilim ifade etmemektedir derlerse”, Bu sözün geçersiz bir söz olduğunu kabul etmiş olurlar. Biz de cevap verme külfetinden kurtuluruz. Eğer bir bilgi ifade ettiğini ve bizim sözümüzün geçersizliğini iddia ederlerse nazar çeşitlerinden birini kullanmış olurlar. Bunların hepsinin geçersizliğinde kendileri de nazarı kullanmış olurlar.”¹⁸⁸

Ebu’l-Kâsım’a göre nazarla ilgili hususların tümünü ispatta nazarın bir çeşidi kullanılmaktadır. Bir şeyin tashih edilmesinde sıhhat iddiasında bulunan şeyle düzeltmekte herhangi bir çelişki mevcut değildir. Asıl çelişki bir şeyin geçersizliğinin iddia edildiği şeyle geçersizliğini ifade etmekte vardır. Şöyle ki nazarın bilgi ifade etmediğini söyleyerek nazarın fasid olduğunu söyleyen kişi, kendisine yönelik bir bilgi ifade etmesi için bu nazarın bilgi ifade etmeyeceğine dair inancına dayanırsa iki zıddı bir araya getirmiş olur. Fakat her kim kendisi için nazarın bilgi ifade ettiğine inanırsa ve sonra inandığı şeye dayanarak onun bilgi ifade edeceğini iddia ederse bu konuda yanlış bir yöntem izlemiş olmaz.¹⁸⁹

Dolayısıyla Ebu’l-Kâsım’a göre nazar ispat edilirken bir şeyin kendisiyle ispat edilmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Aksine nazarın bir çeşidi kullanılmaktadır. Şöyle ki şartlarına haiz nazar tür olarak bilgi ifade eder. Şu halde nazarın ispatında dayanılan husus ve itikat edilen delil, medlûlün dışında bir şeydir. Şu var ki ikisine de nazar ve delil ismi verilmektedir.¹⁹⁰

Ebu’l-Kâsım’a göre Sümeniyye’nin iddialarını geçersiz kılan delillerden biri de şudur: Duyuların bilgi kaynağı olduğuna dair her türlü delil, akıl yürütmenin de bilgi kaynağı olduğuna teşkil eder. Buna göre akıl sahipleri kendilerine tat, koku ve renk gibi duyumsamalar konusunda bir şüpheye düştüklerinde duyulara başvururlar. Tıpkı bunun gibi onlar duyu ötesine dair bir hükümde bir şüpheye düştüklerinde akıl yürütme ve düşünmeye sığınır. Nasıl ki duyuları sağlam olan bir kişi gözüyle bakıp idrak ediyor, sonrasında da öğreniyorsa veya muhatabın sözünü dinleyip kastedilen sözü biliyorsa

¹⁸⁸ Ebu’l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 231-232.

¹⁸⁹ Ebu’l-Kâsım, *el-Ğunye*, s.232.

¹⁹⁰ Ebu’l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 232.

akıl sahibi kişide tefekkür ederek akıl yürütüyor ve böylelikle bilgiye ulaşıyor. Dolayısıyla bilgi ifade etmede akıl yürütme esasında duyular mesabesindedir.¹⁹¹

Nazarın bilgi ifade etmeyeceğine dair görüşlere cevaplar bir yana Ebu'l-Kâsım el-Ensârî'ye göre nazarın bilgi ifade ettiğine delil, aslında duyuların bilgi kaynağı olduğuna dair delille aynıdır. Nazar, akıl sahiplerinin yöneldiği bir durumdur. İşler kendilerine karışık geldiği zaman akıl sahipleri nazara başvururlar.¹⁹²

Ebu'l-Kâsım yine sebr ve taksim yöntemine başvurarak nazarın bilgi kaynağı oluşunu ispat etmeye çalışır. Buna göre nazar ya sahîh ve bilgiye götürücü olur ya da bozuk olur. Sahîh olmak ile bozuk olma arasında orta bir yol yoktur. Eğer nazar sahîhse durum bizim kabul ettiğimiz gibidir. Eğer bozuk ise onun bozuk olduğuna dair bilgi bedihî bir bilgiyle ve yahut da duyu organlarıyla anlaşılmaz yine akıl ile anlaşılır. Dolayısıyla bunu reddedenlerin iddiasına göre de nazarın bozuk olduğuna dair bilgiye nazardan başka ulaşma yolu yoktur. Nazarın nazarla iptal edilmesi nazarın sahîh olduğuna delildir.¹⁹³

Nazarın bilgi kaynağı olamayacağını iddia edenlerin delillerinden biri de aklî delil sebebiyle bir mezhepten diğerine geçiş veya bir görüşün terk edilip başka bir delil aracılığıyla diğer bir görüşün benimsendiğinin görülmesidir. Bir nazar sebebiyle bir başka nazar terk edilmektedir. Dolayısıyla onlara göre nazara güven olmaz ve nazarın bir bilgi kaynağı olmayışı da apaçık bir durumdur.

Ebu'l-Kâsım'a göre bu kimselerin bu görüşü onların geçersiz olarak kabul ettikleri bir kıyasa dayanmaları sebebiyledir. Bu kıyas ile başka bir şeyi geçersiz kılmak istemektedirler. Hâlbuki kendisinde geçersizlik iddia edilen bir şeyle başka bir şeyi iptal etmek kesinlikle batıldır. Yine ona göre böyle bir durum duyular için de geçerlidir. Zira insan uzak bir şeye baktığında insan olarak zannettiği bir şeyin karga olması veya küçük bir şey olarak gördüğü şeyin büyük olması mümkündür. Dolayısıyla böyle bir kişi inandığı şeyi ikinci inandığı şeyle değiştirmektedir. Hâlbuki bunun böyle olması duyuların bilgi kaynağı olmasına bir engel teşkil etmez. Diğer mesele de böyledir. Bir

¹⁹¹ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s.232-233.

¹⁹² Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 233.

¹⁹³ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s.233.

görüştten başka bir görüşe geçmenin kendisi, söz konusu görüşün bozukluğuna da; benimsediği yeni görüşün doğruluğuna da delalet etmez.¹⁹⁴

Ebu'l-Kâsım duyuların belirli bir şartla bilgi sağladığı, bunun nazarda bulunmadığı iddiasını da çürütür. Ona göre bu konuda da nazarla duyular benzerdir. Zira sahih nazar da fasid nazar da vardır. Kim sahih nazar kullanırsa ve şartları yerine getirirse onda bilgi meydana gelir.¹⁹⁵

O, sahih ve fasid nazarın birbirinden nasıl ayrıldığı sorusuna da duyularla nazarı kıyas etmekle cevap verir. Ona göre nasıl ki idrak ile hayal arasında kişi zorunlu olarak bir ayrıma gidiyorsa nazar da aynı şekilde sahih ile fasid arasında bir ayrıma gitmektedir. Çünkü sahih nazar bilgiye götürücüdür. Bilgiye ulaşan kimsede ise zorunlu bir şekilde yürek ferahlığı ve kalbin mutmain oluşu meydana gelir. Dolayısıyla hemen bu bilginin diğer inançlardan farklı olduğunu anlar. Aynı zamanda delil sayesinde nazarının sahih olup olmadığını anlar. Çünkü nazar nefiy ve ispat arasında bir taksimi ifade eder. Bunlar hakkında bir incelemeye gittiğinde bunlardan birinin doğruluğu konusunda emin olur. Şayet daha çok seçeneklerle sınırlı olsa, bu durumda da inceleme neticesinde birinin doğruluğuna, diğerlerinin geçersizliğine emin olur.¹⁹⁶

