

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
ANABİLİM DALI

MÂTURİDÎ DÜŞÜNCEDE
BİLGİ TEORİSİ İLE İLGİLİ TEMEL KAVRAMLAR

Yüksek Lisans Tezi

Hamza Serdar KÖMÜRCÜ

Ankara 2020

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
ANABİLİM DALI**

**MÂTURİDÎ DÜŞÜNCEDE
BİLGİ TEORİSİ İLE İLGİLİ TEMEL KAVRAMLAR**

Yüksek Lisans Tezi

Hamza Serdar KÖMÜRCÜ

**Tez Danışmanı
Doç. Dr. İbrahim ASLAN**

Ankara 2020

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

MÂTURİDÎ DÜŞÜNCEDE
BİLGİ TEORİSİ İLE İLGİLİ TEMEL KAVRAMLAR

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tez Danışmanı: Doç. Dr. İbrahim ASLAN

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

<u>Adı ve Soyadı</u>	<u>İmzası</u>
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN
Doç. Dr. İbrahim ASLAN
Dr. Öğrt. Üyesi Mehmet Akif CEYHAN

Tez Savunması Tarihi: 06.07.2020

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne

Doç. Dr. İbrahim ASLAN danışmanlığında hazırladığım “**Mâturîdî Düşüncede Bilgi Teorisi ile İlgili Temel Kavramlar** (Ankara, 2020)” adlı **yüksek lisans** tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

06.07.2020

Hamza Serdar KÖMÜRCÜ

ÖNSÖZ

Bilme eylemi, bilgiye konu edilen her bir varlıkla kurulan zihinsel bir ilişkidir. İnsan da, yaşamını devam ettirebilmek ve diğer varlıklar içerisindeki yerini konumlandırabilmek için bilme eylemine daimi surette başvurmuş, bu şekilde çevresinde olup biteni sorgulamaya, bunlardan anlamlı sonuçlar çıkarmaya çalışmıştır. Bu gerekçeyle bilgi, insan için tarihin en eski dönemlerinden bu yana felsefi bir mesele olarak ortaya çıkmış ve gelişim göstermiştir. Söz konusu süreçte bilgi, düşünürler tarafından mahiyeti, tanımı, değeri, vasıtaları, türleri gibi çeşitli açılardan inceleme konusu olmuştur.

İslâm düşüncesinde de bilgiye oldukça büyük önem atfedildiği görülür. Haklı olarak Rosenthal “Müslüman medeniyetinde bilgi kadar bütün yönleriyle belirleyici olmuş bir başka kavram bulunmamaktadır” demektedir. İslâm felsefesi ve kelâmında bilgi bilhassa yöntem ve tutarlılık açısından önplanda olmuş, filozoflar ve kelâmcılar bu konuda çok kıymetli çalışmalar yapmışlardır. Sonuç olarak oldukça geniş bir literatür ortaya çıkmıştır.

Kelâm âlimlerinin akâid konularına temel oluşturacak şekilde ilk olarak bilgi anlayışlarını ortaya koymaya başlamaları kelâm ilminin de sistematikleşmesi açısından dikkate değer bir süreçtir.

Epistemolojik tartışmalara öncülük ettiği görülen Mu'tezilî âlimlerin bilgi meselesi etrafında yürüttükleri tartışmalar eldeki kaynakların sınırlığına karşın oldukça zengindir. Ancak yaygın kabule göre bu alanda kapsamlı ve sistematik bilgi teorisi incelemesi Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd* adlı kelâm eserinde yer almaktadır. Çünkü bakıldığında Mâturîdî'den sonra yaşamış olan çoğu kelâm âliminin de teolojik sorunların temel zemini olarak bir bilgi nazariyesi ortaya koydukları ve

meseleleri bu temelden hareketle ele aldıkları görülür. Bu durum, bilgi ve yöntem perspektifinin teşekkülü açısından önemli bir gelişim aşamasıdır.

Bu bağlamda dikkat çeken bir diğer konu ise, Mâturîdî ve ondan sonraki Mâturîdî âlimlerin bilgi teorisi ile ilgili incelemelerinin bazı temel kavramlar etrafında şekillenmiş olduğu hususudur. Bu nedenle klasik Mâturîdî literatürdeki bilgi teorisi ile ilgili muhtevanın kavramsal bir incelemeye konu edilerek daha iyi anlaşılabilceğini düşündük.

Bu çalışmayı yapmamda emeği geçen ve desteğini hiçbir zaman esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. İbrahim ASLAN'a; benimle görüşlerini paylaşan bütün kıymetli hocalarım ve dostlarıma; bu süreçte bana kolaylıklar sunarak sabır gösteren Kamu Denetçiliği Kurumu ile Yargıtay Başkanlığındaki amirlerim ve değerli çalışma arkadaşlarıma; özellikle de haklarını hiçbir zaman ödeyemeyeceğim insanlar olan, nasihatleri hep kulaklarımda çınlayan rahmetli Anneme, sıhhat temennisinde bulunduğum ilim insanı Babama, tabii ki bana daima destek olan sevgili Eşim ile çalışmalarımın dolayısı ihmal ettiğim neşe kaynağım olan kızlarım Meryem ve Hatice'ye de teşekkür ediyorum, her birine selâmet diliyorum.

Hamza Serdar KÖMÜRCÜ

Ankara, 2020

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
bkz.	: Bakınız.
ev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	: Editör
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
İSAM	: TDV İslam Araştırmaları Merkezi
krş.	: Karşılaştırınız
m.ö.	: Milattan önce
md.	: Maddesi
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik
ts.	: Tarihsiz
vd.	: Ve devamı
yay.	: Yayınevi

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	IV
KISALTMALAR	VI
İÇİNDEKİLER.....	VII
GİRİŞ.....	1
1. KONUNUN ÖNEMİ VE AMACI.....	1
2. KAPSAM VE YÖNTEM.....	1
3. KAYNAKLAR	3
4. KELÂMDA BİLGİ SORUNUNUN ORTAYA ÇIKIŞI.....	6
I. BÖLÜM: BİLGİNİN İMKÂNI.....	11
1. BİLGİNİN İMKÂNI SORUNU.....	11
2. MÂTURÎDÎ DÜŞÜNCEDE BİLGİNİN İMKÂNI.....	18
2.1. Eşyânın Hakîkati Sâbittir	18
2.2. Hakîkat Bilgisi Mümkündür	22
3. KURUCU KAVRAMLAR.....	27
3.1. Bilgi Nesnesi.....	28
Şey' (الشيء)/Eşyâ' (الأشياء)	28
Mevcûd (الموجود).....	31
Sâbit (الثابت)	32
Ma'dûm (المعدوم)	34
Ma'lûm (المعلوم).....	34
Mezkûr (المذكور).....	36
3.2. Bilginin Kanıtı	37
Delîl (الدليل) / Delâlet (الدلالة).....	38
Hüccet (الحجة)	41

Burhân (البرهان)	43
Mu'cize (المعجزة)	45
Âyet (الآية)	47
İsbât (الإثبات) :	49
Asl (الأصل)	50
Sükûnu'n-Nefs (سكون النفس)	52
Mutmain Kalp (مطمئن القلب)	54
3.3. Bilginin Doğruluğu	57
Hakk (الحق)	58
Hakikat (الحقيقة)	60
Sıdk (الصدق) / Sâdık (الصادق)	62
Sahîh (الصحيح) / Sıhhat (الصحة)	64
Savâb (الصواب)	67
Selîm (السليمة) / Selâmet (السلامة)	68
3.4. Bilginin Yanlışığı	69
Bâtıl (الباطل)	70
Ğalat (الغلط)	71
Hata' (الخطأ)	73
Kizb (الكذب)	75
Fesâd (الفساد) / Fâsid (الفاسد)	76
Tenâkuz (التناقض)	78
Tezâdd (التضاد)	80
II. BÖLÜM: BİLGİ TANIMI	82
1. BİLGİNİN TANIMI SORUNU	82
2. MÂTURÎDÎ DÜŞÜNCEDE BİLGİNİN TANIMI	84
2.1. Mu'tezilî Âlimlerin Bilgi Tanımlarına İlişkin Tahliller	85
2.2. Ehl-i Sünnet Âlimlerinin Bilgi Tanımlarına İlişkin Tahliller	86
3. KURUCU KAVRAMLAR	88

3.1. Nitelik Olarak Bilgi	89
Sıfat (الصفة) / Vasıf (الوصف)	89
Siğâ (الصيغة).....	90
3.2. Bilginin Kendisine İlişkin Kavramlar	91
İlim (العلم).....	92
Ma'rifet (المعرفة).....	96
İ'tikâd (الاعتقاد)	99
Hikmet (الحكمة).....	102
İdrâk (الإدراك)	105
İhâta (الإحاطة)	108
Dirâyet (الدراية).....	109
Tebeyyün (التبیین)	110
Tecellî (التجلی).....	112
Yakîn (اليقین)	113
3.3. Bilgisizliğe İlişkin Kavramlar	116
Cehl (الجهل).....	116
Zann (الظن).....	118
Şekk (الشك).....	120
Şüphe (الشبهة)	122
III. BÖLÜM: BİLGİ KAYNAKLARI VE TÜRLERİ	124
1. BİLGİ KAYNAKLARI VE TÜRLERİ SORUNU	124
2. MÂTURÎDÎ DÜŞÜNCEDE BİLGİ KAYNAKLARI VE TÜRLERİ	127
2.1. Bilgi Kaynaklarına İlişkin Tartışmalar	127
2.1.1. Duyular	129
2.1.2. Haberler	130
2.1.2.1. Mütevâtir Haber	131
2.1.2.2. Peygamberin Haberi	132
2.1.3. Akıl	132

2.2.	Bilgi Türlerine İlişkin Tartışmalar	134
2.2.1.	Bilene Nispetle Bilgi: Kadîm Bilgi - Hâdis Bilgi.....	134
2.2.2.	Oluşum Keyfiyeti Açısından Bilgi: Zarurî Bilgi - İktisâbî Bilgi.....	134
2.2.3.	Kapsamı Açısından Bilgi: Mutlak Müphem Bilgi - Mümtâz Bilgi.....	136
2.2.4.	Alanına Göre Bilgi: Dini Bilgi - Genel Bilgi	136
3.	KURUCU KAVRAMLAR	138
3.1.	Bilgi Kaynakları ile İlgili Kurucu Kavramlar	138
3.1.1.	Bilginin Kaynağı	139
	Sebeb (السبب) / Esbâb (الاسباب).....	139
	Âlet (الألة)	140
	Tarîk (الطريق).....	141
	Vâsıta (الواسطة).....	142
3.1.2.	Bilginin Objektif Kaynakları	142
3.1.2.1.	Duyular	143
	Hiss (الحسّ) / Havass (الحواس).....	143
	‘İyân (العيان).....	146
3.1.2.2.	Haberler	147
	Haber (الخبر).....	148
	Sem’ (السمع).....	151
	Haber-i Mütevâtir (الخبر المتواتر).....	154
	Haber-i Rasûl (الخبر الرسول).....	157
	Haber-i Vâhid (الخبر الواحد)	158
3.1.2.3.	Akıl	161
	Akıl (العقل).....	161
	Nazar (النظر).....	166
	İstidlâl (الاستدلال).....	170
	Tefekkür (التفكير)	174
	Teemmül (التأمل).....	175

İctihâd (الإجتهاد)	177
Bahs (البحث).....	179
Temyîz (التمييز).....	180
Tasavvur (التصوّر).....	181
3.1.3. Subjektif Bilgiler	183
İlhâm (الإلهام).....	184
Kalb (القلب)	187
Hâtır (الخاطر).....	189
Taklîd (التقليد)	191
3.2. Bilgi Türleri ile İlgili Kurucu Kavramlar.....	195
3.2.1. Kadîm Bilgi	195
Kadîm (القديم)	195
Mutlak (المطلق).....	197
3.2.2. Hâdis Bilgi.....	198
Hâdis (الحادث).....	198
Zarûrî (الضروريّ).....	199
Bedîhî (البديهيّ)	202
İktisâbî (الإكتسابيّ) / Kesbî (الكسبيّ)	204
İhtiyârî (الإختياريّ).....	207
İstidlâlî (الاستدلاليّ)	209
Mutlak Müphem (المبهم المطلق).....	209
Mümtâz (الممتاز).....	210
SONUÇ.....	212
KAYNAKÇA	215
ÖZET	225
ABSTRACT	226

GİRİŞ

1. KONUNUN ÖNEMİ VE AMACI

Bilgi konusu, kelâm incelemelerinin tutarlı olması ve sağlam bir temele oturtulması bakımından önemli olduğu kadar, meselelerin hangi yöntemle ortaya konulacağına belirlenmesi açısından da önem arz etmektedir. Mâturîdî âlimler de eserlerinin hemen girişlerinde metodolojik bir belirlemeye gitmiş, ele aldıkları diğer konuları da bu belirleme üzerinden ortaya koymuşlardır. Onların bu kapsamda kullanmış oldukları kavramlar ise, bilgi teorilerinin yapısı ve içeriğini belirlemede esaslı bir işlev görmüştür.

*Mâturîdî Düşünce*de *Bilgi Teorisi ile İlgili Temel Kavramlar* adlı bu çalışmada Mâturîdî âlimlerin bilgi teorileri kapsamında, ağırlıklı olarak kullanmış oldukları bu kavramlar ele alınacaktır. Kavramlar üzerinden yapılacak bir bilgi teorisi incelemesi, söz konusu kavramların kelâmda ve diğer İslâmî ilimlerde genel olarak ne şekilde ele alındığının görülmesini ve kavramların anlam derinliği ölçüsünde bilgi teorisinin kapsayıcılığının ortaya çıkarılmasını sağlayacaktır. Bunlar oldukça önem arz eden kazanımlardır.

2. KAPSAM VE YÖNTEM

Çalışmamızın Mâturîdî düşünce özelinde yapılacak olması sebebiyle Mâturîdî âlimlerin bilgi teorileri çalışmada esas alınmıştır. Söz konusu teoriler, çoğunlukla eserlerin giriş kısımlarında yer almakta olup, bu bahisler içerisinde kalınmaya ve birbiriyle şu veya bu şekilde bağlantılı olan kavramların seçilmesine özen gösterilmiştir. Kapsamın tezin sınırlarını aşmaması için kurucu işlevi olan kavramlarla yetinilmiştir.

Kelâmda bilgi ile ilgili tartışmalar genellikle bilginin imkânı, tanımı, kaynakları etrafında şekillenmiştir. Bilginin imkânıyla bağlantılı olarak bilginin temellendirilmesi ve doğruluk değeri, bilgi kaynaklarıyla bağlantılı olarak da bilginin türleri, söz konusu başlıklar altında değerlendirilebilecek diğer hususlardır. Çalışmanın bölüm başlıkları da buna göre belirlenmiştir. Buna göre birinci bölümde bilginin imkânı ve doğruluk değerini yakından ilgilendiren kavramsal şemaya yer verilmiş; ikinci bölümde tanımlar üzerinden bilginin neliğini ve mahiyetini yakından ilgilendiren kurucu kavramlara yer verilmiştir. Üçüncü bölümde ise bilgiye ulaşma yöntemlerini ve bilginin türlerini doğrudan ilgilendiren kurucu kavramlar üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede her bir bölümde ilk olarak (1) Mâtürîdîlik öncesi ilgili konuya ilişkin süreç kısaca aktarılmış, daha sonra (2) Mâtürîdî düşüncede aynı konuya ilişkin bilgi teorisi kapsamında yapılan değerlendirmeler verilmiştir. Son olarak da (3) konu bazında öne çıkan kurucu kavramlar incelenmiştir. Söz konusu kavramlar, çalışmamızın her bir bölümünde Mâtürîdî düşüncede konuya ilişkin değerlendirmelerin verildiği “2” numaralı başlıklar altında metin içinde italik olarak gösterilmiştir.

Mâtürîdî düşüncede bilgi ile alakalı olan kavramlar yalnızca bu çalışmada ele alınan kavramlar olmadığı gibi, ele alınmış olan kavramlar etrafında literatürde yer alan tartışmalar da bütünüyle yansıtılmış değildir. Bu ölçüde yapılacak bir çalışmanın çok daha kapsamlı olması gerektiği açıktır. Bu nedenle literatüre, araştırmanın sınırları ölçüsünde temas edilmiş, kavramların etimolojisi de ana hatlarıyla verilmiştir.

Kavram incelemelerinde izlediğimiz yöntem ise genellikle şu şekilde olmuştur: (1) Temel alınan kurucu kavramların ilk olarak sözlük ve terim anlamları verilmiş, bilhassa çalışmada yer alan ve yakın anlam ihtiva eden ikincil kavramlarla ilişkileri daha çok tanımlar temelinde verilmiştir. (2) Daha sonra kurucu kavramların vahiyde hangi anlam çerçevesine sahip olduğundan kısaca söz edilmiş, ancak çeşitli tefsirlere, ayrıca az da olsa hadislere çalışmanın kapsamını aşmamak için müracaat edilmemiştir.

(3) Devamında ise kurucu kavramların hangi ilmi disiplinde daha çok öne çıktığı ve ne muhtevada ele alındığına genel değinilerle dikkat çekilerek, söz konusu kavramların işlevi ve delaleti gösterilmeye çalışılmıştır. (4) Son olarak ilgili kavramın Mâturîdî âlimlerin bilgi nazariyesi içerisinde ne şekilde ele alındığı aktarılmış ve kavramsal tahlillerde bazı açıklamalara gidilmiştir. (5) Yer yer bu anlatımlar bazı kavramlar bazında bir araya getirilerek, ortak bir çerçeve oluşturulmuş ve belirlenen hususlar üzerinden kurucu kavramlar ve aralarındaki epistemik ilişkiler tespit edilmeye çalışılmıştır. Tabii ki bu çalışmanın bir kavram incelemesi olması sebebiyle, bilgi teorisi kapsamındaki tartışmaların kavramlar özelinde, kavram analizleriyle birlikte verilmesine de odaklanılmıştır.

Kavramlar ilgili bölümler altında sınıflandırılarak incelenmiştir. Örneğin bilginin imkânına dair kavramlar nesne, kanıtlama ve doğruluk çerçevesinde; bilginin kaynaklarına dair kavramlar objektif ve subjektif niteliklerine göre; bilginin türlerine ilişkin kavramlar ise kadîm ve hâdis olmalarına göre sınıflandırılmıştır. Bu sınıflandırma daha çok kavramlar arasındaki mahiyet ilişkisi gözetilerek yapılmıştır.

Kavramları ise kendi içlerinde, en önemli olduğunu tespit ettiğimiz kavramdan başlayarak, bu kavramla yakın anlam ilişkisi olan kavramların sırayla ele alınması şeklinde inceledik. Örneğin *Bilgi Nesnesi* altında ilk olarak *şey*, daha sonra onunla yakın ilişkisi olan *mevcûd*, *ma'dûm* ve *ma'lûm*; bu kavramlarla ilgili değerlendirmeler verildikten sonra ise, yine nesneyi karşılayan bir kavram olan *mezkûr* ele alınmıştır.

3. KAYNAKLAR

Kaynakların seçiminde bilgi teorisini sistematik bir biçimde ele alan Mâturîdî klasikler öncelenmiştir. Buna göre çalışmamızda faydalanılan başlıca eserler şunlardır:

• *Kitâbu't-Tevhîd* – Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî (ö.333/944) [*Kitâbu't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi), İSAM yay., Ankara, 2003] (Dipnotta *Tevhîd* olarak gösterilecektir.)¹

• *Usûlu'd-Dîn* – Sadru'l-İslâm Ebû'l-Yusr Muhammed b. Muhammed b. el-Huseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî² (ö.493/1100) [*Usûlu'd-Dîn*, (thk. Hans Peter Lins), el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire, 2003] (Dipnotta *Usûlu'd-Dîn* olarak gösterilecektir.)

• *Tabsiratu'l-Edille fî Usuli'd-Dîn* - Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî (ö.508/1115) [*Tabsiratu'l-Edille fî Usuli'd-Dîn*, I, (thk. Hüseyin Atay), DİB yay., Ankara, 2004] (Dipnotta *Tabsira* olarak gösterilecektir.)

• *et-Temhîd li Kavâ'idi't-Tevhîd* - Ebû'l-Muîn en-Nesefî [*et-Temhîd li Kavâ'idi't-Tevhîd*, (thk. Muhammed Abdurrahman), el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire, 2006] (Dipnotta *Temhîd* olarak gösterilecektir.)

• *el-Akâid* – Ebû Hafs Necmeddîn Ömer b. Muhammed en-Nesefî (ö.537/1142): Bu eserin metni için başvurulan eser, Sa'duddîn et-Teftâzânî'nin bu metne yapmış olduğu şerh olan *Şerhu'l-Akâid*'dir. [*Şerhu'l-Akâid* -Arapça kısım-, (çev. Talha Hakan Alp), İFAV yay., İstanbul, 2017]. (Ömer en-Nesefî'nin *Akâid* adlı eserinden alıntılar dipnotta *Akâid* olarak gösterilecektir.)

¹ Metin karşılaştırması için bu eserin çevirisinden de istifade edilmiştir. (Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, (çev. Bekir Topaloğlu), İSAM yay., İstanbul, 2017)

² Ebû'l-Yusr el-Pezdevî'nin Mâturîdîyye nispeti tartışılmış olsa da son tahlilde bu ekole mensup bir alim olduğu tespit edilmiştir. (bkz. Aruçi, Muhammed, “Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 2007, XXXIV/266-267)

• *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn* – Ebû Muhammed Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebû Bekr es-Sâbûnî (ö.580/1184) [*el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn: Mâturîdiyye Akâidi* - Arapça kısım-, (çev. Bekir Topaloğlu), DİB yay., Ankara, 1982] (Dipnotta *Bidâye* olarak gösterilecektir.)

• *el-Kifâye fî'l-Hidâye* – Nûreddîn es-Sâbûnî [*el-Kifâye fî'l-Hidâye*, (thk. Muhammed Aruçi), Dar İbn Hazm, Beyrut, 1434/2013] (Dipnotta *Kifâye* olarak gösterilecektir.)

• *el-'Umde fî'l-Akâid* – Ebû'l-Berekât Hâfızzeddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî (ö.710/1310) [*el-'Umde fî'l-Akâid: İslam İnancının Ana Umdeleri* - Arapça kısım-, (çev. Temel Yeşilyurt), Kubbealtı yay., Malatya, 2000] (Dipnotta *Umde* olarak gösterilecektir.)

Ayrıca bilgi teorisi kapsamına giren konular ile bazı kavramlara dair açıklamalar ihtiva etmeleri sebebiyle şu eserlere de müracaat edildi:

• *Te'vilâtu'l-Kur'ân* – Mâturîdî [*Te'vilâtu'l-Kur'ân*, (ed. Bekir Topaloğlu), Mizan yay., I-XVII, İstanbul, 2005-2010]³ (Dipnotta *Te'vilât* olarak gösterilecektir.)

• *Bahru'l-Kelâm* – Ebû'l-Muîn en-Nesefî [*Bahru'l-Kelâm*, (thk. Veliyyuddîn Muhammed Salih), Daru'l-Ferfûr, Dimeşk, 2000] (Dipnotta *Bahru'l-Kelâm* olarak gösterilecektir)

Söz konusu Mâturîdî klasiklerle yetinilmiş olması, bu eserlerde Mâturîdîlerin bilgi kuramının çatısının büyük ölçüde belirginleşmiş olması nedeniyledir. Nitekim Mâturîdî tarafından ana hatlarıyla ele alınan hususlar, daha sonra Pezdevî ve bilhassa Ebû'l-Muîn en-Nesefî tarafından daha kapsamlı ve detaylı bir biçimde tartışılmış olup,

³ Metin karşılaştırması için bu eserin çevirisinden de istifade edilmiştir. (Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân Tercümesi*, (ed. Yusuf Şevki Yavuz), I-XVII, Ensar yay., İstanbul, 2017-2019)

Ömer en-Nesefî, Nûreddîn es-Sâbûnî, Ebû'l-Berekât en-Nesefî gibi âlimlerde de bu perspektif büyük ölçüde aynı çizgide devam ettirilmiştir.

Bu eserlerin yanısıra klasik kelâm eserleri, klasik Arapça sözlükler, Diyanet İslam Ansiklopedisi'nin ilgili maddeleri ve alana ilişkin modern kaynaklar ile bir kısım tez ve makaleden de faydalanılmış, bilgi konusunun felsefî bir temeli olması sebebiyle felsefe tarihi ve bilgi felsefesine ilişkin kaynaklardan da ayrıca yararlanılmıştır.

4. KELÂMDA BİLGİ SORUNUNUN ORTAYA ÇIKIŞI

Felsefî bir disiplin olarak ortaya çıkan bilgi veya epistemoloji⁴ ilk olarak Yunan'da metafiziği tamamlayan, daha sonra ortaçağda dinin iddialarını temellendiren, son olarak da modern felsefeyle birlikte daha ziyade bilime yön veren bir konumda yer almıştır.⁵ Dolayısıyla bilginin tarihi düşünce tarihi kadar eski olup, felsefî tartışmaların, kritiklerin ortaya çıkıp gelişim gösterdiği Antik Yunan'dan bu yana gündemde olmuş⁶, bu suretle düşünürleri daima meşgul etmiştir.

Düşünce tarihinde epistemoloji konusuna ilişkin ortaya konulan en eski görüşler, Parmenides'in (m.ö.540-480) *zihin halleri* üzerinden yapmış olduğu *bilgi/sanı* ayrımı ve Demokritos'un (m.ö.460-370) *duyusal-deneySEL* bilgi anlayışı olarak söylenmiş olsa da, bir felsefe disiplini olarak epistemolojinin doğuşu esas olarak Platon (m.ö.427-347) ve Aristoteles (m.ö.384-322) ile ilişkilendirilir.⁷ Bunun sebebi genel anlamda sistematik felsefenin kurucusu olmalarıdır.

⁴ Ayrıca *bilgi teorisi*, *bilgi kuramı*, *bilgi felsefesi* gibi çeşitli şekillerde de adlandırılmıştır. (Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Adres yay., Ankara, 2009, s.19)

⁵ Cevizci, Ahmet, *Bilgi Felsefesi*, Say yay., İstanbul, 2018, s.85

⁶ Keskin, Halife, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, Beyan yay., İstanbul, 1987, s.7

⁷ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s.87

Genelde Yunan felsefesi, özeldede Platon ve Aristoteles'in görüşleri daha sonra Müslümanlarca tevarüs edilmiştir.⁸ Bu sürecin ise daha çok, felsefi eserlerin tercümelerinin yapıldığı Abbasi Halifesi Me'mûn (ö.218/833) devriyle, yani hicri üçüncü yüzyılda başladığı kabul edilir.⁹

Müslümanların farklı din, kültür ve felsefe çevreleriyle etkileşime girmelerinden ve Yunan düşüncesiyle karşılaşmalarından önce, bilhassa İslam toplumunda erken dönemde yaşanan bir takım iç saiklerin de kelâmda bilgi teorisinin oluşum ve gelişimini etkilediği anlaşılmaktadır. Bu süreçte ortaya çıkan imamet sorunu ve beraberinde gündeme gelen büyük günah meselesi gibi tartışmalar¹⁰, iman konusunu ve bununla bağlantılı olarak ma'rifetullah meselesini de tartışmaya açmıştır.

İnsan fiilleri, iman, kader, sıfatlar gibi tartışmalara ilişkin kaleme alınan reddiyelerde iman konusu kapsamında ma'rifetullahın, yani Allah hakkında bilginin zorunlu olup olmadığına dair görüşlerin yer aldığı ve imanın bilgi ile olan ilişkisi nedeniyle bilgi konusunun ma'rifetullah kavramı etrafında yapılan tartışmalarla başlamış olabileceği söylenmiştir.¹¹

Yukarıda sözü edildiği üzere, Yunan felsefesiyle karşılaşılan hicrî üçüncü yüzyıla gelindiğinde, bilgi ile alakalı ilk tartışmaların görülmesinin yanısıra, duyu,

⁸ Felsefi bilgilerin Müslümanlara sonradan geçtiğine dair bkz. İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelâm*, Ankara Okulu yay., Ankara, 2013, s.71

⁹ Yörükân, Yusuf Ziya, "İslam Akâid Sisteminde Gelişmeler", *AÜİFD*, 1953, II/2-3, s.137

¹⁰ Kelâmdaki bu değişimin nedeni olan iç ve dış sebepler için bkz. Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Tarihi*, Kitap Dünyası Yay., İstanbul, 2016, s.20-22

¹¹ Aslan, İbrahim, *Kâdî Abdulcebbâr'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, Otto yay., Ankara, 2014, s.93-94; Rosenthal, Franz, *Bilginin Zaferi; İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, (çev. Lami Güngören), Ufuk Kitap, İstanbul, 2004, s.236

haber, akıl gibi bilgi vasıtaları ile zorunlu ve kazanılmış bilgi türlerinden de söz edildiği görülür. Dolayısıyla kelâm alanında, bilginin mahiyeti ve tanımının ne olduğu, mümkün olup olmadığı, bilgiyi elde etmek için hangi vasıtaların bulunduğu ve bilginin tasnifi gibi epistemolojik ölçüdeki değerlendirmelerin bu yüzyıl Mu'tezile âlimleri tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır.¹²

Bilgiye dair meseleler Müslüman düşünürlerce elbette İslam'ın teolojik yapısıyla ilişkili biçimde ele alınmıştır. Öyle ki, bu yüzyıldan başlayarak özellikle dördüncü yüzyılın sonuna kadarki dönemde kelâm âlimlerince çok yönlü ve sistematik bilgi teorisi incelemeleri yapılmıştır. Onlar, bilgi problemini Antik Yunan filozoflarıyla aynı doğrultuda bilginin imkânı, sınırları, tanımı, doğruluğu ve kaynakları gibi çeşitli yönlerden değerlendirmişler ve çeşitli bilgi nazariyeleri ortaya koymuşlardır.¹³ Geline

¹² Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İFAV yay., İstanbul, 2017, s.31; Çalışmamızda daha sonra ele alınacağı üzere Mâtürîdî âlimlerin, hicrî dördüncü yüzyılda yaşamış olan Mu'tezilî âlimlerin bilgi kapsamında değerlendirilebilecek görüşlerine atıflar yapmaları bir tarafa, ayrıca Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât'ın *el-İntisâr*'ı yahut Eş'arî'nin *Makâlât*'ında bu yüzyılda yaşamış Mu'tezilî âlimlerden, bilgi teorisi kapsamında ele alınan konulara ilişkin bir kısım aktarımların yer aldığı görülmektedir. (bkz. el-Hayyât, Ebû'l-Hüseyn, *el-İntisâr: Mu'tezile Müdafası*, (çev. Yüksel Macit), Endülüs yay., İstanbul, 2018, s.44, 142-143, 179-180; el-Eş'arî, Ebû'l-Hasen, *Makâlât*, (çev. Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın) Kabalcı yay., İstanbul, 2005, s.139, 251, 292)

¹³ Çalışmamızın konusu olan Mâtürîdî âlimlerden dördüncü ve beşinci yüzyıllarda yaşayanlardan başka Eş'arî âlimlerden Ebû Bekr el-Bâkılânî (ö.403/1012), Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö.429/1037), İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö.478/1085) de eserlerinde bilgi teorisi incelemesi yapan âlimlerden bazılarıdır. (Yüksel, Emrullah, "Âmidî ve Bazı

aşamada bilgi artık alt başlıkları olan bağımsız bir konu olmuş, bundan da öte İslâm çatısı altında farklı tartışma grupları olan, detaylara ilişkin disiplin bazında dahi farklılaşmaların görüldüğü oldukça zengin bir mesele haline gelmiştir.

Kelâmcılar bu düşüncelerini ortaya koyarken, Kur'ân-ı Kerîm'de verilen ve imana konu edilen dünya görüşünden de hareketle Antik Yunan felsefesinin tezleriyle yeri geldiğinde çatışmış, yeri geldiğinde de sapkın görülmeyen unsurlardan faydalanmayı bilmişlerdir.¹⁴ Bu kapsamda Mu'tezile kelâmcılarının bilgiye yaklaşımı genel olarak insan merkezli iken, daha sonra ortaya çıkan Ehl-i Sünnet kelâmcılarının yaklaşımı daha çok Tanrı merkezli olmuştur.¹⁵ Bilgiye dair akıl-vahiy ekseninde kendini gösteren bu temel farklılık, bilhassa çalışmamızda da görülecek olan bilgi tanımı tartışmalarında daha belirgin bir surette önümüze çıkacaktır.