Sümeniyye'ye göre duyuların bilgi kaynağı konusunda bir tartışma yoktur. Fakat aklın bilgi kaynağı konusunda tartışma vardır. Çünkü aklî konularda ihtilaflar bulunmaktadır. Ebu'l-Kâsım nazar yoluyla elde edilen bilgilerde akıl sahiplerinin ihtilaf etmediğini belirtmektedir. Ebu'l-Kâsım'a göre farklı görüş sahibi olmak bizim nazarın sıhhati hakkındaki inancımızı eğer bozsaydı, bu aynı zamanda onların nazarın fesadı hakkındaki kanaatlerini de bozar.¹⁹⁷

Ebu'l-Kâsım'a göre duyu bilgisinin bilgi kaynağı olabilmesi için bazı şartlar vardır. Aklın da bilgi kaynağı olması için bazı şartları taşıması gerekir. Duyu ile akıl arasındaki ilişki vardır. Duyu için genellikle bünyenin sağlam olmasını gerekir. Örneğin bir şeyi görmek istiyorsan gözün sağlam olması yine genellikle görülen şeyin veyahut da işitilen şeyin belirli bir sınırdan olması gerekir. Aklî nazar da bunun gibi belli şartları taşıması gerekir. Ancak bu şartlar gerçekleşirse nazar bilgi kaynağı olur. Bu şartlardan biri akıl

¹⁹⁴ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 234.

¹⁹⁵ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 234.

¹⁹⁶ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 234-235.

¹⁹⁷ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 235.

yürütmeye engel olan taklittir. Bu akıl yürütmeyi engeller. Nazarla taklit tamamen birbirine zıttır. Yine aynı şekilde tembellik de nazarın bilgi kaynağı olmasını engeller. Aynı şekilde delil yolundan ayrılmak da nazarın bilgi kaynağı olmasına manidir. Nazar sürecinin sonuna kadar herhangi bir engel çıkmaması gerekir. Eğer sürecin sonuna yakın bir zamanda bile çıkarsa engelleyebilir. Ahmaklık ve şaşkınlık da engelleyebilir. Aklı yürütme, önermeleri taksim ederek ve bu taksimleri sınırlandırarak doğru bir akıl yürütme olur. Eğer kişi bilgiyi taksim ederek sınırlamazsa ve bilginin zaten sınırlı olduğunu zannederse, böylelikle bozuk bir inanca doğru bir nazar bina etmiş olur; bu da onu bilgiye götürmez.¹⁹⁸

2.2.3.4. Sahih ve Fasid Nazar

Eş'arîlere göre sahih nazar ile nazar edilen şey hakkında meydana gelen bilgi arasındaki ilişki tazammun iledir. Sahih nazar bilgiyi içine alır ve ondan ayrılmaz. Bu bilgi nazar eden kişinin iradesiyle olan bilgidir. Kişi iradesini kullanarak nazar eder, Allah da sonunda o bilgiyi yaratır.¹⁹⁹

Ebu'l-Kâsım sahih ve fasid nazar ayrımına gider. O, kesin bilgiye götürücü nazarı sahih, bilgiye götürmeyen nazarı ise fasid olarak niteler. O, burada daha önce geçtiği üzere nazarın sıhhat ve fesadını duyuların sahihliği ve bozukluğuna benzetmiştir.²⁰⁰ Ebu'l-Kâsım'a göre sahih nazar, delille bir arada bulunan ya da akıl yürütenin delil yoluyla elde ettiği şeydir. Dolayısıyla sahih nazarda esas olan onun delile dayanmasıdır. Delil ise, ulaşmak istenen şeye yol göstericidir. Bu durum şöyle açıklanabilir: Eğer akıl yürüten kişi faile delalet edecek yönünü bilmek için fiili incelerse ve sıfatları hakkında akıl yürütürse ancak varlığının imkânını ya da yokluğunun imkânını bulur. Eğer o, varlıkla belirli hale gelirse yokluğunun devamına karşılık onun fail olduğu ortaya çıkar. Onu var olmakla tahsis eder böylelikle onun varlığının imkânı ve yahut da yokluğunun imkânı ve de yoklukla değil de varlıkla ihtisası faile delalet eden şeydir. Bu durum sahih nazarın açıklamasıdır. O da delille bir arada bulunmasıdır.²⁰¹

¹⁹⁸ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 236.

¹⁹⁹ Yüksel, *Amidi'de Bilgi Teorisi*, s. 123.

²⁰⁰ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 233-235.

²⁰¹ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 237.

Fasid nazar ise bunun dışındaki akıl yürütmelerdir. Nazar delil yolundan ayrılmasıyla bozular. Yani doğrulukta kuvvetlenmesine karşın onu engelleyen bir şeyin ortaya çıkmasıyla bozular ve fasid nazar olur.²⁰²

Cüveynî'ye göre sahih nazar bilgiyi, fasid nazar bilgiyi içermediği gibi bilginin zıtlarından birini de içermez. Sahih nazar bilgiyi ifade eder, fasid nazarsa bilgi ifade etmez. Fasid nazar, cehaleti ve bilginin zıtlarını da içermez. Ona göre sahih nazar, nazar yapan birinin medlulün bilgisini doğuran delilin niteliği hakkında bilgi sahibi yapar. Nazar şüpheyile çakışıp fasid olabilir. Bu durumda bu şüphenin itikatla ilgisi yoktur. Zira şüphenin itikat ile bir ilgisi olsaydı şüphe delil, itikat da bilgi olurdu.²⁰³ Fasid nazarın aksine sahih nazar bilgiye götürdüğüne göre sahih nazar ile fasid nazarı birbirinden ayıran husus bunların taşıdığı şartlardır. Dolayısıyla sahih nazar bazı şartlara haiz olması gerekiyor ki bu vasıfla nitelenebilsin.

2.2.3.5. Nazarın Şartları

Ebu'l-Kâsım'a göre nazarın şartlarının bir kısmı sahih nazarla fasid nazarın şartıdır. Bir kısmı da sadece sahih nazarın şartıdır. Ona göre kişinin akıl sahibi olması bütün nazarların şartıdır. Yine bilgi sahibi olmamak yani hangi konuda nazar yapılacaksa o konuda bilgi sahibi olmamak nazarın şartlarından biridir. Zira eğer akıl yürüttüğü konuyu biliyorsa bir şey elde etme ya da kazanma meydana gelmez. Elde edilen bir şeyi tekrar elde etmek için mücadele edilmez ve var olan bir şey talep edilmez. Bundan dolayı âlimler, nazar, nazar edilen konunun bilgisiyle zıttır. İkisi bir araya gelmez. Eğer bir insan bir şeyi bildiğine inanıyorsa onda nazar ve düşünme ortaya çıkmaz. Yine nazar cehaletle de zıttır. Nazar mukallidin itikadına da zıttır. Zira taklit eden ve cahil kimsenin ikisi de bildiklerini iddia eder. Eğer kişi bir şeyde inancını kesinleştirirse onda nazar ortaya çıkmaz yani kesin olarak bildiği şeyde nazar ortaya çıkmaz. Bilakis ilim talebi kişinin bilmediği şeyde ortaya çıkar. Ya da şüphe içerisindedir onu kesinleştirmek istiyordur. Fakat kesin bilen kimsede ilim talebi mümkün olmadığı gibi inandığı şey hakkında bilgi talebi de onda ortaya çıkmaz.²⁰⁴

Nazar edilen konuda şüphe duymak nazar için bir şart mıdır değil midir? Bu konuda Ebu'l-Kâsım, Mutezile'nin ve bazı Eş'arî âlimlerin nazar yapılan konuda

²⁰² Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 237.

²⁰³ Cüveynî, *el-İrşad*, s. 28-29.

²⁰⁴ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 238.

şüphenin bir şart olduğunu söylediklerini nakleder. Bâkılânî'ye göre şüphe olmaksızın nazara yönelmek mümkündür. Nazar edilecek konuda bilgisizlik şarttır.²⁰⁵

Ebu'l-Kâsım kelam geleneğindeki bir tartışmayı daha aktarır. Bu da nazarın bilgi ve cehalete zıt olduğu gibi şüpheye de karşıt olup olmadığıdır. Buna göre Eş'arî kelamcılar, nazarın şüphenin zıddı olduğunu söylemişlerdir. Ebû Hâşim el-Cübbaî (ö. 321/933) ise nazarın şüpheye zıt olmadığını, aksine nazar ile şüphenin bir arada olması gerektiğini savunmuştur. Çünkü nazar yapan kişinin amacı, nazar aracılığıyla şüphe içerisinde olduğu konuyu ortadan kaldırmaktır.²⁰⁶

Ebû Hâşim'in bu görüşüne Ebu'l-Kâsım kendisinden ve hocası Cüveynî'den olmak üzere iki şekilde cevap verir. Ebu'l-Kâsım'a göre nazar eden kimse bilgi talep etmektedir. Eğer bu bir şüpheden dolayı ise bu şüphe onda bilgi talebine yönelmeden önce mevcut idi. Zira şüphe içerisinde olan kişi, durmuş ve şaşırılmış bir haldedir. Nazar yapan kimse ise şaşkınlığı ve tevakkufundan kurtulmak isteyen ve çabalayan kişidir. Ebu'l-Kâsım'ın bu görüşe yönelik ikinci nakli şeyhim dediği Cüveynî'dendir. Buna göre Ebu Hâşim'in söylediği nazar ile şekkin bir arada bulunmasının zorunluluğu görüşü sınırları zorlamaktır. Eş'arî kelamcıların şek ile nazar tamamen birbirinin zıddıdır sözünde de aşırılık vardır. Bu mesele tartışmalı olup özü şudur: Nazar nasıl ki nazar konusu hakkındaki bilgiyle zıt ise aynı şekilde ister cehalet, ister şüphe isterse zan olsun bilginin tüm zıtlarıyla da karşıttır.²⁰⁷

Eş'ari'ye göre, Allah'ı bilmenin iman, bilmemenin ise küfür olması sebebiyle O'na dair bilgi, aklen ve şer'an cehaletle birlikte olamaz. Bir kişi aynı anda hem mümin hem kâfir olamaz. Fakat o, bu mesele dışındaki durumlarda bilgi ile cehaletin bir arada olabileceğini savunur. Ayrıca Eş'arî, bir şeyin farklı birçok bilgilerle bilinebileceğini kabul eder. Bu durum, bizim siyahlığın araz, hâdis ve devamlılığı mümkün olmayan bir şey olmasına dair bilgimiz gibidir. Bunların her biri farklı delil ve yöntemlerle elde edilir.²⁰⁸

Sahih nazarın şartlarından birisi, delille bir araya gelmesi, delilin yönleriyle beraber olması ve nazarı engelleyici bir durumun ortaya çıkmamasıdır. Nazar bazen

²⁰⁵ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 238.

²⁰⁶ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 238-239.

²⁰⁷ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 238.

²⁰⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 16.

bedihî bir bilgiden veya duyulur bir bilgiden ortaya çıkabilir ve yahut da nazarî bir bilgiden hareket edebilir. Dolayısıyla nazarın öncülleri nazarî bilgiler de olabilir.²⁰⁹

Bazı Eş'ari âlimlerine göre bilgi sahibi olunan bir konuda nazar yapılmasına gerek yoktur. Fakat onun hakkındaki bilgiyi unutmuşsa ve yahut ikinci bir nazarı delillendirmek için yapıyorsa o zaman yapılabileceğini belirtmişlerdir. Bu şekilde deliller birbirine kıyas edilir ve delilleri karşılaştırılabilir. Bazı Eş'ari âlimlere göre ise bilgide kesinliği artırmak için bir şey farklı yollarla ve farklı şekillerle bilinebilir. Çünkü deliller çoğaldıkça kesinlikte bir artma söz konusu olur. Bir şey bir bilgiyle bilinebilir daha sonra da gözle görülebilir sonra tatma ve dokunmayla da bilinebilir sonra da akılla bilinebilir sonra sem-i delil de ortaya çıkar onunla ilgili akli delilin tekidi için olabilir.²¹⁰

Sahih nazarla ilgili tartışılan meselelerden biri de sahîh nazarın nazar yapılan konu hakkında bilgi içermesidir. Ebu'l-Kâsım bu meselede Eş'arî geleneğin kabullerini açıklar. Buna göre sahîh nazarın nazar edilen meseleye dair bilgiyi içermesinin manası şudur: Doğru bir şekilde tamam olursa o bilgiye zıt olan uyku ve gaflet gibi farklı bir hastalık onun peşi sıra gelmezse o zaman nazarın hemen akabinde bilgi gerçekleşir. Yani nazar şartlarına uygun tam bir şekilde yapılırsa bilgi meydana gelir.²¹¹

Bir diğer tartışma da nazarın akabinde hemen peşi sıra meydana gelen bilginin nazar yapanın kudretinde olan kesbettiği bir şey midir yoksa zorunlu olarak mı meydana gelir. Bu konuda âlimler ihtilaf etmişlerdir. Ebu'l-Kâsım Eş'ari âlimlerinin çoğunun görüşüne göre nazarın akabinde meydana gelen bilginin kesbi olduğunu aktarır. Çünkü o bilgi nazar yapanın, diğer kesbî fiillerde olduğu gibi tercihi ve ihtiyarıyla meydana gelmiştir. İnsanlara emredilmiş bir şeydir. Onu terk etmek men edilmiştir. Bu fiili yapmakla kişi sevap kazanır. Ebu'l-Kâsım Eş'ariler'den bazılarının ise nazarın akabindeki bilginin zorunlu bir şekilde meydana geldiğini savunduklarını belirtir. Yani onlara göre bu, idrak vasıtalarıyla elde edilen bilgi mesabesindedir. Nazar yapmaya ilişkin emir ona ulaştırılan nazarı kesb etmeye yöneliktir. İşitme ve görmeye ilişkin emirde olduğu gibi emir, kulakları açmak, bakılan şeye dair gözü keskinleştirmek gibi o organların kullanılması manasındadır. Çünkü nazar sınırlandırılmış bir taksim, inceleme ve bunlar aracılığıyla neticeye ulaşmaktır. Eğer nazar eden kişi bu taksimi yerine

²⁰⁹ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 239.

²¹⁰ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 240.

²¹¹ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s.240.

getirirse ve bu taksimlerin her birini incelerse neticede bu iki taksimden biri netice olarak zorunlu olarak meydana gelir. Ebu'l-Kâsım göre kişi nazarını tam yaparsa bilgi elde etmek için kendisinde bir kudret meydana gelir. Dolayısıyla şöyle denilmesi uygun olur: Bilgiyi elde etmeye ilişkin emir, itikada dair bilgileri emretmeye dair bilgidir. Bilginin kendisi emre konu olmaz. Eğer bir insan bilgi elde etmek için nazarı gerçekleştirirse bir kudret kazanır.²¹² Dolayısıyla Ebu'l-Kâsım, nazarın akabinde gerçekleşen bilginin müktesab olduğuna kanidir.