İslâm düşüncesinde bilgiye dair yukarıda kısaca aktarılan sürecin nasıl başladığının detaylı bir biçimde anlaşılmasının başlıca sebebi, hicri dördüncü yüzyıldan öncesine ait eserlerin kaybolması ve bilinmemesidir.¹⁶ Bu yüzyıllardan

Kelâmcılarda Bilgi Teorisi”, *Kelâm'da Bilgi Problemi Sempozyumu*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay., Bursa, 2003, s.3)

¹⁴ Gardet, Louis ve Georges Anawati, *İslam Teolojisine Giriş: Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi*, (çev. Ahmet Arslan), Ayrıntı yay., İstanbul, 2015, s.479-480

¹⁵ Aslan, *Kâdî Abdulcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, s.108

¹⁶ Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, s.235; Burada sözü edilmesi gereken bir diğer husus ise, İmam Şafii'ye (ö.204/820) nispet edilen *el-Fıkhu'l-Ekber* adlı eserde sistematik bir bilgi teorisinin ele alınmış olduğudur. Ancak bu eserde kullanılan terminolojinin Şafii'den en az bir asır sonra yaşanan kelâm tartışmalarında ilk kez görülmeye başlanmış olması, bu eserin Şafii'den çok sonra bir başka âlim tarafından yazılmış olmasını kuvvetle

günümüze ulaştığı bilinen eserler içerisinde, bilgi teorisinin sistematik bir biçimde ele alındığının görüldüğü en eski eser, İmam Mâtürîdî'ye (ö.333/944) ait olan *Kitâbu't-Tevhîd* adlı kelâm eseridir.¹⁷ O, bu bilgi kuramını esas alarak fıkıh ve tefsir alanında da önemli eserler ortaya koymuştur.¹⁸ Ancak Mâtürîdî'nin esas itibariyle kelâm geleneği içerisinde oldukça önemli bir yeri bulunduğunu görürüz. Kendisinden sonraki kelâmcıların onun yaptığı gibi eserlerinde bilgi konusuna yer vermiş olmaları da¹⁹ onu sistematik bilgi incelemesinde öncü bir konumuna getirmiştir.

muhtemel kılmaktadır. (Aybakan, Bilal, “Şafî”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 2010, XXXVIII/223-233)

¹⁷ Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, s.235

¹⁸ Kutlu, Sönmez, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, (ed. Sönmez Kutlu), Otto yay., Ankara, 2018, s.39

¹⁹ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s.29-30

I. BÖLÜM:

BİLGİNİN İMKÂNI

1. BİLGİNİN İMKÂNI SORUNU

Bilgi konusunda ele alınması gereken öncelikli mesele, bilginin fizikî, zihnî veya metafizikle alakalı bir şeye ilişkin zihin hali olması gerektiğidir. Bilginin nesnesi veya konusu olan bu şeylerin kapsamına ise olaylar, bağıntılar, özellikler, teoremler, işlemler gibi sayısız şeyler girer. Yani bilgi, bilen öznenin karşısında bilinen bir konu veya nesneyi gerekli kılmaktadır.¹ Bu çerçevede üzerinde durulan ilk konu bilginin nesnesi olmuş, nesneye yönelen ilk Yunan filozofları da “doğa filozofları” olarak anılmıştır.² Dolayısıyla bilginin, ancak bir nesneye bağlı olarak ele alınması, nesneyi ve nesneyle ilgili bilginin tartışılmasını gündeme getirmektedir. Bu tartışma da ilmî disiplinlerde genellikle *bilginin imkânı* başlığı altında incelenmiştir.

Bilginin imkânı, bilgiye ulaşmanın yollarını da beraberinde gündeme getirmiştir. Bu tartışmaların uzantısı niteliğinde olan, nelerin bilinebileceğinin ele alındığı bilginin kapsamı meselesi ve bunun yanında doğru bilginin ölçütünün ne olduğu veya hangi bilginin doğru olduğu gibi hususlar da filozoflarca ele alınmış olan diğer meseleler olup³, bunlar da bütün halinde bilginin imkânına dâhil edilebilmektedir. Bu tartışmaların tarihsel süreçte ilk olarak ortaya çıkışına bir göz atılmasında fayda vardır.

Antik Yunan’a gidildiğinde, esasen Sokrates (m.ö.469-399) öncesi Yunan düşüncesinde bilgiden şüphe duyulmadığı yahut bilginin imkânsızlığının bir problem

¹ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s.13

² Arslan, *Felsefeye Giriş*, s.18

³ Arslan, *a.g.e.*, s.20-23

olarak gelişmediği görülür. Hatta bu dönem filozoflarınca varlığın kökeni (*arke*) ve daha pek çok konuda birbirinden farklı, çeşitli karşıt görüşler ortaya konulmaya devam etmiştir. Fakat bu durum, evrensel bir hakîkate ulaşılamayacağı şeklinde hiçbir şeye inanmayan kuşkucu/şüpheci bir anlayışın da ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bilginin imkânı sorununa dair tartışmaların esas çıkış noktası da işte bu kuşkucu argümanlardır.⁴ Yunan dünyasının gezginleri olan Sofistlerce⁵ ortaya atılan bu kuşkucu argümanlar daha sonra İslâm âlimlerinin önüne geldiğinde de enine boyuna tartışılmış olmasından dolayı oldukça önemlidir.

Bilgi sorununa ilişkin çeşitli görüşleri olan Sofistlerin iddialarından birisi, bilginin kişiden kişiye değiştiği ve dolayısıyla göreceli olduğuna yöneliktir. Buna göre bilgi hususunda nesnel doğrular değil, ancak öznel görüşlerden söz edilebilir. O halde

⁴ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s.52; Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980, 43, 44; Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say yay., İstanbul, 2014, s.63-64; Arslan, *Felsefeye Giriş*, s.19

⁵ “Bilen, bilgili kişi” anlamına gelen *sofist*, sonraları “siyasette yararlı olmayı öğreten kimse”, daha sonraları ise “söz söyleme sanatı üzerinde ders veren kimse” anlamını kazanarak dönüşüme uğramıştır. Ancak bu ifadenin aşağılaştırıcı bir anlamının da bulunduğu belirtilir. Bu da, Sofistlerin safsatalarına karşı Sokrates, Platon ve Aristoteles tarafından yürütülen fikri mücadele nedeniyledir. (Gökberk, *a.g.e.*, s.42); Teftâzânî ise aynı kelimenin “içi çürük”, “dışı yaldızlı hikmet” ve “şatafatlı ilim” anlamına geldiğini söyler. *Sofya* “ilim” ve “hikmet”, *asta* ise “ğalat” (yanılgı) ve “süslü” anlamındadır. *Safsata* da bu köktendir. (et-Teftâzânî, Sa’duddîn, *Şerhu’l-Akâid* -Arapça kısım-, (çev. Talha Hakan Alp), İFAV yay., İstanbul, 2017, s.13; Fârâbî, *İhsâ’u’l-’Ulûm: İlimlerin Sayımı*, (çev. Cevher Caduk), Kurtuba Kitab, İstanbul, 2016, s.56)

şeylerin kesin olarak bilgisine ulaşmak mümkün değildir.⁶ Bu, sözü edilen kuşkucu düşüncenin en keskin iddiası olup, bu noktadan hareketle onlar çeşitli çıkarımlarda bulunurlar. Nitekim kuşkuculuğun bu tezi, “insan, herşeyin ölçüsüdür” sözüyle Protogoras’ta (m.ö.482-411) yankı bulurken,⁷ “hiçbir şey yoktur; olsaydı bile bilemezdik; bilseydik bile başkalarına iletmezdik” şeklinde Gorgias’ta (m.ö.483-375) en aşırı biçimde ifade edilmiştir.⁸ Nesnenin ve onun hakikatine ilişkin bilginin tartışmaya açılmış olması ile bilginin imkânı, yani nesnelere ilişkin bilginin mümkün olup olmadığı etrafında bir tartışma alanı oluşmuştur.

Bilgide kapsayıcılığa ulaşma yolunda kuşkucu Sofistlerle fikri mücadele eden Platon ve Aristoteles ise, kendilerinden önceki filozofların görüşlerinin sentezi niteliğinde sistematik bir bilgi sistemi ortaya koymuşlardır.⁹ Platon’un hocası Sokrates, daha önce bilginin kişiyi erdeme ve mutluluğa götürdüğünü savunmuş ve bir şekilde bilgiyi mümkün gören bir perspektif belirlemiştir. Sokrates sonrası filozoflar da bu doğrultusunda bilgiyi araştırmaya başlamışlardır.¹⁰

Platon da Sokrates’in bu perspektifinden hareketle bilgiye yönelerek, bilginin imkânını temellendirmeye çalışmıştır. O, öncelikle Sofistlerin nesnelere dair bilginin kişiden kişiye farklı algılanabildiği gerekçesiyle hakikat bilgisinin imkânını reddetmelerini, bir diğer deyişle algı ve bilgiyi özdeşleştiren bu anlayışı eleştirir. Ne doğrudan algının ne de algıdan sonra ortaya çıkan inancın bilgi olmadığını, ancak aklî

⁶ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s.52-54; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.111

⁷ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s.66

⁸ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s.36

⁹ Gökberk, *a.g.e.*, s.57, Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s.81-82, 111-112

¹⁰ Gökberk, *a.g.e.*, s.76

bir süreç sonunda bunun mümkün olduğunu savunur.¹¹ Ona göre, zihnin açıklığı ile bilinen matematiksel bilgiden hareketle, kesin bilginin genel -ve soyut- kavramlarına, yani *iyinin/ideanın* bilgisine ulaşılarak bilginin mümkün olduğu ortaya koyulmalıdır.¹² *İdea* ise nesnenin biçiminin değişmeyen ve zorunlu olarak tüm zamanlar için geçerli olan bilgisi, kısaca nesnenin bilgisidir.¹³

Platon'un, mümkün bilgiyi daha çok aklın sınırları içerisinde ele almasına karşılık, öğrencisi Aristoteles ise, deneyimi önplana çıkararak akılcı bir görüşün savunuculuğunu yapmıştır. Ona göre, bilgiye ulaşma yolunda duyu başlangıç noktasıdır.¹⁴ Bilgi, söz konusu duyu algısı ve sonrasında akıl yürütmeye gerçekleşmektedir. Dolayısıyla bilgi, teklerin değil esasen tümellerin bilgisidir. Ancak Platon'dan farklı olarak o, mümkün bilgiyi varlıkların dünyasından ayrı ve hiç değişmeyen idealar biçiminde ele almamış, varlıklar dünyasının içinde düşünmüştür.¹⁵ Çünkü değişmeyi açıklayamayan *idea* anlayışı, ancak bir soyutlamadan ibaretti. Buradan hareketle Aristoteles, hakikati ancak somut bir şekilde gösterilebilen dünyadan ibaret olduğunu savunmaktadır.¹⁶ Dolayısıyla o, bilginin nesnelere özelinde ve duyu algısına konu bir biçimde ele alınarak, sonrasında akılda soyutlama suretiyle gerçekleşeceğini izah etmiştir.

¹¹ Başdemir, Hasan Yücel, *Çağdaş Epistemolojide Bilgi Tanımı Sorunu*, Hitit Kitap yay., Ankara, 2011, s.10

¹² Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s.88-89, Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.61-62

¹³ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s.90; Gökberk, *a.g.e.*, s.63; Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s.93, 95

¹⁴ Başdemir, *Çağdaş Epistemolojide Bilgi Tanımı Sorunu*, s.11

¹⁵ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s.93-94; Gökberk, *a.g.e.*, s.77-78

¹⁶ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s.114

Aslında Aristoteles öncesinde Yunan felsefesi *materyalist* ve *idealist* olmak üzere iki farklı anlayış üzerine gelişmişti. Ancak Aristoteles bunları tek başına yeterli görmemiş, gerçekliğin görünüşte olduğu gibi gerçekten de değiştiğini göstermiştir. Bunun da bilgi edinmenin geçerli bir aracı olarak aklın kullanılması ile mümkün olduğunu savunmuştur.¹⁷ Dolayısıyla Aristoteles'in hakîkatin doğasını anlama girişimini ne salt duyu tecrübesine, ne de tecrübeden tamamen yoksun zihni soyutlamalara indirgemeyen, daha bütüncül bir anlayışa yöneldiğini görüyoruz.

Platon ve Aristoteles sonrasında kuşkucu düşüncenin bu defa Septikler tarafından, daha önceki Sofistlere nispeten çok daha güçlü bir şekilde savunulduğunu görürüz.¹⁸ Platon ve Aristoteles felsefesi ile daha önceki doğa felsefesinin temelinde bulunan gerçekliğin, yani şeylerin doğasının bilinebileceği ve anlaşılabilceği biçimindeki görüşe karşı çıkan Septikler¹⁹, bilginin göreceli olduğu gibi, hatalı da olabileceğini söylemişlerdir; çünkü duyular yanılabılır, nesnelere doğası gereği değişime uğrayabilir, uzak veya küçük olabilirler.²⁰ Bir başka konu da bilginin döngüsellidir; gerçekliği ortaya koyma yolunda bir şeyin ispatının da ayrıca bir başka şeyle ispatının gerekmesi, bir başka şeyin de yine bir başkasıyla ispatının gerekmesi gibi sonsuz bir teselsüle neden olur.²¹ Bu tür gerekçelerden hareketle Pyrrhon (m.ö.365-275) ve Timon (m.ö.320-230) gibi radikal septikler hiçbir şeyin gerçekliğinin bilinemeyeceğini, aklın

¹⁷ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s.111-112

¹⁸ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.95

¹⁹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s.157

²⁰ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s.54-56; Gökberk, *a.g.e.*, s.111

²¹ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s.59, Gökberk, *a.g.e.*, s.112

kesin hiçbir doğruya ulaşamayacağını öne sürmüşlerdir.²² Buna karşılık Carneades (m.ö.219-129) gibi akademici kuşkucular ise, algının açık ve seçikliğine göre olasılık dâhilinde doğruluk veya yanlışlıktan söz etmişlerdir.²³

Dolayısıyla nesnenin hakikatinin olmadığı veya bilgisine ulaşmanın mümkün olmadığı gibi tamamen reddedici tutumlara kıyasla, bilgi vasıtaları ve algılamaya dair yapılan kritikler üzerinden konunun değerlendirilerek bilinemezci bir tutum sergilenmesi kayda değer bir farklılıktır. Modern dönemlerde de daha çok bu anlayışın hâkim olduğunu söyleyebiliriz.²⁴

Bilginin imkânına ilişkin yukarıdaki tartışmalar bize kısaca göstermektedir ki, Antik Yunan'da ilk olarak nesnelere veya olgulara dair bilginin mümkün görülüp, imkânsızlığının gündeme hiç gelmemesi, sistematik bilginin tartışılmadığı ve pek çok konuda çeşitli ve karşıt bilgi anlayışlarının ortaya çıktığı bir ortam meydana getirmiştir.

²² Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s.45-47; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.95-96; Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s.157

²³ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s.47-48; Gökberk, *a.g.e.*, s.109, 112

²⁴ Kuşkuculuk, Rönesans ve Aydınlanma dönemlerinde de bir yöntem olarak önplanda olmuştur. Örneğin Descartes'e göre (1596-1650) insan kendisi dışında herşeyden şüphe edebilir. (Arslan, *Felsefeye Giriş*, s.32) Montaigne (1533-1592) ise dinlerin rasyonel olarak temellendirilemeyeceğini söyleyerek (Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s.388) dinin verilerine şüpheyle yaklaşılması gerektiğini vurgular. David Hume'a (1711-1776) gelindiğinde ise metafizik bilgi tamamen dışarıda bırakılarak, bilginin yalnızca olgular ve akla ilişkin doğrular hakkında mümkün görülür. Nihayetinde Pozitivizm ile birlikte kuşkuculuk, duyum dışı bilgilerin gerçekliğinden kuşku duyulması gerektiği düşüncesi (Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s.50-51) üzerinde artık çok daha belirgin bir görünüm kazanmıştır.

Bu çeşitli ve karşıt görüşlerin oluşturduğu bilgi sorunu, bu ortama bakarak kesin bilgiyi imkânsız bulan bir kuşkuculuğu da tetiklemiştir. Kuşkucu anlayışın argümanlarına karşılık Platon, mutlak akılcı bir tutum sergilemiş, Aristoteles ise deneyimi de işin içine katarak nesnel bilginin imkânını hem tecrübî hem de aklî bir perspektifle savunmuştur. Kuşkuculuğun, bir bakıma sistematik bilginin oluşmasına yapmış olduğu bu katkı, modern felsefeye gelinceye kadar değişik biçimlerde, ancak genel olarak doğru bilgiye ulaşmanın imkânı çerçevesinde tartışmalarla hep gündemde kalmıştır.

Antik Yunan'daki kuşkucu düşüncenin bir benzerinin, İslâm düşüncesinde Gazzâlî'de (ö.505/1111) görüldüğü aktarılmıştır. Gazzâlî, akla ve duyulara güvenilmemesi gerektiğini, gerçek doğrunun ancak Tanrı'da bulunduğu söyler.²⁵ Bu şekilde o, bilgiye ulaşma yolunda şüpheli bir tavır sergilemişse de; bilgiyi reddetmemiş, şüpheli bilgilere karşılık, doğru bilgiye yönelik bir çıkış belirlemiştir. Esasen kuşkucu algının İslam düşüncesinde -bilgiyi reddetme- temelinde tutunabilmesi pek mümkün değildir. Çünkü ilerleyen başlıklarda Mâturîdî âlimler özelinde göreceğimiz üzere hakîkatin temellendirilmesi noktasında bilgi öncelikli hareket noktasıdır.

İslâm düşüncesinin erken dönemlerinde bilginin müstakil bir konu olarak ele alınmadığı, *Giriş* bölümünde söz edilen bir husustu. Bilginin imkânı meselesinin de buna bağlı olarak erken dönemde tartışılmadığını anlıyoruz. Nitekim hicri üçüncü asırda Mu'tezilî âlimlerce dile getirilen epistemolojik değerlerde olan tespitlerde de doğrudan ve müstakil bir biçimde bu konuya temas edilmediği anlaşılmaktadır. Bu konuda yetkin tartışmalar ancak hicri dördüncü asıra gelindiğinde ortaya çıkmıştır.²⁶ Bu dönemde

²⁵ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s.32

²⁶ Arslan, *Kâdî Abdulcebbâr'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, s.100

kelâmcılar, bilgi vasıtalarına dair aykırı görüşler ortaya koyan gruplara²⁷ karşı şiddetli eleştirilerde bulunarak²⁸ bilginin imkânını ortaya koymaya gayret etmişlerdir. Mâturîdî'nin de bu dönem kelâmcıları içerisinde önde gelen bir kişilik olduğu görülür.

2. MÂTURÎDÎ DÜŞÜNCEDE BİLGİNİN İMKÂNI

Mâturîdî âlimler, bilginin imkânı çerçevesinde eşyânın hakîkatini temellendirmeye, yani varlığın gerçekliğini ve bu gerçekliğin bilgisine ulaşılabileceğini ortaya koymaya çalışmışlardır. Onların bu konudaki görüşleri, daha çok Antik Yunan kuşkucuları olan Sofistlerin iddialarına cevap mahiyetindedir. Değindiğimiz üzere iki konu öne çıkmaktadır. Bunlar, eşyânın hakîkatinin sâbit olduğu ve hakîkat bilgisinin mümkün olduğu hususlarıdır.

2.1. Eşyânın Hakîkati Sâbittir

Mâturîdî âlimlere göre geçmiş düşünürlerin de çoğu, eşyânın hakîkatinin sâbit olduğunu ve hakkında *ilmin* mümkün olduğunu kabul etmişlerdir.²⁹ Fakat Sofistler bu konuda aynı düşüncede değildirler.³⁰ Onların bu iddiaları çeşitlilik³¹ gösterir.

²⁷ Bunlar daha çok Sofistler'dir. Nitekim Sofistlerin, bilginin hakîkatini tartışma konusu yapan anlayışlar özelinde adeta sembolleştiği de ifade edilmiştir. (Alper, Hülya, *İmam Mâturîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz yay., İstanbul, 2017, s.64)

²⁸ Şerif, Main Muhammed, *İslam Düşünce Tarihi*, (çev. Mustafa Armağan), İnsan yay., 1990 I/298

²⁹ el-Pezdevî, Ebû'l-Yusr, *Usûlu'd-Dîn*, (thk. Hans Peter Lins), el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire, 2003, s.17 (Çalışmanın geri kalanında *Usûlu'd-Dîn* olarak gösterilecektir.); et-Teftâzânî, Sa'duddîn, *Şerhu'l-Akâid* -Arapça kısım-, (çev. Talha Hakan Alp), İFAV yay., İstanbul, 2017, s.11-12 (Ömer en-Neseffî'nin *el-Akâid*'inden

Kimi Sofistler, *hakikati* ve dolayısıyla bilginin nesnelligini tümüyle reddetmişlerdir.³² Onlara göre, tatlı olan bir şeyin sonradan acı gelmesi gibi, *mevcûd* olduğu bilinen bir şeyin *ma'dûm* olması, *mâ'dûm* olan bir şeyin ise *mevcûd* olması mümkün olduğundan *eşyânın hakikati* yoktur. Ancak bu iddia *batıldır*, çünkü hastanın ağzının acılığının tatlıya baskın gelmesi söz konusudur. Dolayısıyla acılık *hissi hakikattir* ve *sahîhtir*.³³ Bu suretle nesnel bilgiyi reddedenlerin ayrıca yeme, içme,

naklen. Çalışmanın geri kalanında *Akâid* alıntıları için *Şerhu'l-Akâid*'e başvurulacak olup, ***Akâid*** olarak gösterilecektir.); en-Nesefî, Ebû'l-Muîn, *Tabsiratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, (thk. Hüseyin Atay), DİB yay., Ankara, 2004, I/20 (Çalışmanın geri kalanında ***Tabsira*** olarak gösterilecektir.); en-Nesefî, Ebû'l-Muîn, *et-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, (thk. Muhammed Abdurrahman), el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire, 2006, s.16 (Çalışmanın geri kalanında ***Temhîd*** olarak gösterilecektir.); en-Nesefî, Ebû'l-Berekât, *el-Umde fi'l-Akâid: İslam İnancının Ana Umdeleri -Arapça kısım-*, (çev. Temel Yeşilyurt), Kubbealtı yay., Malatya, 2000, s.2 (Çalışmanın geri kalanında ***Umde*** olarak gösterilecektir.)

³⁰ *Usûlu'd-Dîn*, s.17; et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.12; *Umde*, s.3

³¹ Bu gruplar, hakikati ve bilgiyi tamamıyla inkâr eden *inadiyye*, eşyânın hakikatinin bilinemeyeceğini savunan *la edriyye*, inanca göre hakikatin oluştuğunu iddia eden *indiyye* olmak üzere üçtür. (bkz. *Tabsira*, I/20-23; ayrıca bkz. el-Bağdâdî, Abdulkâhir, *Kitâbu Usûli'd-Dîn: Ehl-i Sünnet Akâidi*, (çev. Ömer Aydın), İşaret yay., İstanbul, 2016, s.32-33; et-Teftâzânî, *a.g.e.*, s.12)

³² Pezdevî, bu görüştekileri *dehri* (materyalist) olarak nitelendirir. (*Usûlu'd-Dîn*, s.17)

³³ el-Mâturîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*, (nşr. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi), İSAM yay., Ankara, 2003, s.234; *Usûlu'd-Dîn*, s.17 (Çalışmanın geri kalanında ***Tevhîd*** olarak gösterilecektir.)

giyinme, barınma gibi günlük ihtiyaçlarını karşılamak için bazı bilgilere dayandıkları görüldüğü gibi³⁴ tehlikeden uzak, sağlıklı ve iyi bir hayat sürmüş olmaları da, bilgi inkârlarının bir inattan ibaret olduğunu ortaya koymaktadır.³⁵ Aslında Sofistler, bu iddialarını *havass* (beş duyu) verilerinde *tenâkuz* bulunabildiği gerekçesiyle ortaya atmışlardır. Fakat görülmektedir ki çelişki unsuru olan acı, tatlı gibi yargıları *ma'rifet* etmekte (tanımak) ve bunları kullanmaktadırlar. Bu nedenle kullanmış oldukları *deliller* aslında iddialarının geçersizliğine yönelik *delil* olmuştur.³⁶

Bilginin hakîkatinin olmadığı iddiası, hangi zemine oturtularak söylenildiği üzerinden de tartışmaya açılmıştır. Nitekim böyle bir iddianın bilgiye dayalı olmaksızın söylenmesinin yakışsız olacağı, bilgiye dayanarak söylenmesinin ise iddianın bizzat kendisiyle çelişki doğuracağı ve dolayısıyla bilginin varlığını *isbât* edeceği belirtilmiştir.³⁷ Ancak nihayetinde, bilgiyi reddeden birisiyle tartışmaya girmek anlamsızdır. Çünkü bu kişi herhangi bir hakikat zemininde görüş beyan edemeyecek³⁸, kendi görüşlerinin *sahîh*, başkasının görüşünün *bâtil* olduğunu da iddia edemeyecektir.³⁹

Diğer bir Sofist görüş⁴⁰ ise, *eşyânın hakîkatine* ilişkin kesin bir şey söylenilemeyeceği ve bunlar hakkında *dirayetin* (bilebilmek) mümkün olmadığına

³⁴ *Tevhîd*, s.18; *Tabsira*, I/21

³⁵ *Tevhîd*, s.19; *Tabsira*, I/23

³⁶ *Tevhîd*, s.19, 235-236; *Tabsira*, I/21-22

³⁷ *Tevhîd*, s.234; *Temhîd*, s.16

³⁸ *Tevhîd*, s.234-235

³⁹ *Tabsira*, I/21

⁴⁰ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, bu görüşte olanlara *mütecâhile* demektedir. (*Tabsira*, I/23)

yöneliktir. Bu görüşteki birisine, bu iddiasını kendisinin de bilip bilmediğinin sorulması halinde bir çıkmaza gireceği kesindir.⁴¹ Dolayısıyla bir önceki gibi bu da tutarsızdır.

Bir başka Sofist görüşe göre de, *eşyânın hakîkati* insanların *i'tikâdına* (inanç) göre değişmektedir.⁴² Mâturîdîler bu iddiaya da karşı çıkmış ve kişinin *i'tikâdının eşyâyı* hiçbir şekilde bağlamadığını söylemişlerdir.⁴³ Ayrıca bu görüştekilerin *hakîkat* bilgisini reddedip *i'tikâdı* kabul etmeleri, *i'tikâdın hakîkatinin* ortaya konulması yönüyle de isabetsizdir.⁴⁴ Üstelik bu görüşteki birisi, canı yandığında veya açlığa-susuzluğa maruz kaldığında, acı hissini acı olmadığına *i'tikâd* ederek de acısını dindiremeyecektir. Dolayısıyla yaşadıklarının bir *zan* değil, bilakis *hakîkat* olduğunu kabul etmeye mecbur kalacaktır.⁴⁵

Sofistlerin temel argümanları incelenecek olursa, hakîkatin değişkenliğinin öznenen veya nesneden kaynaklandığı şeklinde iki farklı eksende yorumlandığı görülür: (1) Nesnedeki değişik hallerin nesnenin kendisinden kaynaklı olduğunu söyleyenler, nesnenin, yani eşyânın sâbit bir hakîkatinin bulunmadığını savunarak hakîkati tamamıyla reddetmişlerdir; (2) Nesneye ilişkin değişik gözlemlerin nesneden değil öznenen kaynaklı olduğunu düşünenler ise, hakîkat bilgisinin öznenen özneye değişeceğini savunmuşlardır. (3) Değişikliğin kaynağı olarak nesne veya özne üzerinden herhangi bir belirleme yapmayanlar ise hakîkatin bilinemeyeceğini söylemişlerdir.

Mâturîdî âlimlerin bu iddialara karşı vermiş oldukları yanıtların temelinde ise, bu iddiaların son derece tutarsız oldukları fikri yer alır. Mâturîdîler bu iddiaları iki yönden değerlendirmişlerdir:

⁴¹ *Tevhîd*, s.234; *Tabsira*, I/23

⁴² Ebû'l-Muîn en-Nesefî, bu görüşte olanlara *müşekkike* demektedir. (*Tabsira*, I/23)

⁴³ *Tevhîd*, s.234-235; *Tabsira*, I/23

⁴⁴ *Tevhîd*, s.235

⁴⁵ *Tevhîd*, s.12, 234; *Tabsira*, I/20

Birincisi; öznenen kaynaklanan nedenlerin nesne açısından, nesneden kaynaklı nedenlerin de özne açısından yorumlanması tutarsızlık sebebidir. Acı-tatlı örneğinde gayet açık görüldüğü gibi, bir şeyin tadının iki ayrı zamanda farklı algılanması kişinin hasta olmasıyla alakalıdır. Ancak, bu farklılığın eşyadan kaynaklandığının düşünülmesi hatalıdır. Aynı şekilde, nesnenin kendisinden kaynaklı bir değişikliğin de, sağlam duyuları olan bir kişi tarafından iki ayrı zamanda farklı hissedilmesi mümkündür. Nitekim Mâturîdî de bu husustan söz etmiş, acı hissini baldan olabileceği veya hasta kişideki safra acılığından kaynaklanabileceği gibi konuya ilişkin iki ayrı yorumu aktarmıştır.⁴⁶

İkincisi ise; bilginin hakîkatine dair her türlü çelişkili iddianın, bizzat o iddianın da hakîkatini tartışmaya açacağı, yani bizzat o iddiayı da bağlayacağı gerçeğidir. Hakîkat reddediliyorsa, bu reddin de bir hakîkati yoktur; hakîkatin bilinemeyeceği iddia ediliyorsa, bu iddianın hakîkati de bilinmezdir; hakîkat kişiden kişiye değişiyorsa, o halde bir başkasınca hakîkatin sabit kaldığının iddia edilmesi de hakîkattir.

2.2. Hakîkat Bilgisi Mümkündür

Bilginin hakîkatinin olup olmadığına yönelik yapılan bir önceki tartışma, hakîkatin, yani doğru ve geçerli olan bilginin imkânını da bir bakıma sorgulamayı gerektirmiştir. Bu doğrultuda Mâturîdîler, eşyanın hakikatine ulaşmak için geçerli olan *ilim* kaynaklarını, *selîm his* (sağlam duyu), *sâdık haber* (doğru haber) ve *aklın nazarı* olmak üzere üç çeşit kabul etmektedirler.⁴⁷ Bunların imkânını ise şu suretle tartışmışlardır:

⁴⁶ *Tevhîd*, s.236

⁴⁷ *Tevhîd*, s.11-12; *Usûlu'd-Dîn*, s.18; *Akâid*, s.13; *Tabsira*, I/34; *Temhîd*, s.16; *Bidâye*, s.17; *Umde*, s.2-3

Duyular bilgi kaynaklarının en önemlisi olsa da, şeylerin uzaklığı, hacimsizliği, küçüklüğü gibi nedenlerle bunlarda *ğalat* (yanılgı) mümkündür.⁴⁸ Safra hastası birinin tatlıyı acı hissetmesi, şaşkı birisinin bir şeyi iki şey görmesi gibi durumlar buna örnek olup, bu tür durumlar arızalı *idrâk*ler nedeniyledir. Bu durumlarda *eşyânın hakikat* bilgisine ulaşamaz, ancak söz konusu arızaların kalkması halinde bunlar bilinir.⁴⁹ Bu sebeple esas olan, duyuların *selîm* olup⁵⁰, engelsiz bilgi sağlamalarıdır.