2.2.3.6. Nazarın Hükümü

Eş'arî dinin usulü ve fîruu hakkında nazar etmeyi birbirinden ayırmıştır. Ona göre usul üzerinde nazar yapmak farz-ı ayndır. Fîru üzerinde nazar yapmak ise farz-ı kifayedir. Yani fîru konusunda bir kısım Müslümanlar nazar yaptığı vakit diğer Müslümanlardan da sorumluluk kalkar.²¹³

Cüveynîye göre ergenlik çağına girmiş birinin yapması gereken ilk şey âlemin sonradan yaratıldığı sonucuna varmak için nazar etmesidir. Ona göre nazar dini açıdan zorunludur.²¹⁴ Nazarın zorunlu olduğuna delil dinî bilgilerimizdir. Bu konuda âlimler ittifak etmiştir. Buna göre insanlara vacip olan ilk şey Allah'ı bilmeye götüren nazardır. Zira bu bilgiler akıl yoluyla bilinir. Hakkında bilgi edinmenin farz olduğu şeye ulaştırın araca başvurmak da farzdır.²¹⁵ Gazzâlî'ye göre ise din olmazsa bunlar insanlara vacip olmaz, akıl tek başına bunları insana vacip kılmaz.²¹⁶

Mu'tezile'ye göre, şariat olmasa da akıl tek başına Yüce Allah'ı bilmeyi ve O'nun verdiği nimetlere şükretmeyi kullara vacip kılar. Mutezile'ye göre vacip olan şeyler akılla bilinebilir. Nazarın vacip oluşu akılla bilinebilir. Mutezileye göre Nazarın vacip oluşunun kaynağının akıl olduğunu reddettiğimizde bu durum, peygamberlerin meydan okumalarını geçersiz kılar ve delil getirme metodunun ortadan kaldırılması manasına gelir. Çünkü Peygamberler insanları dine davet ettikleri sırada gösterdiği mucizeler ile deliller üzerine nazarda bulunmaya çağırdıklarında kendilerine nazar ancak yerleşmiş bir şariatın sürekli ve sabit bir teklifin bulunduğu yerde vaciptir diye söylenir. Hâlbuki bize göre vacip olan şeylerin kabulü hakkında henüz bir şariat mevcut değildir. Böyle

²¹² Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s.240.

²¹³ İbn Füre, *Mücerred*, s. 292.

²¹⁴ Cüveynî, *el-İrşad*, s. 25

²¹⁵ Cüveynî, *el-İrşad*, s. 29

²¹⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Beyrut 1988, s. 226.

bir inanç ise insanları doğru yoldan sapmaya, inkâr ve inatta devam etmeye sevk eder..²¹⁷

Kâdî Abdülcebbar'a göre akıl ve nassın birbiriyle çatışması mümkün değildir. Eğer akıl ve nassın zahirinin çatıştığı durumda nassın tevil edilmesi gerektiğini söylemiştir. O, akla öncelik tanımıştır. Ona göre nas, akıldan sonraki bir aşamadır. Dolayısıyla dinî hükümler, akıl üzerine bina edilmiştir.²¹⁸

Cüveynîye göre vücubun şartı ona işaret eden ve mükellefin ulaşabileceği bir sem'î delilin bulunmasıdır. Mucizeler zuhur edip deliller peygamberlerin doğruluğuna delalet edince, vacip olan şeylerin vücubunu ve yasaklılığını bildiren şeriat tesis edilmiş ve vahiy de süreklilik kazanmış olur. Bir şeyin vacip olmasının şartı, mükellefin o şey hakkındaki bilgisi değil, onunla ilgili bilgiye ulaşabilme imkânıdır.²¹⁹

Mutezileye göre şer'i teklifler ancak akılla bilinebilir. Akıl ve nakil arasında bir çatışma olursa akıl esas alınır bu durumda nakil tevil edilir. Şeriat bazen aklın halledemeyeceği meseleleri halleder. Şeriat akılla bilinenleri tamamlar ve açıklar.²²⁰

Ebu'l-Kâsım'a göre de bilgiye ulaştıran nazar zorunludur. Onun vücubuyetinin kaynağı sem'î delildir. Aklî bir önerme değildir. Bu zorunluluk iki yolla bilinir: Birincisi Kur'an ayetleridir. İkincisi ise icmadır.²²¹ Ebu'l-Kâsım Kur'an'dan şu ayetleri örnek göstererek akıl yürütmenin vücubiyetine delil getirmektedir:

“De ki: Göklerde ve yerde neler var, bir baksanıza. Fakat ayetler ve uyarılar, inanmayan bir topluma hiçbir fayda sağlamaz.”²²²

“Körleri sapıklıklarından vazgeçirip doğru yola getiremezsin. Ancak ayetlerimize inanıp da Müslüman olmuş olanlara duyurabilirsin.”²²³

“Allah'ın rahmetinin eserlerine bak! Yeryüzünü ölümünden sonra nasıl diriltiyor. Şüphe yok ki O, ölüleri de elbette diriltecektir. O, her şeye hakkıyla gücü yetendir.”²²⁴

²¹⁷ Cüveynî, *el-İrşad*, s. 29.

²¹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*, s. 88.

²¹⁹ Cüveynî, *el-İrşad*, s. 31.

²²⁰ Kemal Işık, *Mutezilenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1967, s.79.

²²¹ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 242.

²²² Yunus, 10/101

²²³ Neml, 27/81

“Onlar göklerdeki ve yerdeki sınırsız hükümler ve nizama, Allah’ın yarattığı her şeye, ecellerinin yaklaşmış olabileceğine hiç bakmadılar mı? Peki, bundan sonra artık hangi söze inanacaklar?”²²⁵

“Allah, gökleri ve yeri, hak ve hikmete uygun olarak, herkese kazandığının karşılığı verilsin diye yaratmıştır. Onlara zulüm edilmez.”²²⁶

Ebu’l-Kâsım’a göre Hz. Peygamber’e (sav) Mekke’deyken cihat emredilmemişti. Müminlere de savaş izni verilmemişti. Müslümanlar Mekke’de oldukları sürece onlar kâfirlere karşı delil getirme ve karşılıklı tartışma onlara emredilmişti. Daha sonra Medine’ye hicret ettiklerinde ise onlara savaş emredildi. Âlimler bidat fıkraları çıkmadan önce Allah’ı bilmenin vücubiyeti hakkında icma etmişlerdir. Ebu’l-Kâsım’a göre marifet, ancak nazarla elde edilir. Marifetullahın kaynağı nazardır. Vacip nasıl meydana gelir. Yani fiiliyle vacip meydana gelen her şey vaciptir. Ancak kendisiyle gerçekleşen bir şeyin fiili vacipse; bir şeyin kendisi vacipse fiili de vaciptir. Namazı eda etmek için su aramak veya taharetin vücubiyeti yahut haccı eda etmek için uzun yolculuğa çıkmak gibi durumlar bunun örneklerinden sayılabilir.²²⁷

Ebu’l-Kâsım’a göre genel olarak nazarın vücubiyeti sabittir ve farz-ı kifaye ile vacip olmuştur. Eş’arî âlimlerinin bazılarına göre farz-ı ayn ile vaciptir. Eş’ariler arasında bu konuda görüş farklılıkları vardır. Bununla birlikte Ebu’l-Kâsım’a göre nazarın vacip oluşu farz-ı kifaye kabilindedir.²²⁸

2.2.3.7. Bilginin Oluşumu Bağlamında Tevellüd Tartışması

Tevlid, insanın iradesiyle yaptığı bir fiilden sonra ona bağlı olarak başka fiillerin meydana gelmesidir. Arap dili açısından tef’il kalıbından türemiş olup, başka bir fiil aracılığıyla failden fiil meydana getirmek manasına gelir. Tevlid, kulun tercihe dayalı fiillerini Allah’ın müdahalesi olmaksızın tabiata uygun olarak meydana getirmesidir. Tevellüd ise kendiliğinden doğan anlamına gelmektedir. Örneğin; insanın eliyle anahtar döndürmesi, bir kişinin attığı taşın veya okun neticesinde meydana gelen

²²⁴ Rum, 30/50

²²⁵ Araf, 7/185

²²⁶ Caşiye, 45/22

²²⁷ Ebu’l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 242.