Kişinin kendi varlığını *ma'rifeti*, fiziki bir acıyı *hissetmesi*, işittiği bir soruyu anlaması ve cevaplama gibi şeyler *'iyân* (algı) ile gerçekleşmektedir.⁵¹ Bu nedenle *zarûrî* bilgi sağlayan duyu algılarının reddedilmesi, kişinin kendi varlığını reddetmesi anlamına gelir. Bu bakımdan Mâturîdîler, bir şeyin zihnî veya haricî *mevcûdiyetini* kabul etmeyen bu düşüncedeki birisiyle fikri tartışma dahi yapılamayacağını söylemişlerdir.⁵²

Kişisel deneyim yoluyla öğrenmeyi sağlayan duyulardan başka, dış dünyaya ilişkin ma'lûmata yönelik olarak haber yoluyla edinilen bilgi de önemli bir kaynaktır. Haber yoluyla bilgi edinme, işitme duyusu altında değerlendirilebilecek bir araçsa da, temsil ettiği değer kadar önemli olduğunu söyleyebiliriz.

İlim ancak *sıdk* (doğruluk) ile gerçekleşebilir. Bu doğrultuda, *haber* yoluyla gelen bilgide *kizb* (yalan), *istidlâlde* ise *hata* ihtimali olduğu, dolayısıyla yalnızca

⁴⁸ *Tevhîd*, s.15, 19

⁴⁹ *Tevhîd*, s.19; *Tabsira*, I/22

⁵⁰ *Tabsira*, I/24-25, 27, 29; *Akâid*, s.13; es-Sâbûnî, Nûreddîn, *el-Bidâye fî Usûli 'd-Dîn: Mâturîdîyye Akâidi*, (çev. Bekir Topaloğlu), DİB yay., Ankara, 1982, s.17 (Çalışmanın geri kalanında *Bidâye* olarak gösterilecektir.)

⁵¹ *Tevhîd*, s.12-14

⁵² *Tevhîd*, s.12, 235; *Temhîd*, s.16

*his*lere güvenilebileceği şeklindeki iddialar⁵³, bu tür iddiaların dâhi yalnızca *his*ler yoluyla ortaya konulamayacağı gerekçesiyle Mâturîdîlerce reddedilmiştir.⁵⁴ Dolayısıyla duyulardan başka bilgi vasıtalarının bulunduğu da kabulü gerekir.

Haberi, kizb ihtimali olduğu gerekçesiyle inkâr eden birisi, yine bir haber olan bu cümlesinde de yalan ihtimali olduğunu ve dolayısıyla inkâr edilmesi gerektiğini iddia etmekle çelişkiye düşecektir.⁵⁵ *Haber*lerde *kizb* ihtimali elbette vardır, fakat *sıdk* ihtimali de aynı şekilde bulunmaktadır. Bu durumlarının hangisine ağırlık verilirse haber o yönde kabul edilmelidir.⁵⁶ Bunun için de açıklayıcı bir *delil* gerekmektedir.⁵⁷ *Haber-i rasûl* söz konusu olduğunda da, onun doğruluğunu gösteren *mu'cizelerin*⁵⁸ varlığına itibar edilir. *Haberi* ulaştıran kişilerin yanlıya düşmeleri veya yalan söylemeleri ihtimal dâhilindedir. Ayrıca bu kişilerin masumiyetlerine dair de herhangi bir *delil* bulunmamaktadır. Bu sebeple söz konusu *habere* ilişkin *nazar* ve *ictihâd* gereklidir. Sonuç olarak hiçbir şekilde yalan içermediği anlaşılırsa bu haber *mütevâtir* hükmünde olup, masumiyetine *burhan* (kesin delil) bulunan birinden duyulmuş gibi kabul edilmelidir. Çünkü bu şekilde *haberi* ulaştıran kişilerin *sıdkı sâbit* olmuştur.⁵⁹ *Sâdik haber* ise *hüccet* (kesin delil) hükmündedir.⁶⁰ *Haberin* inkârı, *mütevâtir* bir

⁵³ *Usûlu'd-Dîn*, s.18

⁵⁴ *Usûlu'd-Dîn*, s.19; *Tabsira*, I/25

⁵⁵ *Tevhîd*, s.13; *Tabsira*, I/24

⁵⁶ *Usûlu'd-Dîn*, s.19

⁵⁷ *Tevhîd*, s.20

⁵⁸ Peygamberin mu'cizeleri hakkında bkz. *Tevhîd*, s.317 vd.

⁵⁹ *Tevhîd*, s.14

⁶⁰ *Usûlu'd-Dîn*, s.20-21

şekilde öğrenilen dil, kültür, adet, diğer insanların tecrübeleri, akrabalık bağlarının da inkâr edilmesine götüreceğinden⁶¹ haberin reddi mümkün değildir.

*Aklın ilim sebebi olmadığına yönelik iddialar da ortaya atılmıştır, fakat böyle bir hükme de ancak akıl vasıtasıyla varılabilir. Çünkü haber yoluyla böyle bir hükme varılacak olsa, bunun sıdk veya kizb oluşu da yine akıl ile bilinebilir. Hislere dayanarak aklın geçersizliğine hükmetmek ise açıklaması yapılamayacak türden bir inkârdır.*⁶² Dolayısıyla *nazarı* (akıl yürütme) reddetmek yine *nazarla* mümkün olduğundan, aslında bu durum onun *zarûrî* olduğunun bir *delili* olmaktadır.⁶³

*Akıl vasıtasıyla ma'rifeti reddedenlerin -tıpkı duyuları ve haberleri kabul etmeyenlerde görüldüğü gibi- hayatlarını normal bir şekilde sürdürüyor olmaları, aslında akıllarını kullandıklarını; inkârlarının da yalnızca bir inattan ibaret olup, belki de aklen uymaları gereken emir ve yasakları kabul etmemek için bu yolda olduklarını göstermektedir.*⁶⁴ Çünkü *nazar* sonucu bir yaratıcının *mevcûd* olduğunun *ma'rifeti*, kişiyi bir şekilde nefsanî arzularından alıkoyacaktır.⁶⁵

*Akıl sahiplerinin birbirini çürütür nitelikte mütenakız hükümler verebilmeleri nedeniyle aklın ilim sebebi olamayacağı iddia edilmişse de, bu çatışan düşüncelerin ortaya çıkması nazarda hata yapılması nedeniyledir.*⁶⁶ Kaldı ki *hislerde* olduğu gibi *istidlâlde* (aklî delillendirme) de *savâb* (isâbet) veya *ğalat* mümkündür, ancak *sahîh* olması halinde *istidlâl hüccettir.*⁶⁷

⁶¹ *Tabsira*, I/24; *Kifâye*, s.49

⁶² *Tevhîd*, s.18, 21; *Tabsira*, I/27; *Bidâye*, s.18; *Kifâye*, s.50

⁶³ *Tevhîd*, s.17; *Tabsira*, I/29-31

⁶⁴ *Tabsira*, I/29

⁶⁵ *Tevhîd*, s.208

⁶⁶ *Tabsira*, I/31; *Bidâye*, s.18; *Kifâye*, s.50; *Umde*, s.3

⁶⁷ *Usûlu'd-Dîn*, s.20

Nazar yoluyla *hakîkate* ulaşılabacağından emin olunamayacağı, *zan* ve *bâtıl* olana ulaşmanın da mümkün olduğu, bundan uzak durmak için *nazarın* terkedilmesi gerektiği de iddia edilmiştir. Bunu söyleyenlerin bir gerekçesi de *bahs* (araştırma) sonucunda ulaşılan *hakîkatin hüccet* olması, bu sonucun kabul edilmesine yönelik bir iradeye de yol açması sebebiyledir. Hâlbuki *nazar*, *akıl*ın ortaya çıkardığı bir şeydir. İyi-kötü veya güzel-çirkin bilgisi yahut insanın varlıklar arasındaki konumunun bilinmesi hep *akıl* sayesinde.⁶⁸ Ayrıca *akıl* sahibi birinin hayatın değerini anlaması, onu bu hayatın yokluğuna dair de *bahs* yoluna sevkedecektir. Hatta yararlı ve zararlı olana dair bir kısım tecrübe dışında, herşeyi bizzat tecrübe etmeyecek ve güvenilir bir kılavuza tabi olmayı *aklen* daha uygun bulacaktır. Aslında insanın karşılaşacağı şeyler hakkında veya kendi varlığı hususunda içinde bulunduğu *cehl* (bilgisizlik), onu her halükarda *nazara* ve *bahse* yöneltecektir. Çünkü insan ne yolla olursa olsun *havâturdan* (içeride doğan düşünceler) kendini uzak tutamaz⁶⁹ ve çevresinde olup bitene dair devamlı surette *aklî* faaliyet içinde olur.

Sonuç olarak bir şeyin *idrâki* ancak *his* yoluyla o şeyi bizzat duyumsamak, *haberini* almak veya duyularla algılanan üzerinden algılanamayana yönelik *istidlâl* yollarıyla gerçekleşir.⁷⁰

Mâturîdî'nin ise, ayrıca dinî bilgi özelinde hakikat bilgisinin imkânını ele aldığı görürüz. Ona göre, insanların din özelinde *hak-bâtıl* ayrımında çelişki içinde oldukları bir gerçektir.⁷¹ *Hakîkatin* olduğu yerde bu durum olmamalı iken, insanların

⁶⁸ *Tevhîd*, s.207

⁶⁹ *Tevhîd*, s.208; *Tabsira*, I/28

⁷⁰ el-Mâturîdî, Ebû Mansûr, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, (ed. Bekir Topaloğlu), Mizan yay., İstanbul, 2005, XII/191 (Çalışmanın geri kalanında *Te'vilât* olarak gösterilecektir.)

⁷¹ *Tevhîd*, s.3-4, 279

delilden yoksun bir şekilde, *batıl* veya *kısb* olan bir şeye *hakikat*miş gibi *i'tikâd* etmeleri bu ayrılığın ortaya çıkmasının başlıca nedenidir.⁷² Savunulan bir görüşe ilişkin *burhân* bulunması ve *aklî* bir *hüccet* olması halinde ise, bu yolla *delillendirilen hakikat* iddiasının *sıdk* olduğundan söz edilebilecektir. Böyle bir iddianın herkes tarafından tanınmasının gereği de ortadadır.⁷³

Sonraki Mâturîdî âlimler de bu perspektiften hareket ederek, temellendirilebilen bilginin doğruluğundan söz edilebileceğini vurgulamışlar ve doğru bilgiye ulaşmanın araçlarını tespit etmeye çalışmışlardır. Onlara göre, *kalbde sâbit* olup, herkesin kendi anlayışına göre şekillenen duygular⁷⁴ ve *delilden* yoksun olan *ilhâm* gibi yöntemler bilgi vasıtası olamazlar.⁷⁵ Yine herhangi bir *delile* dayanmayan *taklîd*⁷⁶, tesadüfe bağlı kura ve tahmin gibi yöntemler de bilgi edinme sebebi olarak benimsenemez.⁷⁷

3. KURUCU KAVRAMLAR

Bilginin imkânı sorunu, nesnenin hakikatının kabulüyle birlikte, nesneye dair bilginin gerçekte mümkün olup olmadığı üzerinedir. Bu bilginin mümkün olması halinde de değeri tartışmaya açılmaktadır. Dolayısıyla bilginin imkânı kapsamında ele alınan meseleler; *bilgi nesnesi*, konusu veya olgusu, nesneye dair *bilginin kanıtlanması* ve bu bilginin değeri, yani *bilginin doğruluğu* ile *bilginin yanlışlığı* hususlarıdır. Bu sebeple öne çıkan kavramları bu dört kategoride inceleyeceğiz.

⁷² *Tevhîd*, s.11

⁷³ *Tevhîd*, s.5

⁷⁴ *Tevhîd*, s.11; *Tabsira*, I/34

⁷⁵ *Tevhîd*, s.11; *Usûlu'd-Dîn*, s.20; *Akâid*, s.21

⁷⁶ *Tabsira*, I/35-37; *Umde*, s.4

⁷⁷ *Tevhîd*, s.11

3.1. Bilgi Nesnesi

Mâturîdî âlimlerin bilgi teorisi kapsamında bilgiye konu olan nesneyi ifade etmek için kullandıkları temel kavramlar şey ve *mevcûddur*. Yine bu kapsamda öne çıkan *sâbit*; mevcûdun zıttı olan *ma'dûm* ve tanım tartışmalarında öne çıkan *ma'lûm* ile *mezkûr* da bilginin nesnesine yönelik kullanılmış olan diğer kavramlardır.

Şey' (الشيء)/Eşyâ' (الأشياء): Sözlükte ş-y-'e kökünden şey', "dilemek, istemek" anlamına gelir.⁷⁸ "Bilinebilen ve kendisinden haber verilebilen"⁷⁹, "bilinmesi ve kendisinden haber verilmesi sahîh olan"⁸⁰ şeklinde tanımlanmıştır. Bazıları bu kavramı, yalnızca mevcûdu karşılamak için kullanmışlardır. Bu kapsamda, Allah hakkında kullanılabildiği⁸¹ gibi hakkında haber verilebilen her nesne veya konu için kullanılan genel bir kavram olduğu aktarılmıştır.⁸² Mantıkta ise şey, yüklem konusunu oluşturur.⁸³

⁷⁸ İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlu'd-Dîn Muhammed, *Lisânu'l-'Arab*, "ş-y-'e" md., Dâr-u Sadr, Beyrut, 1414, I/103-104

⁷⁹ el-İsfehânî, Rağîb, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, "ş-y-e" md., (çev. Abdalbaki Güneş ve Mehmet Yolcu), Çıra yay., İstanbul, 2012, s.571

⁸⁰ Cürcânî, es-Seyyîd eş-Şerîf, *Kitâbu't-Ta'rîfât: Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, (çev. Arif Erkan), Bahar yay., İstanbul, 1997, "eş-Şey" md., s.132

⁸¹ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, "eş-Şey" md., s.132; el-İsfehânî, *Müfredât*, "ş-y-e" md., s.571

⁸² el-İsfehânî, *a.g.e.*, "ş-y-e" md., s.571; el-Askerî, Ebû Hilâl, *el-Furûq fi'l-Luğa: Arab Dili'nde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü*, (çev. Veysel Akdoğan), İşaret yay., İstanbul, 2017, s.224

⁸³ Kutluer, İlhan, "Şey", *DİA*, TDV yay., İstanbul, 2010, XXXIX/34-36; bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf: Harfler Kitabı*, (çev. Ömer Türker), Litera yay., İstanbul, 2008, s.4

Kur'ân-ı Kerîm'de şey, Allah'ın isimlerinin, fiil ve sıfatlarının nesnelere belirttiği gibi⁸⁴, Allah hakkında da kullanıldığı görülür.⁸⁵ Buna karşılık Allah'ın yaratmış olduğu eşyâdan farklı olduğu, hiçbir şeye benzemediği de Kur'ân'da açıkça belirtilmektedir.⁸⁶

Şey kavramının Kur'an'daki kullanımından kaynaklı kelâmda ve İslam felsefesinde bazı tartışmalar ortaya çıkmıştır. Bunlar, şey kelimesine yüklenen farklı manalarla ilgili olup, Allah'ın şey olarak anılıp anılamayacağı ve ma'dûmun şey olup olmadığı etrafındadır.⁸⁷

Şey ifadesine mevcûd anlamı veren kelâmcılar Allah'a şey denilebileceğini, ancak Allah'ın şey olmakla birlikte diğer eşyâ gibi olmadığını belirtmişlerdir. Bu görüşte olanlar mevcûd olmayana, yani ma'dûma ise şey denilmesini kabul etmezler. Mu'tezile ise, ma'dûma şey denilebileceği kanaatindedir. Şey kelimesine “fiilen var olmak değil sâbit olmak” manasını vererek yaratılmış nesnelere yaratılmadan önce sâbit olduğunu savunan bazı Mu'tezile âlimlerine, sâbit olmayı “var olmak” ile aynı kabul eden Eş'arî (ö.324/935-36) karşı çıkmıştır. Bunun nedeni ise, âlemin kadîm olduğu gibi bir telakkiyi önlemeye yöneliktir. Çünkü ma'dûmun şey olarak nitelenmesi, yokluktan yaratılan âlemin de daha öncesinde şey olduğu anlamına gelecektir.⁸⁸

Müslüman filozoflardan Kindî (ö.252/866), felsefeyi “beşerin gücü ölçüsünde şeylerin hakikatini bilmek” şeklinde tanımlayarak⁸⁹ şeye bilinebilecek en genel anlamı

⁸⁴ er-Râ'd 13/16

⁸⁵ el-En'âm 6/19; el-Kasas 28/88

⁸⁶ eş-Şûrâ 42/ 11

⁸⁷ Kutluer, “Şey”, *DİA*, XXXIX/34-36

⁸⁸ el-Eş'arî, *Makâlât*, s.363-367

⁸⁹ el-Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kub, *Resâ'ilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, (thk. Muhammed Abdu'l-Hâdi), Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1950-1953, I/123

vermiştir. Nitekim Fârâbî de şeyin, bilinebileceklerin en geneli olduğunu söylemektedir.⁹⁰ İbn Sînâ da şey konusunda aynı görüşte olup, henüz ma'dumun mevcudiyetinin olmadığı ileri sürülmesini ise, şeyin aklî olarak hakikatini anlamamak ve varlık-mahiyet ayrımını yapamamakla tenkit etmiştir.⁹¹ Filozofların da Mu'tezile gibi şeye mevcûdu da kapsayan bir anlam verdikleri görülür.