²²⁸ Ebu’l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 243.

yaralanma veya ölüm olayının gerçekleşmesidir.²²⁹ Tevlid sonucunda meydana gelen fiillere mütevellidât denir. Örneğin; bir kişi tarafından atılan ve başkasına isabet ederek ölümüne sebep olan taşın hedefe ulaşması ve ölüm olayını doğurması tevellüd, bu fiil sebebiyle meydana gelen netice ise mütevellittir.²³⁰

Tevellüdün nazarla ilişkisi nazar sonucunda elde edilen bilgi kulun kesbi midir, değil midir tartışmasıdır. Eş'arî'ye göre sadece nazarla elde edilecek bilgilere ulaşmak için kişinin nazarı bilmesi vaciptir. Örneğin âlemin hâdis oluşu ve bununla ilişkili unsurlar hakkında inceleme böyledir. Bu dinin aslıdır ve Allah'ın varlığının ispatı bununla ilişkilidir. Allah'ın sıfatları ve fiillerine dair ayrıntılar hakkında araştırma da bununla ilişkilidir. Âlemin hudûsu ve bu içerikle ilgili tüm konuları bilmeye sevk eden nazar vaciptir. Çünkü yukarıda da belirtildiği üzere Eş'arî'ye göre Allah'ı bilme kesbî bir konu olup ancak nazar ve istidlâl ile ulaşılabilir.²³¹

Eş'arî'ye göre bilgi, nazardan tevellüd etmez. Nazarın hemen sonrasında ortaya çıkan bilgi, Allah'ın yaratması ve nazar eden kişinin kesbi ile meydana gelir.²³² Ona göre nazar bilgiyi tevlid etmez ve nazarın akabinde bilginin tevellüdü zorunlu değildir. Nazar eden kimse nazar ettiği konuda bilgi vasıtasına uygun hareket etmişse bilgi meydana gelir.²³³ Nazarla elde edilen bilgilerin dışındakiler zaruriyyât kısmına girmektedir. O, insan fiilleri konusundaki kesb teorisini nazarî bilgi konusuna da taşır. Buna göre nazarın akabinde meydana gelen hâdis bilgi, Allah'ın yaratmasıyla, istidlâlde bulunanın kesbiyle ortaya çıkmaktadır.²³⁴ Ona göre belirli bir nazar sonucu oluşan bilgi, nazarın onun varlığını gerektirmesi dolayısıyla değildir. Bilakis nazar ve bilgi, Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmektedir.²³⁵

Cüveynî de nazarın, zorunlu olarak bilgiyi doğurmayacağını vurgular. O, nazarla bilgi arasında illet-malül ilişkisinin bulunmadığını belirtir. Sahih bir nazarın şartları sağlandığında ve bunu bozucu unsurlar ortaya çıkmadığında akabinde bilginin ortaya çıkışı aklî olarak kesindir. Fakat bu, nazarın bilgiyi zorunlu kılması, yaratması ve doğurması (tevlid) anlamına gelmez. Cüveynî bunun, bir şeyin irade edilmesiyle

²²⁹ Seyyid Şerif Cürçânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed, *et-Ta'rifat*, Lübnan 1990, s. 61.

²³⁰ Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, s. 320.

²³¹ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 292.

²³² İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 18-19.

²³³ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 250.

²³⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 19.

²³⁵ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 33.

bilinmesi arasındaki ilişki gibi zorunluluk, yaratma ve doğurma olmaksızın bir gerektirme olduğunu belirtir.²³⁶

Ebu'l-Kâsım tevellüd konusunda Mutezile'nin görüşünü reddetme hedefinde olduğu için öncelikle onların bu husustaki fikirlerini aktarır, sonra da eleştirir. Buna göre Mutezile kulların fiillerini ikiye ayırır. Birincisi kudretle doğrudan ilişkili olan fiiller; ikincisi mütevellid fiiller ki bunlar dolaylı fiildir. Onlara göre kudretle mübaşir olan başka bir sebep var ki o sebeple tevellüd etmiştir. Mütevellid fiil, sebebin failinin fiilidir. Kudret mahalli ortam dışında bulunması şarttır. Ancak tek bir yer hariç; o da nazardır. Çünkü nazar kendi mahallinde bilgiyi doğurmaktadır. Onlara göre birisi nazar ederse ve onun için bilgi hâsıl olursa, bu bilgi kulun fiilidir ve bu fiilin Allah'a nispeti mümkün değildir.²³⁷ Eğer Allah'a bilgi atfedilirse bu mükellefiyeti ortadan kaldırır. Çünkü Allah ona ait olmayan bir fiili kuluna emretmez. Onların çoğu Allah'ın fiillerinde tevellüdü reddetmişlerdir.²³⁸

Ebu'l-Kâsım, Mutezile'yi ilzam etmek üzere bilginin kulun fiili olması durumunda iki seçeneğin bulunduğunu zikreder. Buna göre bilgi ya tevlid yoluyla ya da doğrudan oluşur. Tevlid yoluyla bilginin meydana gelmesi mümkün değildir. Çünkü onlara göre nazarın zikredilmesi bilgiyi doğurmaz. Doğrudan bilginin meydana gelmesi de iki sebepten dolayı mümkün değildir. Birincisi onlara göre doğrudan kudret dâhilinde olan fiilin hükmü, kadirin (güç yetirenin) yapmakla yapmamak arasında tercih sahibi olmasıdır. Hâlbuki bilginin oluşumunda ister istesin ister istemesin bilgi meydana gelir ve bu husus dilemeye bağlı değildir. Bu mesele sebebiyle bu ilkelerini geçersiz kılmışlardır. İkincisi eğer bu durumda kudretle bilgi meydana gelmiş olsaydı daha nazarın başında bu mümkün olurdu. Dolayısıyla tevellüd görüşü geçersiz olmaktadır. Eğer biz nazar, nazar edilen meseleye dair bilgiyi tazammun eder dersek bu durumda bilgi kulun kesbiyle oluşur diyenlere göre bilgi, Allah'ın yaratmasıyla, kulun kesbiyle meydana gelmiş olur. Bu ilişki zorunlu dediğimizde ise buradaki emir nazara ve bilgi sebeplerine yönelmeye dönüktür. Dolayısıyla buradaki nazarın bilgiyi tazammun etmesi, iradenin bilgiyi tazammun etmesi gibidir.²³⁹

²³⁶ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 6-7.

²³⁷ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 273.

²³⁸ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 274.

²³⁹ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s. 274-275.

Bağdâdî'ye göre fiillerin kullara vacip kılınması, yasaklanması ve haram kılması ancak şariat yoluyla bilinir. Mutezileye göre ise vacibi ve yasağı bilmenin yolu akıldır. Onlara göre, bir şeyin iyi veya kötü olduğunu akılla zorunlu ve bedihi olarak bilinebileceğini söylemiştir.²⁴⁰

Cüveynî'ye göre hadis kudret ancak kendisinin etki alanında mahallinde kaim olana taalluk eder; söz konusu kudretin mahallinden uzakta meydana gelen şey onun makduru olamaz; bilakis o, kulun makduru değildir.²⁴¹

Mutezile'ye göre, kudretin mahallinden veya kudret mahallinin kendisinden kaynaklandığı ortamdan ayrı olarak ortaya çıkan şeyin, doğrudan kudrete muhatap olan makdur sebepten tevellüd ederek mütevelliden meydana gelmesi mümkündür. Taş kendisine dayanılınca yuvarlandığında, onun yuvarlanması kudret mahallinde bulunan bir dayanmadan tevellüd etmiş olur. Mutezileye göre mütevellid failinin fiilidir; sebep vasıtasıyla bu onun makdurdur. Kudret mahallinde bulunan nazardan kaynaklanan nazari ilim gibi mütevellidatın bir kısmı kudretin mahalline tekaddüm eder.²⁴²