Mâturîdî düşüncede de şey, *mevcûd* ile aynı anlamda kullanılmıştır. Nitekim “şey değil” demek, “mevcûd değil” demekle aynıdır.⁹² Bu çerçevede şey “ancak vücudu olandan haber verilen” şeklinde tarif edilmiştir.⁹³ Eşyânın bilinmesi ise ancak duyu, haber ve akıl ile mümkündür.⁹⁴ Mâturîdî âlimler de, Allah'a şey denilebileceğini savunurlar.⁹⁵ Yine onlar, ma'dûmu şey olarak kabul etmemiş, aksini söylemenin eşyâyı Allah ile birlikte ezeli saymaya götüreceğini ifade ederek buna karşı çıkmışlardır.⁹⁶ Bu nedenle şeyin, ma'dûm ve ma'lûmu kapsadığını savunan Mu'tezile'yi tenkit

⁹⁰ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s.100

⁹¹ İbn Sînâ, Ebû'l-Alî Hüseyin, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, (ed. İbrahim Medkur), el-İdâratu'l-'Amme li's-Sakafe, Kahire, 1960, I/29-34

⁹² *Tevhîd*, s.66

⁹³ *Tevhîd*, s.66; *Usûlu'd-Dîn*, s.36

⁹⁴ *Tevhîd*, s.11-12; *Usûlu'd-Dîn*, s.18; *Tabsira*, I/24, 34; *Akâid*, s.13; *Bidâye*, s.17; *Umde*, s.2

⁹⁵ *Tevhîd*, s.64 vd., 163; *Te'vilât*, V/27; *Usûlu'd-Dîn*, s.48

⁹⁶ *Tevhîd*, s.135; *Te'vilât*, XII/363; *Usûlu'd-Dîn*, s.22, 221; *Tabsira*, I/11; en-Nesefî, Ebû'l-Muîn, *Bahru'l-Kelâm*, (thk. Veliyyuddîn Muhammed Salih), Daru'l-Ferfûr, Dimeşk, 2000, s.63; *Akâid*, s.113; *Bidâye*, s.73 (Çalışmanın geri kalanında **Bahru'l-Kelâm** olarak gösterilecektir.)

etmişlerdir.⁹⁷ Çünkü Mâturîdîler için şey, yalnızca mevcûdu karşılamakta, ma'dûma konu olanı kapsamamaktadır.

Mevcûd (الموجود): Sözlükte “talep edileni bulmak”, “var olmak, bulunmak” anlamlarına gelen v-c-d kökünden *mevcûd*, “bir şeyin vücûd bulmuş olması”, “bir şeyin yokluktan vücûda gelmiş olması” anlamına gelir.⁹⁸ *Ma'dûm*un zıddı olan *mevcûd*, “kendisinden haber verilmesi mümkün olan”⁹⁹, “gerçekte var ve sâbit olan şey”, “hariçte vücudu bulunan ma'lûm” şeklinde tarif edilmiştir.¹⁰⁰ *Mevcûd*, eseri, etkisi olan şeyi karşılayan bir kavramdır.¹⁰¹ İnsan zihninin mevcûdu bedîhî olarak kavradığı, bundan dolayı tarif edilemeyeceği de bazı İslâm âlimlerince dile getirilmiştir.¹⁰²

Kur'ân-ı Kerîm'de bu kökten ifadeler sözlük anlamı etrafında pek çok ayette geçmektedir.¹⁰³

Varlık felsefesinin temelini teşkil eden varlık-yokluk diyalektiği *mevcûd-ma'dûm* kavram çiftinin alanına yönelik tartışmalardır. Genel olarak bu tartışma, varlığın esas kabul edilmesi, yokluğun ise varlığın olmaması yönüyle ele alınması şeklinde gelişim göstermiştir.¹⁰⁴

⁹⁷ *Kifâye*, s.46

⁹⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “v-c-d” md., III/445-446; el-İsfehânî, *Müfredât*, “v-c-d” md., s.1134

⁹⁹ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, “el-Mevcûd” md., s.226

¹⁰⁰ Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM yay., Ankara, 2017, s.215, 345

¹⁰¹ el-Askerî, *el-Furûq fi'l-Luğa*, s.155

¹⁰² et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.11; İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, s.231

¹⁰³ Âl-i İmrân 3/37; el-Cinn 72/8; en-Nisâ' 4/82; el-Mâide 5/104; el-A'râf 7/44; el-Kehf 18/49

¹⁰⁴ Geniş bilgi için bkz. Kaya, Mahmut, “Vücûd”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 2013, XLIII/139-140

Kelâmcıların var olanı *mevcûd*, var olmayanı ise *ma'dûm* ile ifade ettikleri bir önceki şey kavramında ifade edilmişti. Müslüman filozoflar ise, bilinmesi mümkün olan şeylerin bir şekilde gerçekliği söz konusu olanına *mevcûd*, gerçekliği söz konusu olmayanına *ma'dûm* demişlerdir. Onlar ayrıca vücûd-i zihnî ve vücûd-i hâricî olarak *mevcûdu* ikiye ayırmışlardır.¹⁰⁵ Kelâmcıların çoğu ise hariçte varlığı bulunmayan zihni varlığı kabul etmemişlerdir.¹⁰⁶ Onlar, *mevcûdu*, varlığı kendinden olan *vâcib* ve varlığı başkası sebebiyle olan *mümkîn* şeklinde tasnif ettikleri gibi, başlangıcı olmayan *kadîm* ve sonradan meydana gelen *hâdis* şeklinde de tasnif ederler.¹⁰⁷

Mâturîdî âlimlerin de *mevcûd* kavramını “varlık, var olan” anlamında kullandıkları görülmektedir.¹⁰⁸ Onlara göre *mevcûd* ile *şey* kavramlarının aynı anlama geldiği ve yalnızca varlık alanını kapsadığı ise *şey* kavramı altında ifade edildi.

Sâbit (الثابت) : Sözlükte “durmak, hareket etmemek” anlamındaki s-b-t kökünden *sâbit*, “duran, değişmeyen” anlamına gelir.¹⁰⁹ Hadis literatüründe, sıhhatlerini göstermek amacıyla makbul olan haberlerin bir vasfı olarak kullanılır.¹¹⁰

Kur’ân-ı Kerîm’de bu kökten ifadeler sözlük anlamları etrafında geçmektedir.¹¹¹ Bazı kelâmcılar tarafından sâbit, hariçte vücudu olan ve olmayan bütün varlıklar için kullanılmıştır.¹¹² Nitekim Mu’tezile’ye göre *sâbit*, -şey gibi- *mevcûd* ve *ma'dûmu*

¹⁰⁵ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s.215

¹⁰⁶ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s.234

¹⁰⁷ Topaloğlu ve Çelebi, *a.g.e.*, s.344

¹⁰⁸ *Usûlu'd-Dîn*, s.17, 22; *Tabsira*, I/9, *Tabsira*, I/27

¹⁰⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “s-b-t” md., II/19-20

¹¹⁰ Koçyiğit, Talat, *Hadis Istılahları*, AÜİF yay., Ankara, 1980, s.375

¹¹¹ el-Bakara 2/250, 261; Âl-i İmrân 3/147; Nisâ' 4/66, 71; el-Enfâl 8/11; İbrâhîm 14/24, 27

¹¹² el-Askerî, *el-Furûq fi'l-Luğa*, s.156-157, 451; Topaloğlu ve Çelebi, *a.g.e.*, s.270

kapsayan bir kavramdır. Nesnelere dünyasında karşılığı olan ve olgusal gerçekliği olan sâbit mevcûd olup, bu koşulu sağlamayan ise ma'dûm olarak kabul edilir.¹¹³ Ancak eşyânın hakîkatlerinin sâbit olmasını, onların mevcûd olmaları şeklinde açıklayan diğer kelâmcılar Mu'tezile'ye karşı çıkmıştır.¹¹⁴

Mâturîdî âlimler bilgi teorisi kapsamında, açıklığa kavuşmuş olanı *sâbit* kelimesiyle ifade ederler. Nitekim nazarı inkâr edebilmek için nazar yönteminin zorunlu olduğunun sâbit olması¹¹⁵; aklın hikmet üzere yaratılmış olmasıyla, onun küçük bir parçasını oluşturduğu büyük ölçekteki âlemin de hikmet üzere yaratıldığının sâbit olması¹¹⁶; haberin doğruluğunun sâbit olmasıyla bilginin zorunlu olarak meydana geleceği¹¹⁷ yahut haberin doğruluğu yanlışlığından ayırt edilemiyorsa bilginin sâbit olmayacağı¹¹⁸; haberin mütevâtir derecesine ulaşmasıyla ravilerin doğruluklarının sâbit olacağı¹¹⁹ gibi kullanımlar buna örnektir.

Mâturîdîlerin, eşyânın hakîkatinin *sâbit* olduğunu ve hakîkate dair bilginin mümkün olduğunu söyleyerek¹²⁰, aslında şeylerin hakîkatinin ortaya konulabilir olduğunu vurgulamışlardır. Bu kapsamda Mâturîdîlerin de sâbit olmayı mevcûd olmak ile aynı kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Çünkü onlar, hakîkatin sâbit olduğu tespitini

¹¹³ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s.215

¹¹⁴ el-Eş'arî, *Makâlât*, s.363; et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.11

¹¹⁵ *Tabsira*, I/29, 30

¹¹⁶ *Tevhîd*, s.5-6, 157-158; bkz. *Usûlu'd-Dîn*, s.98

¹¹⁷ *Usûlu'd-Dîn*, s.23

¹¹⁸ *Tabsira*, I/24

¹¹⁹ *Tevhîd*, s.14

¹²⁰ *Usûlu'd-Dîn*, s.17; *Akâid*, s.11-12; *Tabsira*, I/20; *Temhîd*, s.16; *Umde*, s.2

eşyâ hakkında yapmışlardır. Şeylerin ise Mâturîdîlere göre yalnızca mevcûd olana yönelik kullanılmış olduğu bir önceki *mevcûd* kavramında izah edilmişti.

Ma'dûm (المعدوم): Sözlükte “ziyan olmak, yitip gitmek” anlamına gelen ‘a-d-m kökünden *ma'dûm* “yokluk, hiçlik” anlamına gelir.¹²¹ *Mevcûdun* zıddı olan *ma'dûm*, “kendisinden haber verilmesi mümkün olmayan”,¹²² şeklinde tanımlanmıştır.

Kur'ân'ı Kerîm'de *ma'dûm* kelimesi geçmemektedir.

*Ma'dûm*ün yokluğu kendinden olan mümtenî (imkânsız) ve bir başkasına bağlı olan mümkün şeklinde ikiye ayrıldığı belirtilir.¹²³

Mu'tezile'nin varlık-mahiyet ayrımı yaparak *ma'dûm*ü şey olarak kabul etmesine karşılık Mâturîdî âlimler, bu durumda yaratmanın da *ma'dûm*dan mevcûda çıkmak anlamına geleceğini belirtmişler, bunun ise nesnelere ezeliyyet atfetmek olduğunu belirterek *ma'dûma* şey denilmesine karşı çıkmışlardır.¹²⁴ Aynı gerekçeyle Eş'arîler, bilgi tanımında şey kavramını kullanmamış, bunun yerine *ma'lûm* kavramını kullanmışlardır.

Ma'lûm (المعلوم): Sözlükte “bilmek” anlamına gelen ve *cehlîn* zıddı olan *ilm* kökünden *ma'lûm*, “bilinen” manasındadır.¹²⁵ *Ma'lûm* “bilinmek şanından olan ve kendisine beşer ilminin taalluku mümkün olan şey” şeklinde tanımlanmıştır.¹²⁶ İlim, ayrıca çalışmamızda *Bilginin Tanımı* bölümünde incelenen bir kavramdır.

¹²¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “‘a-d-m” md., XII/392-393

¹²² Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, “el-Mevcûd” md., s.226

¹²³ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s.200

¹²⁴ *Tevhîd*, s.135; *Te'vilât*, XII/363; *Usûlu'd-Dîn*, s.22, 221; *Tabsira*, I/11; *Bahru'l-Kelâm*, s.63; *Akâid*, s.113; *Bidâye*, s.73

¹²⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “‘a-l-m” md., XII/416-417

¹²⁶ Topaloğlu ve Çelebi, *a.g.e.*, s.204

Kur'ân'ı Kerîm'de *ma'lûm*, pek çok ayette sözlük anlamı etrafında kullanılmıştır.¹²⁷

Mevcûd kavramında sözü edilen zihnî varlık, bir şekilde ma'dûma diğer bir yandan mevcûda tekabül ederek esasen ma'dûm ve mevcûd arasında bir ilişki kurmaktadır. Ancak ilk dönem kelâmcıları zihnî varlığı kabul etmediklerinden ma'dûm ve mevcûd arasında hiçbir ilişki kurmamışlardır. Müteahhir kelâmcılar ise, ma'lûmu, mevcûd ve ma'dûm olmak üzere ikiye ayırırlar.¹²⁸ Bu sebeple *ma'lûm*, varlığı da yokluğu da kapsayan genel bir kavram olmaktadır.

Mu'tezilî âlimler "bir şeye olduğu hal üzere i'tikâd" şeklindeki bilgi tanımında *şey* kavramını kullanmışlardır.¹²⁹ Onların, mevcûd ve ma'dûmu kapsayacak şekilde kullandığı *şey* kavramına, bilgi tanımında kapsayıcı bir kavram olarak yer vermiş olmaları anlaşılabilir bir durumdur. Eş'arîlere göre ise *şey*, yalnızca mevcûd olanı ifade ettiğinden, bilgi tanımlarında *şey* yerine, mevcûd ve ma'dûmu kapsadığını kabul ettikleri *ma'lûmu* kullanmışlardır.¹³⁰ Nitekim *ma'lûm*, Mu'tezile'ye göre de var olanı ve olmayanı kapsayan genel bir kavramdır.¹³¹ Eş'arîlerin "ilm, ma'lûmu ma'rifet etmektir"¹³², "ilm, ma'lûmun idrak edilmesidir" şeklindeki tanımlarında da kullanmış oldukları *ma'lûm* kavramına ilişkin olarak Ebû'l-Muîn en-Nesefî tarafından herhangi bir eleştiri getirilmemiştir. Nitekim o, Eş'arî'nin "ilm, âlim olmayı sağlayan sıfattır" tanımında *âlim* (bilen) ifadesinin kullanımını da isabetsiz bulmamıştır. Hatta bilgi

¹²⁷ el-Bakara 2/197; el-Hicr 15/4, 21, 38; eş-Şuarâ' 26/38, 155

¹²⁸ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s.204

¹²⁹ *Tabsira*, I/9

¹³⁰ Geniş bilgi için bkz. Özcan, *Mâtüridî'de Bilgi Problemi*, s.51

¹³¹ Topaloğlu ve Çelebi, *a.g.e.*, s.215

¹³² *Tabsira*, I/13

tanımında *ilm* ile aynı kökten gelen *âlim* gibi bir kavramın kullanılmasına yönelik eleştirilere de cevap vererek, söz konusu tanımın etraflıca bir tanım olduğunu savunmuştur.¹³³ Ancak Sâbûnî, bu tanım ile ilmin başka şeylerden ayırt edilemediğini de belirtmektedir.¹³⁴

Bilginin nesnesi karşılması yönüyle *ma'lûm*un kapsayıcı bir kavram olduğu genel olarak kabul görmektedir. Fakat ilim tanımında *ilimle* aynı kökten bir kavram olarak kullanılmış olması, bu kavramla yapılan tanımları bazılarınca eleştiriye açık hale getirmiştir. *Ma'lûm* ve daha önce *şey* kavramlarının tartışmaya konu edilmesi, Mâtürîdî âlimleri daha savunulabilir olduğunu düşündükleri *mezkûr* kavramına yöneltmiştir.