Cüveynî Mutezile'nin bu görüşünü şöyle eleştirmiştir: Mutezile'nin mütevellid olarak nitelediği şey ya makdurdur ya da makdur değildir. Eğer makdur ise, bu iki yönden geçersizdir. Birincisi, onların ilkelerine göre, engellerin ortadan kalkması halinde sebep, sonucu zorunlu kılar. Sebebin varlığı esnasında ve sonrasında sonucun bulunması zorunlu olduğuna göre, sonucun, sebebin zorunluluğundan bağımsız olması ve ona tesir eden kudretten müstağni olması gerekir. Tevellüdü savunanların görüşünü bir anlığına kabul etsek, sebebin varlığı ile engellerin ortadan kalkmasını dikkate alsak, bununla birlikte kudretin kesinlikle bulunmadığına da kanaat getirsek, sebep var olduğu zaman sonucun var olması gerekir. İkinci ise, sonuç makdur olsaydı, sebebin aracılığı olmaksızın var olması düşünülebilirdi. Bunun delili, kul sebep olmadığında o, Allah'ın makduru olarak meydana gelir; çünkü o, sebebin aracılığına ihtiyaç duymaksızın Allah'ın makduru olarak var olur. Tevellüd görüşünü kabul etmek, onu benimseyen kişiyi, akli başında kişilerin yüz çevirdiği ve fesadı daha işin başında anlaşılan rezilliklere sürükler. Sözelimi, adamın biri bir ok fırlatır ve ok hedefine ulaşmadan önce kendisi ölür; ok gider bir canlıya isabet eder ve onu yaralar sonra bu yara, o canlı

²⁴⁰ Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, s. 50.

²⁴¹ Cüveynî, *el-İrşad*, s. 193.

²⁴² Cüveynî, *el-İrşad*, s. 193.

ruhunu teslim edinceye kadar senelerce kanar durur; bütün bunlar oku atan kişinin ölümünden sonra meydana gelir; işte bu kanama ve acılar oku atan kişinin fiili sayılır. Hâlbuki bunlar oku atan kişinin ölüp kemiklerinin dağılıp gitmesinden sonra olan şeylerdir. Oysa öldürme fiilini, bir ölüye isnat etmekten daha büyük bir hata olamaz.²⁴³

Kâdî nazar sonrasında bilginin zorunlu olarak ortaya çıkmasını şöyle dile getirir: Sebebe ait kudretin aynı zamanda müsebbebe ait kudret olduğu, müsebbebin sebebin varlığını gerektirdiği ve bunun ihtiyârî olmadığı sabit olmuştur. Zira sebebin icâdından sonra, eğer müsebbebin işlenmemesi mümkün olsaydı, sebep müsebbebin vukuuna tesir etmemiş olurdu. Bizim dediğimiz geçerli olunca, sebebin icâdı ile müsebbebin vukuunun vâcip olması gerekir.²⁴⁴

Mu'tezile'nin insan fiilleri konusundaki genel yaklaşımının nazar ve bilgi açısından da geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Onlar insan fiillerinin, bizzat insanın yapıp etmelerine bağlı olarak onun makduru olduğunu savunurken, bu konuda ortaya atılan cebr veya kesb gibi görüşleri de reddetmiş olmaktadır.

Ebu'l-Kâsım'a göre Mutezile, nazardan sonra elde edilen bilgi kulun fiilidir ve bu tevellüd sonucu oluşmuştur derse onlar bu durumda iki seçenek arasında kalmış olur. Birincisi ya Allah'ın fiillerinde de tevellüdü kabul edecekler²⁴⁵ ki bu durumda onlar tabiatçıların görüşünü benimsemiş olurlar veya birçok bilgiyi emredilen konular olmaktan çıkaracaklar. Dolayısıyla bu durumda teklif geçersiz olur; sevap ve ceza da anlamsız olur. Üçüncü seçenek ise ya kudret sahibi kimsede tercihe güç yetirmeyi ortadan kaldıracaklar veya tevellüd görüşünü tamamen reddedeceklerdir.²⁴⁶

Eş'ariliğe göre Mutezile'nin insan fiilinden mütevellid olarak isimlendirdikleri şeylerin hepsi Allah'ın fiilidir. Eş'ariliğe göre insanın kudret mahallinin dışında fail olması doğru değildir. Çünkü insanın okun yayını çekmesi, onun elinden çıkarması ve Allah'ın okta gitmeyi yaratmaması mümkündür. Ancak insanın kudret mahallinde olan bir fiili kesb etmesi doğru olur. Eş'ariliğe göre Allah mütevellidâtın yaratıcısıdır.

²⁴³ Cüveynî, *Kitabul-İrşad*, s.193.

²⁴⁴ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 296.

²⁴⁵ bkz. Metin Yıldız, *İbn Metteveyh'in Kozmoloji Anlayışı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van, 2015, s.105-112.

²⁴⁶ Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye*, s.275.

SONUÇ

Ebu'l-Kâsım el-Ensârî, Eş'arîlik tarihinde kırılma ve dönüşüm döneminde yaşamış önemli bir âlimdir. Cüveynî'nin öğrencisi Şehristânî'nin hocası ve Gazzâlî'nin çağdaşı bir kelamcıdır. *el-Ğunye* ve *Şerhu'l-İrşâd* önemli kelimelerdir. Özellikle *el-Ğunye* sistematik bir kelimeler eseri olup onun kelimeler sistemini ortaya koyan bir eserdir. Bilgi teorisi kelimeler sisteminin temel ayaklarından birini oluşturmaktadır. Kelamcılar mesail olan temel problemleri kurmuş oldukları bilgi nazariyesi üzerine inşa etmişlerdir. Ebu'l-Kâsım'ın sistemini incelemenin anahtarı da onun bilgi teorisinde yatmaktadır. O, bilgi teorisinin tüm meselelerini titizlikle ele almış, kendisinden önceki yaklaşımları değerlendirmiş, bir takım sonuçlara varmış ve böylece düşünce sistemini sağlam bir temel üzerine kurmayı hedeflemiştir. Bilgi teorisinin temel konularını işlerken muhaliflerin görüşlerine yer vermiş ve bunlara sistematik bir şekilde cevap vermiştir. Muhaliflerin görüşlerine cevap verirken özellikle Eş'arî mezhebinin önemli âlimlerinin görüşlerinden de faydalanmıştır. Ebu'l-Kâsım el-Ensârî sistemli bir kelimeler düşüncesine sahiptir. Hiç kuşkusuz bu sistemli kelimeler düşüncesine sahip olmasında hocası Cüveynî'nin etkisi büyüktür.

Ebu'l-Kâsım, bilginin varlığın hakikatiyle ilişkili olduğunu kabul eder. O, kâinattaki cins ve türlerden oluşmuş varlıkların birinin hakikatinin ve onu diğerlerinden ayıran hususiyetlerinin bulunduğu dolayısıyla bu hakikat ve niteliklere vakıf olmanın onlar hakkında bilgiyi netice verdiğini belirtir. O, bilginin tanımını hususunda itikadî bir cins olarak görmüş, bilgi olamayacak şeyleri, yani şüphe, zan ve mukallidin inancını bu cinsin birer türü kabul etmiştir. Bilginin ise asla itikad sayılamayacağını vurgulamıştır. Bu konuda gerek Eş'arî gelenekteki tanımında itikad kavramını kullananları gerekse Mutezile'yi çeşitli delillendirmeler yaparak eleştirir. Burada temel nokta bilginin cehalet veya taklitten ayırıcı hususunun ortadan kalkmasıdır. Ayrıca bilgi bir sıfat olarak hem insanda hem Allah'ta bulunduğuna göre Allah için itikad kavramının kullanılmayışı da önemli gerekçelerden biri sayılabilir.

Ebu'l-Kâsım, bilginin kaynakları konusunu klasik üçlü kaynak teorisine işler. O, mütevatir-ahad ayrımını yaparak ahad haberin amelî konularda bilgi ifade edeceğini vurgular. Yine Eş'arî geleneğe atıfta bulunarak ahad haberin aklî veya sem'î delille

birlikte bulunması durumunda bilgi ifade edeceğini belirtir. Biyografisinde verilen bilgilerle ilişkili olarak dikkat çekici hususlardan biri, onun tasavvufi yönünün olduğuna dair bilgiler olmasına karşın keşfin bilgi değerini bu eserinde tartışmamasıdır. Bununla birlikte o, nazara temel bir bilgi kaynağı olarak sisteminde önemli bir yer vermektedir. O, akla ve akıl yürütmeye son derece değer vermiş ve bilginin bilinenin değerine göre değer kazandığını vurgulamıştır. Ona göre Allah'ın varlığına nazarla ulaşılabileceğinden kulun üzerine düşen ilk dinî sorumluluk Allah'ın varlığına ulaştıran nazara yönelmesidir. Bunun yanı sıra nazarı bilgi kaynağı kabul etmeyen Sümeniyye mezhebinin görüşlerine yer vermiş bunları verdiği örnek ve tezlerle çürütmüştür. Ona göre kurallarına uygun şekilde gerçekleştirilen nazar, süreç içerisinde ya da sonunda bilginin meydana gelmesine engel teşkil edecek bir durum ortaya çıkmadığı takdirde zorunlu olarak bilgiye ulaştırır. Zira ona göre nazar, aklın incelenen bir durum hakkında nefiy ve ispat yönlerinden birine karar vermesi demektir. Üçüncü bir şık söz konusu olamayacağından akıl bu yönlerden birinin geçersizliği durumunda diğerinin kesinliğine, iradesiz bir şekilde hükmetmek zorunda kalacaktır. Ancak akıl yürütme doğru şekilde yapılmadığında kesin bilgi ortaya çıkarması mümkün değildir.

Ebu'l-Kâsım'ın nazar hakkındaki fikirleri değerlendirildiğinde onun düşünce sisteminde akla ne kadar önem verdiği daha net ortaya çıkmaktadır. O, nazarı reddeden Sümeniyye'ye reddiyede bulunduğu gibi dinin sadece nakille tespit olunacağını, akıl ve istidlâlin dinî konularda delil teşkil etmeyeceğini savunan grupları da şiddetle eleştirir. Onun, bu konuda kelim geleneğinde genel bir yaklaşım olan sem'iyât konularının, Allah'ın varlığına ve peygamber göndermesinin imkânına bağlı bulunduğu; bu hususların ise ancak akılla tespit edilebileceği düşüncesinde olduğu görülür. Dolayısıyla ona göre sem'iyâtın kaynağı da akıl ve istidlâldir. Bununla birlikte bütün vacip durumlarda olduğu gibi ona göre nazarın vücûbuyetinin kaynağı sem'î delildir. Çünkü akıl tek başına vacip kılamaz.

Ebu'l-Kâsım kesbî-zorunlu ayırımına giderek tüm kesbî bilgilerin nazârî olduğunu savunur. Burada o, sebep ve kaynağa dayanan bilgiler ile sebep ve kaynak olmaksızın elde edilen bilgiler şeklinde bir ayırma önem verir. Ebu'l-Kâsım'a göre bedihî bilgilerin yanı sıra akıl da bazı zorunlu bilgiler manasına gelir. Bu, akıl sahibinin kendisi için zikredildiğinde yoksun olmadığı, akıl sahibi olmayanların ise bu konuda ona ortak olmadığı tüm bilgilerdir. Sebep ve kaynak aracılığıyla elde edilen bilgiler ise klasik

bilgi kaynağı olarak zikredilen duyular, haber ve nazar aracılığıyla elde edilen bilgilerdir.

Ebu'l-Kâsım'a göre sahih, şartlarına haiz bir şekilde yürütülen ve süreç içerisinde herhangi bir engelinde ortaya çıkmadığı nazar, bilgi meydana getirir. Bu bağlamda sahih nazar, delile dayanan akıl yürütmedir. Nazar sonucunda meydana gelen bilginin zorunlu mu kesbî mi olduğu tartışmasında Ebu'l-Kâsım kelim geleneğindeki iki görüşü de aktarır. Neticede ona göre kişi nazarını tam yaparsa bilgi elde etmek için kendisinde bir kudret meydana gelir. Dolayısıyla şöyle denilmesi uygun olur: Bilgiyi elde etmeye ilişkin emir, itikada dair bilgileri emretmeye dair bilgidir. Bilginin kendisi emre konu olmaz. Eğer bir insan bilgi elde etmek için nazarı gerçekleştirirse bir kudret kazanır. Dolayısıyla nazarın akabinde gerçekleşen bilgi insanın kudretinde olan bir bilgidir. Burada Ebu'l-Kâsım nazarın, nazar edilen konuda bilgiyi tazammun etmesinin zorunlu olduğu görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. O, diğer Eş'arî âlimler gibi illet-malül arasındaki zorunluluktan kaçmak için tazammun ifadesini kullanmaktadır. Bununla birlikte Mutezile'nin tevlid görüşünden uzak durmak için o nazar sonucunda elde edilen bilginin kulun kesbi olduğunu vurgular. Ona göre bunun tevellüd yoluyla alması mümkün değildir. O, bu konuda Mu'tezile'nin nazarda sonra elde edilen bilgi kulun fiilidir ve bu fiil tevellüd sonucu olmuştur görüşünü reddetmiş ve onların tabiatçıların görüşlerini benimsediğini iddia etmiştir.

Ebu'l-Kâsım dinî konular hakkında bilgilerimizin akli ve sem'î delillere dayandığını kabul etmektedir. O, söz zamana kadar bazı kelamcıların benimsediği in'ikas-ı edilleyi reddederek bu konuda kendinden sonraki müteahhirün kelam fikirleriyle aynı yaklaşımı sergilemiştir.

Ebu'l-Kâsım'ın bilgi nazariyesinde kelam geleneğini takip ettiğini söylemek mümkündür. Özellikle hocası Cüveynî'nin etkisi belirgin bir şekilde görülmektedir. Çoğunlukla o, kelam geleneği açısından bağlı bulunduğu Eş'arî ekolünün görüşlerini benimsemiştir. Birçok konuda Mutezile'yi muhatap alarak eleştirilerde bulunduğu görülür. Yine Eş'arî gelenekte kendi dönemine kadar ulaşan tartışmaları aktararak bunlar arasında tercihlerde bulunmuştur.

Sonuç olarak Ebu'l-Kâsım'ın bilgi teorisinin ana meselelerinde mütakaddimûn geleneğini kendi dönemine taşıyarak değerlendirdiği, yeniden kurgulayarak ve mantıksal formları dikkate alarak sistematik bir şekilde ele aldığı söylenebilir.