Mezkûr (المذكور): *Mezkûr* kavramı, bilgi tanımında Mâtürîdî tarafından kullanılan ve bilginin nesnesini karşılayan bir kavramdır. Bu nedenle önem arz etmektedir.

Sözlükte “bir şeyi dil ile söylemeye devam etmek”, “devamlı surette hafızada tutmak”, “bilginin akla getirilmesi” anlamlarına gelen ve unutmamanın zıddı olan z-k-r kökünden *mezkûr*¹³⁵ “hatırlanan, bahsedilen, nakledilen, adlandırılan, ifade edilen, düşünülen” gibi anlamlara gelmektedir.¹³⁶ *Mezkûr*, zaten bilinen, ancak unutulmuş veya sözü edilmeyen bilginin tekrar hatırlanması veya gündeme getirilmesidir.¹³⁷ Bu kavram *-ma'lûm* kavramı gibi- mevcûd ve ma'dûmu kapsamakta¹³⁸, mümkün, imkânsız, tek, birleşik, tümel, tikeli de içine almaktadır.¹³⁹

¹³³ *Tabsira*, I/15

¹³⁴ *Kifâye*, s.47

¹³⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “z-k-r” md., IV/308; el-İsfehânî, *Müfredât*, “z-k-r” md., s.398

¹³⁶ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s.50; Mâtürîdî'nin bu yönde kullanımına örnek olarak bkz. *Te'vilât*, XI/378; *Te'vilât*, XVI/314

¹³⁷ el-Askerî, *el-Furûq fi'l-Luğa*, s.117

¹³⁸ et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.13

Kur’ân-ı Kerîm’de *mezkûr*¹⁴⁰ ve aynı kökten ifadeler sözlük anlamı etrafında geçmektedir.¹⁴¹ Ayrıca aynı kökten *zîkr*¹⁴², Kur’an’ın bir adı olarak da geçer.¹⁴³

Ebu’l-Muîn en-Nesefî, Mâturîdî’ye ait olan “ilm, bulunduğu kimsede mezkûrun tecellisini sağlayan sıfattır” şeklindeki bilgi tanımını her yönden sahîh bir tanım olarak niteler.¹⁴⁴ Böylece daha önce eleştiriye konu olan *şey* kavramına ilişkin sorun, mevcûd ve ma’dûmu da kapsayan *mezkûr* kavramı ile aşılmış olmaktadır.¹⁴⁵

Buna göre *şey* ve *sâbit*, Mu’tezile’ye göre mevcûd ile birlikte ma’dûmu da kapsayan kavramlar olup, Ehl-i Sünnet için bunlar yalnızca mevcûdu kapsayan kavramlardır. Onlar ma’dûmu da kapsayan kavramlar olarak daha çok *ma’lûm* ve *mezkûru* kullanmışlardır.

3.2. Bilginin Kanıtı

Mâturîdî âlimlerce nesnenin, yani eşyânın bilgisinin temellendirilmesine yönelik kullanılan temel kavram *delil* olup, delilin kesinliğini ifade eden *hüccet*, *burhân*; peygamberin haberinin delilleri olan *mu’cize*, *âyet*; ayrıca delillendirmeyi işaret eden

¹³⁹ Özcan, *Mâturîdî’de Bilgi Problemi*, s.50

¹⁴⁰ el-İnsân 76/1

¹⁴¹ el-Bakara 2/63, 114, 122, 152, 198; Âl-i İmrân 3/7, 41; el-Mâide 5/13

¹⁴² Kur’ân’da 17 anlama gelecek şekilde geçtiği ifade edilmiştir. (Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rîfât*, “ez-Zîkr” md., s.109)

¹⁴³ Âl-i İmrân 3/58; el-A’râf 7/63; Yusuf 12/104

¹⁴⁴ *Tabsira*, I/19

¹⁴⁵ et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s.13

isbât da öne çıkan başkaca kavramlar olarak dikkat çekmektedir. Bu konuyla bağlantılı olarak, temelde duran ve esas olanı ifade eden *asıl* da önemli bir kavramdır.

Tanım tartışmalarında öne çıkmakla birlikte Mâturîdîler tarafından tartışılan ve Mu'tezilece bilginin oluşumunun geçerlilik koşulu olarak kabul edilen *sükûnu 'n-nefs* ile benzer bir ifade olan *mutmain kalb* de konunun tamamlayıcılığı adına önemli olduğunu düşündüğümüz kavramlardır.

Delîl (الدليل) / Delâlet (الدلالة): Sözlükte d-l-l kökünden *delâlet* “yol göstermek” anlamına gelmekte; aynı kökten *delil* ise “delâlet eden, yol gösteren”¹⁴⁶, “kendisiyle birşeyin bilgisine ulaşılan şey”¹⁴⁷ anlamına gelmektedir. *Delâlet*, “bir şeyin kendisinden başka bir şeyin bilinmesini gerektirmesi”¹⁴⁸, “akıl yürüten herkese o konuda delil gösterme imkânı sağlayan şey” veya “o hususta akıl yürütmenin ilme yol açtığı şey” gibi çeşitli şekillerde tarif edilmiştir.¹⁴⁹ *Delil* ise “onu bilmekten dolayı, başka bir şeyin bilinmesi gereken şey” şeklinde tanımlanır.¹⁵⁰ Delilin konusuna *medlul* denilmekte olup, delil ve delâlet arasındaki ilişki de delilin medlule delâlet etmesi şeklinde izah edilir.¹⁵¹ Yani delil, delâletin faili olmaktadır.¹⁵² “Delil istemek” ise *istidlâldir*.¹⁵³

¹⁴⁶ İbn Manzûr, *Lisânu 'l- 'Arab*, “d-l-l” md., XI/247

¹⁴⁷ el-İsfehânî, *Müfredât*, “d-l-l” md., s.386

¹⁴⁸ Cürcânî, *Kitâbu 't-Ta 'rifât*, “ed-Delâlet” md., s.104

¹⁴⁹ el-Askerî, *el-Furûq fi 'l-Luğa*, s.77, 80

¹⁵⁰ Cürcânî, *a.g.e.*, “ed-Delîl” md., s.104

¹⁵¹ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s.71; Aslan, *Kâdî Abdulcebbâr'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, s.121-122

¹⁵² el-Askerî, *a.g.e.*, s.77

¹⁵³ İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed, *Mucerredü Makâlât*, (nşr. Ahmed Abdurrahman), Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire, 2005, s.302

Kur'ân-ı Kerîm'de *delil* ve aynı kökten ifadeler sözlük anlamı etrafında kullanılmıştır.¹⁵⁴

Fıkıh usulünde *delil*, “üzerinde doğru düşünmek suretiyle haberî bir sonuca ulaşılması mümkün olan şey” şeklinde tanımlanır. Haberî sonuç ile şer'î hüküm kastedilmiş olup, bunlara ulaştıran delile de *şer'î delil* denilmiştir. Kur'ân ve Sünnet'in şer'î delil olarak kabulünde görüş birliği vardır. İcmâ' ve kıyas da büyük çoğunluğa göre şer'î delildir.¹⁵⁵

Kelâmında ise delil, her konuda belirleyicidir. Öyle ki, delili olmayan her iddianın gerçeğe aykırı olduğunun dahi söylenildiği görülmüştür.¹⁵⁶ Bâkılânî, *delili* “duyularla algılanmayan ve zarûrî olarak kendiliğinden bilinmeyen hususların bilinmesini sağlayan şey”¹⁵⁷ şeklinde; Gazzâlî ise “yeni bir bilgi meydana getiren yani sonuca ulaştıran iki öncülün birleşmesi”¹⁵⁸ şeklinde tarif etmişlerdir. Delilin, bilinmeyi ortaya çıkaran bir tür araç olduğu, yapılan tanımlarda da öne çıkan bir husustur.

Dinî literatürde genel olarak kabul edildiği üzere kelâmcılar da delilleri *naklî* ve *aklî* şeklinde iki gruba ayırmışlardır. Bu iki delilin birbirini tamamladığı ve uyum içinde oldukları da kabul edilmiştir. Akli deliller sadece naklî delillerin anlaşılması için gereklidir. Sem'î veya lafzî delil de denilen naklî deliller ise Kur'an, hadisler ve

¹⁵⁴ el-Furkân 25/45; Tâhâ 20/40, 120; el-Kasas 28/12; Sebe' 34/14; es-Saff 61/10

¹⁵⁵ Bardakoğlu, Ali, “Delil”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1994, IX/138-140

¹⁵⁶ Yavuz, Yusuf Şevki, “Delil”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1994, IX/136-138

¹⁵⁷ el-Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed, *Kitâbu't-Temhîd*, (nşr. Richard Joseph McCarthy), el-Mektebetu's-Şarkiyye, Beyrut, 1957, s.13

¹⁵⁸ el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, (nşr. Abdullah Muhammed el-Halîlî), Daru'l-Kutub yay., Beyrut, 2004, s.19

icmâ'dır.¹⁵⁹ Değerleri açısından da deliller ikiye ayrılır. Kanıtlanacak hususta herhangi bir karşı ihtimal bulunmayan deliller kat'î deliller, diğerleri ise zannî delillerdir. Mu'tezilî ve Eş'arî âlimlerin çoğunluğu, naklî delillerin kanıtlanmasında akla dayandığını gerekçe göstererek bu bilgilerin tek başına yakînî bilgi ifade etmediğini savunmuşlardır. Bazı Eş'arî ve Mâtûrîdî âlimler ise kat'î olan naklî delilleri kesin bilgi olarak kabul etmişlerdir.¹⁶⁰

Mâtûrîdî, *delilin*, "istidlâl yoluyla ortaya konulan" olduğunu söyler. Ayrıca ona göre delîl, yalnızca onu kabul eden geçerlidir. Yani bir delil, gerçek anlamda delil olsa bile, bu delili benimsemeyen için herhangi bir geçerliliği bulunmamaktadır.¹⁶¹

Mâtûrîdîler için de delil, her konuda olmazsa olmaz bir gereklilik olarak öne çıkmaktadır. Onlar, bilgi teorisi kapsamında, delilden yoksun olan ilhâm ve taklîd gibi yöntemlerle bir kısım inançların peşinden gidilmesini, insanlar arasında bulunan ayrılıkların ve kargaşanın temeli olarak görmüş¹⁶², yalnızca objektif ve kesin bir delilin varlığı halinde söz konusu inancın kabulünün mümkün olacağını belirtmişlerdir.¹⁶³ Çünkü hakkın ve batılın birbirinden ayrılması ancak delil ile mümkündür.¹⁶⁴ Mâtûrîdîler peygamberin getirdiği haberleri de bu kapsamda değerlendirmişler, bunların doğruluğunu gösterir bir delilin (yani mu'cizenin) varlığını gerekli görmüşlerdir. Bir

¹⁵⁹ Mâtûrîdî de dinin öğrenilmesinin ancak akıl ve sem' (nakil) ile mümkün olduğunu söylemektedir. (*Tevhîd*, s.5)

¹⁶⁰ Yavuz, "Delil", *DİA*, IX/136-138

¹⁶¹ *Te'vilât*, I/31; *Te'vilât*, XII/133

¹⁶² *Tevhîd*, s.4, 11; *Usûlu'd-Dîn*, s.20; *Tabsira*, I/35

¹⁶³ *Tevhîd*, s.7; *Tabsira*, I/36-37

¹⁶⁴ *Te'vilât*, VII/414

diğer deyişle peygamberin haberi istidlâlî bilgidir.¹⁶⁵ Allah'ın emirlerinin anlaşılması için kâinatta delillerin mevcut olduğu ifade edilmiştir. Bunların hikmetlerinin bilinmesi ancak istidlâl ile mümkündür.¹⁶⁶ O halde delil, her türlü iddianın, davanın veya inancın olmazsa olmaz kabul şartıdır.

Hüccet (الحجة): Sözlükte “ziyaret etmek, kastetmek” anlamına gelen h-c-c kökünden *hüccet*, “lehinde veya aleyhinde bir şeye kastetmeye ihtiyaç duyuran”, “burhan, hasım olana galip gelmeyi sağlayan”¹⁶⁷, “kendisiyle, davanın doğruluğuna delil getirilen şey”, “delil”¹⁶⁸, “kendisiyle istidlâlde bulunulan vasıta bilgi”¹⁶⁹, “kanıtlanmaya ihtiyaç gösteren konulara ilişkin tasdîkî bilgiler”¹⁷⁰, “maksadı açıklayan delil”, “çelişik iki görüşten birinin doğruluğunu gerektiren delil”¹⁷¹ gibi çeşitli şekillerde tarif edilmiştir. Söz konusu tarifler hüccetin de bir tür delil olduğu noktasında birleşmektedir. Nitekim müteahhir dönem kelâmında hüccete bütün delil çeşitlerini kapsayan bir anlam verildiği belirtilmiştir.¹⁷² Bu genel anlamından farklı olarak hüccetin, istikamet üzere hareket edilerek yapılan bir akıl yürütme sonucu ortaya çıktığı ve kişide burhanla aynı etkiyi yaptığı da belirtilerek, delil ve delâletten bir yönüyle

¹⁶⁵ *Akâid*, s.17

¹⁶⁶ *Tevhîd*, s.210

¹⁶⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “h-c-c” md., II/226-228

¹⁶⁸ Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, “el-Hüccet” md., s.83

¹⁶⁹ el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, s.14

¹⁷⁰ el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Mi'yârü'l-'İlm fi Fenni'l-Mantık*, (thk. Süleyman Dünya), Dâru'l-Ma'rife, Mısır, 1961, s.131

¹⁷¹ el-İsfehânî, *Müfredât*, “h-c-c” md., s.263-264

¹⁷² Yavuz, Yusuf Şevki, “Hüccet”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1998, XVIII, s.445-446

farklılaştığı da söylenmiştir.¹⁷³ Bu yönüyle *hüccet*, bazen *istidlâl* ile eş anlamlı kullanılmışsa da, aslında *istidlâl* sonucu ortaya çıkan hüccettir.¹⁷⁴ Bu anlatıma göre hüccet, delillendirmeye ulaşılan şeydir. Bir diğer deyişle, delillendirilmiş ve sağlam bir zemine oturmuş olana hüccet denir.