KAYNAKÇA

- Abdülcebbâr Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, çev. ve thk. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul 2013.
- Abdülcebbâr, Kâdî, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. İbrâhîm Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, el-Mü'essesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tibâ'a, Kahire (ts).
- Abdülhâdî, Mustafâ Hüseyin, *el-Ğunye fî'l-Kelâm*, (*Neşredenin Girişi*), Dârü's-Selâm li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Kahire-İskenderiyye 1431/2010.
- Abdülhamid, İrfan, "el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan ", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, XI, 444-447.
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara 2002.
- Atay, Hüseyin, "Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (29) 1987, 1-39.
- Aydın, Hüseyin, *Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*, Fecr Yayınları, Ankara 2012.
- Aydın, Nurullah, *Bâkılânî' de Bilgi Teorisi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2006.
- Ayğan, Fadıl, "Ebu'l Hasan el-Eş'ari'de Bilgi Teorisi", *Uluslararası İmam Eş'ari ve Eş'arilik Sempozyumu*, Ed. Cemalettin Erdemci-Fadıl Ayğan, Beyan Yayınları, İstanbul 2014, I, 135-149.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, *Usûlü'd-dîn* (nşr. Ahmed Şemsuddîn), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1423/2002.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, *Ehl-i Sünnet Akaidi Kitabu Usûlü'd-dîn*, Çev. Ömer Aydın, İşaret Yayınları, İstanbul 2016.
- Baloğlu, Adnan Bülent, "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası Ebü'l-Muin en-Nesefî Örneği", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (17) 2003, 3-20.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *Kitâbü Temhîdi'l-evâ'iil ve telhîsü'd-delâil* (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiye Beyrut 1407/1986.

- Bolay, Süleyman Hayri, “Akıl”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, II, 238-242.
- Bozkurt, Mustafa, *Fahreddin Râzî’de Bilgi Teorisi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006.
- Cevizci, Ahmet, *Bilgi Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2010.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2010.
- Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *el-İrşad ila kavâti’l-edilleti fî usûli’l-i’tikad*, thk. Muhammed Yusuf Musa, Mektebetü’l-Hanci, Kahire 1950.
- Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü’l-İrşâd* (çev. Adnan Bülent Baloğlu v.dğr.), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed, *et-Ta’rifât*, Lübnan 1990.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed, *Şerhu’l-Mevâkıf* (çev. Ömer Türker), Kırk Gece Yayınları, İstanbul 2011.
- Çelebi, İlyas, *İslam İnanç Düşüncesinde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002.
- Çelebi, İlyas, “Nîsâbü’rî, Selmân b. Nâsır”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2007, XXXIII, 141-142.
- Çüçen, Abdulkadir, “Bilgi Kuramına Giriş”, *Bilimname* (2), 2003, 3-12
- Dağ, Mehmet, “Eş’arî Kelâmında Bilgi Problemi”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi], (4), 1980, 97-114.
- Erdem, Hüsamettin, “Gazzâlî’de Bilgi Meselesi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 13 (3-4), 2000, s. 293-297.
- Erdem, Hüsamettin, “Gazzâlî’de Akıl Bilgisi ve Değeri”, *Diyanet İlmi Dergi*, (47), 59-70.
- Erdemci, Cemalettin, “Kelam İlminde Aklın ve Naklin Etkinliği Problemi”, *Kelam İlminin Yeniden İnşasında Geleniğin Yeri*, Elazığ 2004, s. 329-344.

- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn* (çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç), KabalcıYayımları, İstanbul 2005.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-Luma'*, thk. Hammûde Ğurâbe, Kahire 1955.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed, *Mearicu'l-Kuds (Mukaddes Merdivenler)*, çev. (Yaman Arıkan), İstanbul 1971.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Daru Kuteybe, Beyrut 1988.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* (çev. Yunus Apaydın), Rey Yayıncılık, Kayseri 1994.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2008.
- Güler, İlhami, "İlim", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, XXII, 109-112.
- Güç, Ahmet; "Sümeniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, XXXVIII, 132-133.
- Harman, Vezir, *Ebu Mansûr Abdulkâhir El-Bağdadî'nin Bilgi Teorisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2006.
- Hökekleli, Hayati, "Duyu", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, X, 8-12.
- Işık, Kemal, *Mutezilenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1967.
- İrfan, Abdülhamid, "Eş'arî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, XI, 444-447.
- İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Hazırlayan: Sabri Hizmetli, Ankara 1981.
- Kazanç, Fethi Kerim, "İlk Dönem Eş'ari Kelam Sisteminde Bilgi Sorunu", *Uluslararası İmam Eş'ari ve Eş'arilik Sempozyumu*, Ed. Cemalettin Erdemci-Fadıl Ayğan, Beyan Yayınları, İstanbul 2015, I, 177-250.
- Keskin, Hanife, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 1998.
- Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2011.
- Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (çev. Bekir Topaloğlu), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. BekirTopaloğlu-Muhammed Aruçi), İSAM Yayınları, Ankara 2005.
- Mert Muhit, ‘‘Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44 (1), 2003, s. 41-67.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed b. Muhammed, *Tebşiratü'l-edille* (nşr. Hüseyin Atay), DİB Yayınları, Ankara 2004.
- Nisâbûrî, Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsır el-Ensârî, *el-Ğunye fî'l-Kelâm*, thk. Mustafa Hüseyin Abdülhâdî, I-II, Dâru's-Selâm li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Kahire-İskenderiyye 1431/2010.
- Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İFAV Yayınları, İstanbul 1993.
- Rosenthal, Franz, *Bilginin Zaferi: İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı* (çev. Lami Güngören), Ufuk Kitapları, İstanbul 2003.
- Sübki, Tacüddin Abdülvehhab b. Ali, *Tabakatü's-Şafiyye*, thk. Mahmut Muhammed Tanahiabdul Fettah Muhammedel-hulv, Kahire 1453, c.VII.
- eş-Şehristânî Abdülkerim, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, (thk. Ferîd Ceyyûm), Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire 2009.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer, *Kelam İlmi ve Akaidi (Şerhu'l-Akaid)*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 1999.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları İstanbul 2010.
- Tunç, Cihat, ‘‘İnsana Özgü Bilgi Etme Yolları veya Bilginin Kaynağı Problemi’’, *Bilimname*, 4(1), 2004, 49-57.
- Tümer, Günay, ‘‘Brahmanizm’’, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, VI, 329-333.
- Uluhurt, Zeliha, *İmamü'l Haremeyn el-Cüveynî'de Bilgi Teorisi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal bilimler Enstitüsü, İstanbul 2014.
- Yar, Erkan, ‘‘Eş'arî ve Metodolojisi’’, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (2) 2005, 19-47.

- Yeşilyurt, Temel, “Bilgi Kuramı”, *Kelam El Kitabı*, Ed. Şaban Ali Düzgün, Grafik Yayınları, Ankara 2016.
- Yıldız, Metin, *İbn Metteveyh’in Kozmoloji Anlayışı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2015.
- Yüceer, İsa, “Bilgi Problemine Kelâmî Bir Bakış”, *Kelâmda Bilgi Problemi*, Bursa 2003, 27-35.
- Yüksel, Emrullah, *Amidî’de Bilgi Teorisi*, İşaret Yayınları, İstanbul 1991.
- Yüksel, Emrullah, “Amidî ve Bazı Kelamcılarda Bilgi Teorisi”, *Kelamda Bilgi Problemi Sempozyumu*, Bursa 2003, 3-6.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî, *Siyeru Alemi’n-Nübelâ*, Darü’l-hadis, Kahire 2006.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Mehmet Emin ULU
Doğum Yeri ve Tarihi : İskenderun / 06.10.1985
E-posta : meminulu5631@gmail.com

EĞİTİM

Derece Adı,	İlçe, İl	Bitirme Yılı
Lise	: İskenderun İmam Hatip Lisesi	2005
Üniversite	: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	2011
Yüksek Lisans	: Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü	2020
Doktora	:	

İŞ DENEYİMLERİ

Yıl	Kurum	Görevi
2007-2011	TCDD	Memur
2011-	MEB	Öğretmen

UZMANLIK ALANI

YABANCI DİLLER

BELİRTMEK İSTEĞİNİZ DİĞER ÖZELLİKLER

YAYINLAR