Kur’ân-ı Kerîm’de *hüccet*¹⁷⁵ ve aynı kökten ifadeler sözlük anlamı etrafında geçmektedir.¹⁷⁶

İslâmî ilimlerde yaygın bir kullanımı olan *hüccet*, hadis terimi olarak “bir ravinin, rivayeti delil sayılacak derecede güvenilir olması”¹⁷⁷; hukuk terimi olarak “bir davanın sıhhatine delâlet eden şey”¹⁷⁸; mantık terimi olarak ise “bilinen bir şeyin tasdiki yoluyla başka bir şeyin bilinmesi”¹⁷⁹ veya “talep edilen yargıya ulaştırıcı”¹⁸⁰ şeklinde tarifler yapılmıştır. *Hüccet*, ayrıca Hz. Ali’nin halifeliği düşüncesi etrafında teşekkül eden siyasî gruplarca “imam, mehdî” anlamlarında da kullanılmıştır.¹⁸¹

Mâturîdî, *hücceti* kesinlik ifade eden bir delil olarak kullanır.¹⁸² Ayrıca o, hüccetin anlaşılması için akıl yürütmenin gerekli olduğunu da söylemiştir.¹⁸³ Bilgi

¹⁷³ el-Askerî, *el-Furûq fi’l-Luğa*, s.78-79

¹⁷⁴ Bingöl, Abdulkuddüs, “İstidlâl”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 2001, XXIII/323

¹⁷⁵ el-Bakara 2/150; Âl-i İmrân 3/66; en-Nisâ’ 4/165; el-En’âm 6/83, 149; eş-Şûrâ’ 42/15

¹⁷⁶ el-Bakara 2/196-197; Âl-i İmrân 3/97; et-Tevbe 9/3; el-Hacc 22/27; el-Kasas 28/27

¹⁷⁷ Uğur, Mücteba, “Hüccet”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1998, XVIII/450-451

¹⁷⁸ Oğuz, Mustafa ve Ahmet Akgündüz, “İstidlâl”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1998, XVIII/446-450)

¹⁷⁹ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, (ed. Muhittin Macit), Litera yay., İstanbul, 2014, s.22-23

¹⁸⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, (ed. Muhittin Macit), Litera yay., İstanbul, 2014, s.13

¹⁸¹ Üzüm, İlyas, “Hüccet”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1998, XVIII/451-452

¹⁸² *Te’vilât*, I/31; *Te’vilât*, II/272, 387; *Te’vilât*, IV/125; *Te’vilât*, X/74-75

teorisi kapsamında da bir iddianın doğruluğunu gösteren kesin delilin yine *hüccet* kavramıyla ifade edildiğini görürüz. Hüccet, onu ortaya koyan kişinin iddiasının doğruluğunu gösteren, bu sayede akılları bu hususta kabule mecbur bırakan, aksi iddiada bulunan birisinden sadır olmasının mümkün olmadığı türden bir delildir.¹⁸⁴ Yanlış olmayan his, mütevâtir ve dolayısıyla doğru olan her haber ve sahîh istidlâl de bu yönüyle hüccettir.¹⁸⁵

Burhân (البرهان): Sözlükte b-r-h-n kökünden¹⁸⁶ *burhân* “tafsilatlı olarak ortaya konan hüccet”¹⁸⁷, “delil için ileri sürülen açıklama”, “delillerin en sağlam olanı”, “her zaman kaçınılmaz surette doğruyu gösteren delil”¹⁸⁸, “kesin bilgilerden oluşturmuş kıyas”¹⁸⁹ “bir şeyin sıhhatine şahitlik eden söz”, “kendisinin ve şahitliğinin hak olduğu hususunda başka bir manaya şهادet eden bir beyan” gibi çeşitli şekillerde tarif edilmiştir. Burhânın delâlet ettiği şeyin zıddına delil göstermenin mümkün olmadığı, ancak delilin ise böyle kullanıma konu olabileceği belirtilmiş olduğundan, burhânın daha özel bir delil anlamına geldiği anlaşılmaktadır.¹⁹⁰ *Burhân* kavramının *hüccetle* hemen hemen aynı anlama geldiği göze çarpmaktadır.

¹⁸³ *Te'vilât*, VIII/110; *Te'vilât*, X/74-75

¹⁸⁴ bkz.*Tevhîd*, s.4, 5, 207, 208

¹⁸⁵ *Usûlu'd-Dîn*, s.20

¹⁸⁶ Ebû Hilâl, bu kelimenin kökünün bilinmediğini söyler. (el-Askerî, *el-Furûq fi'l-Luğa*, s.79)

¹⁸⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “b-r-h-n” md., XIII/51

¹⁸⁸ el-İsfehânî, *Müfredât*, “b-r-h” md., s.137

¹⁸⁹ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, “el-Burhan” md., s.48, 52

¹⁹⁰ el-Askerî, *a.g.e.*, s.82

Kur'ân-ı Kerîm'de *burhân* sözlük anlamı etrafında geçmektedir.¹⁹¹ Ayrıca Hz. Mûsâ'nın asası ve elinin parlaması gibi mu'cizeleri de *burhân* kelimesiyle ifade edilmiştir.¹⁹²

Mantık, Felsefe, Kelâm ve Fıkıh usulünde burhânın bir kıyas türü ve ispat metodu olarak kullanıldığı görülür. Nitekim mantıkçılar beş sanat, yani burhân, cedel, safsata, hitabet ve şiir üzerinde yapılan kıyaslardan yalnızca burhanın kesin bilgi verdiğini kabul ederler. Öncüllerine göre burhân, ya *zarûrî* ya da *aklîdir*.¹⁹³ Sebepden sonuca götürene *burhân-ı limmî* (tümevarım) ve sonuçtan sebebe götürene ise *burhân-ı innî* (tümdengelim) denilmiştir.¹⁹⁴

Bu temelde Fârâbî de, burhânın kesin bilgi verdiğini belirtir.¹⁹⁵ Bunun yanısıra, İbn Sînâ'nın "kesin bilgi elde etmek için doğruluğu kesin önermelerden yapılan kıyas" şeklindeki tanımı¹⁹⁶ ile Gazzâlî'nin "doğruluğu devamlı olan, değişikliğe uğraması imkânsız bulunan ve kesin bilgi meydana getiren delil"¹⁹⁷ şeklindeki tanımı burhânın kesinlik ifade eden aklî bir delil türü olduğunu ortaya koyar.¹⁹⁸ O halde burhân, zan,

¹⁹¹ el-Bakara 2/111; el-Enbiyâ' 21/24; el-Mu'minûn 23/117; en-Neml 27/64

¹⁹² el-Kasas 28/32

¹⁹³ Burhân türlerine dair geniş bilgi için bkz. Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s.52-55

¹⁹⁴ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, "Burhan" md., s.48, 52

¹⁹⁵ Fârâbî, *İhsâ'u'l-'Ulûm*, s.53

¹⁹⁶ İbn Sînâ, Ebû'l-Alî Hüseyin, *Kitâbu'n-Necât*, (thk. Macid Fahri), Dâru'l-İfâki'l-Cedîde, Beyrut, 1982, s.102

¹⁹⁷ el-Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'İlm*, s.245

¹⁹⁸ İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, s.45

şek, şüphe gibi zihin bulanıklıklarını içermeyen, her türlü sorgulamayı karşılayacak nitelikte sağlam bir zemine sahip bulunmaktadır.¹⁹⁹

Mâturîdî, *burhân* ile *hücceti* aynı anlamda kullanır.²⁰⁰ Buna göre *burhân* da kesin delil olup, bir iddianın hak olduğunu ortaya koyan kanıtın niteliğini göstermektedir.²⁰¹ Bilgi teorisi özelinde de bu yönde kullanılmıştır. Örneğin, haberde herhangi bir yalan ihtimalinin bulunmaması, haberi getirenin doğruluğunu gösteren bir *burhân* niteliğindedir.²⁰² Buna göre peygamberin mu'cizesi, onun getirdiği haberin doğruluğunu gösteren bir *burhân* olmaktadır.²⁰³ Bilginin doğruluğunu ortaya koyan kesin bir delile dayandırılmasına yönelik Mâturîdî âlimlerin yaptığı bu vurgudan da anlaşılacağı üzere, *ilhâm* gibi bilgi türleri için bunların doğruluğunu gösteren herhangi bir *burhân*'ın varlığından söz edilemez.²⁰⁴

Hüccet ve *burhân* kavramlarının herhangi bir delilden öte, kesin olan delili ifade ettikleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bunlar, geçerliliği ve doğruluğu konusunda herhangi bir şüpheye yer bırakmayan türden delillerdir. Mâturîdîler, dinî bilgi özelinde kesin delili *mu'cize* ve *âyet* kavramlarıyla ifade etmişlerdir.

Mu'cize (المعجزة): Sözlükte, “bir şeye güç yetirememek” anlamındaki a-c-z kökünden *mu'cize*, “güç yetirilemeyen şey” manasındadır.²⁰⁵ Terim olarak

¹⁹⁹ Düzgün, Şaban Ali, *Aydınlanmanın Keşif Araçları: Varlık ve Bilgi*, OTTO yay., Ankara, 2018, s.204

²⁰⁰ *Te'vilât*, I/31; *Te'vilât*, II/272, 387; *Te'vilât*, IV/125; *Te'vilât*, X/74-75

²⁰¹ *Tevhîd*, s.4; *Tabsira*, I/36

²⁰² *Tevhîd*, s.14

²⁰³ *Tabsira*, I/26

²⁰⁴ *Usûlu 'd-Dîn*, s.20

²⁰⁵ İbn Manzûr, *Lisânu 'l-'Arab*, “a-c-z” md., V/369

“peygamberlik davasıyla ilgili olup, hayra ve mutluluğa çağırın, harikulade olay”, “kendisinin Allah tarafından bir peygamber olduğunu iddia eden kimsenin doğruluğunu gösteren şey” şeklinde tanımlanmıştır.²⁰⁶

Kur’ân-ı Kerîm’de bu kökten ifadeler pek çok ayette sözlük anlamı etrafında geçmektedir.²⁰⁷ Dini literatürde *mu’cize* olarak adlandırılan olağanüstü olaylar ise Kur’ân’da *âyet* kelimesiyle ifade edilir. Bir sonraki kavramda bundan söz edilecektir.

Diğer dinlerde de mu’cize, ilâhî bir kuvvet tarafından ortaya konan hârikulâde olaylar olup; karizmatik kişiler tarafından sergilenen fevkalâde hadiseler de bu kapsama dâhil edilmiştir.²⁰⁸

Hicrî dördüncü yüzyıldan itibaren terim olarak kullanılmaya başlandığı düşünülen *mu’cize*²⁰⁹ esasen ilahi bir fiil olması ve peygamberlik iddiası arkasından peygamberlerin elinde bir meydan okuma şeklinde ortaya konulması temel özelliğidir.²¹⁰ Bu kapsamda, denizi yarmak, ölüyü diriltmek gibi adet dışı olaylar mu’cize ile ifade edilmektedir.²¹¹ Hz. Peygamberin de mu’cizeleri vardır ve Kur’ân-ı

²⁰⁶ Cürçânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, “el-Mu’cize” md., s.215

²⁰⁷ el-En’âm 6/134; et-Tevbe 9/2, 3; Yûnus 10/53; Hûd 11/20, 33; en-Nahl 16/46; en-Nûr 24/57

²⁰⁸ Gürkan, Salime Leyla, “Mucize”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 2005, XXX/352-356

²⁰⁹ Bulut, Halil İbrahim, “Mucize”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 2005, XXX/350-352

²¹⁰ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s.182-184; el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’d-Dîn*, s.204, 210; el-Cüveynî, İmâmu’l-Harameyn, *Luma’u’l-Edille: Ehl-i Sünnet İnancının Delilleri*, (çev. Murat Serdar, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd), Kimlik yay., Kayseri, 2017, s.80

²¹¹ el-Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed, *el-Mübîn fî Şerhi Me’ânî Elfâzi’l-Hukemâi ve’l-Mütekellimîn: Mantık, Felsefe ve Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (çev. Bila Taşkın ve Osman Nuri Demir), İz yay., İstanbul, 2016, s.119

Kerîm bunlardan birisidir.²¹² Mu'cize olmaksızın peygamberlik iddiasında bulunan kişinin sözünün tasdik edilmesinin vacip olmadığından da söz edilmiştir.²¹³

Mu'cize, idrak edilme şekline göre *hissî* (kevnî), *haberî* ve *aklî* olarak üçe ayrılır.²¹⁴

Bazı kelâmcılar tarafından mu'cize, zorunlu bilgi olarak nitelense de²¹⁵, çoğu kelâmcı mu'cizeyi istidlâlî bilgi olarak kabul etmektedir.²¹⁶

Mâturîdî âlimlere göre de mu'cize, insanların benzerini getirmekten âciz kaldıkları şeydir.²¹⁷ Onlar, peygamberin ve davasının kabulü için mu'cizeyi gerekli görmüşler, bunun doğruluğunun da ancak istidlâl, yani deliller üzerine akıl yürütmek ile ortaya çıkarılabileceğini belirtmişlerdir.²¹⁸ Hz. Peygamberin de duyulara hitap eden (hissî), akla hitap eden (aklî) ve gaybî haberleri bildirmesi (sem'î) şeklinde çeşitli mu'cizeleri vardır. Aklî mu'cizesi ise Kur'ân'dır.²¹⁹

Mâturîdî, mu'cize yerine daha çok *âyet* veya *âyet mu'cizesi* kavramlarını kullanır.

Âyet (آية): Sözlükte *âyet*, “alamet, ibare” anlamına gelmekte olup²²⁰, gerçekliği açık olan her şey için kullanılabilir.²²¹ İlk dönemde “peygamberlerin doğruluğuna

²¹² el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli 'd-Dîn*, s.216; el-Cüveynî, *Luma 'u 'l-Edille*, s.80, 82

²¹³ el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s.210; et-Teftâzânî, *Şerhu 'l-Akâid*, s.166

²¹⁴ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s.220

²¹⁵ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s.183

²¹⁶ Bulut, “Mucize”, *DİA*, XXX/350-352

²¹⁷ *Usûlu 'd-Dîn*, s.101-102; *Bidâye*, s.46

²¹⁸ *Usûlu 'd-Dîn*, s.101-102; *Tabsira*, I/26, 37; *Temhîd*, s.17; *Akâid*, s.17; *Bidâye*, s.17, 45-46

²¹⁹ *Tevhîd*, s.317 vd.; *Te'vilât*, II/272-273, 308; *Te'vilât*, V/58; *Te'vilât*, VIII/104; *Te'vilât*, I/410; *Usûlu 'd-Dîn*, s.102-103, 227; *Bidâye*, s.47 vd.

²²⁰ İbn Manzûr, *Lisânu 'l- 'Arab*, “a-y” md., XIV/62

delâlet eden delil” anlamında bu kavram kullanılırken, sonraki dönemlerde daha çok *mu’cize* kavramı kullanılmaya başlanmıştır.²²²

Kur’ân’ı Kerîm’de *âyet* ve aynı kökten ifadeler sözlük anlamı etrafında geçtiği gibi²²³, “*mu’cize*” anlamında da geçmektedir.²²⁴ Ayrıca Kur’ân’ın tamamını veya bazı kısımları da *âyet* kelimesiyle ifade edilir.²²⁵

Âyetler, kâinattaki düzenliliğin bir yaratıcının elinden olduğuna işaret eden *filî ayetler* (kevnî, tekvinî, ilmî) ve ilahî kitapları ifade eden *kavlî ayetler* (teşriî, tenzilî, vahyî) şeklinde ikiye ayrılmıştır.²²⁶

Mâturîdî’ye göre *âyet*, genel olarak “delil” (hüccet, burhân) anlamına gelmektedir.²²⁷ O, bilgi teorisi kapsamında *mu’cize* yerine *âyet* kelimesini kullandığı gibi²²⁸, başka yerlerde bunu *âyet mucizesi* olarak da ifade etmektedir.²²⁹ Ondaki sonraki Mâturîdî âlimler ise genellikle *mu’cize* kavramını kullanmışlardır. Peygamberlerin doğruluğunu kanıtlayan âyetler, onların haberlerinin doğruluğunu gösterir. Öyle ki, bu haberlerden daha fazla kalbe itmi’nân verecek başka bir haber yoktur.²³⁰ Bunların doğruluğunun anlaşılması için ise istidlâl gereklidir.²³¹

²²¹ el-İsfehânî, *Müfredât*, “a-y” md., s.112

²²² Yavuz, Yusuf Şevki, “Ayet”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1991, IV/242-244

²²³ el-Bakara 2/248, 259; Âl-i İmrân 3/13, 41, 49

²²⁴ el-Bakara 2/118, 145, 211; Âl-i İmrân 3/49, 50; el-Mâide 5/114; el-En’âm 6/25, 35, 37

²²⁵ el-Bakara 2/106; el-En’âm 6/4, 25, 124

²²⁶ Yavuz, “Ayet”, *DİA*, IV/242-244

²²⁷ *Te’vilât*, II/272-273, 387

²²⁸ *Tevhîd*, s.16, 272

²²⁹ *Te’vilât*, I/144; *Te’vilât*, VIII/354-355

²³⁰ *Tevhîd*, s.14

²³¹ *Tevhîd*, s.16, 49, 272; *Te’vilât*, VIII/110

Mâturîdî, Allah'ın ancak âyetler yoluyla bilinebileceğini²³², bununla beraber O'nun tam olarak idrâk ve ihâtâsının mümkün olmadığını söyler. Çünkü idrâk ve ihâtâ, duyular yoluyla algılanan varlıklara yönelik olup, âyetler yoluyla bilinenler için geçerli değildir.²³³ Bir diğer deyişle, duyum yoluyla algılanan kâinat âyettir ve yaratıcısına delalet eder, ancak yaratıcısının keyfiyetini ve mahiyetini anlamayı sağlamaz.²³⁴

Buna göre *hüccet*, *burhân*, *âyet*, *mu'cize* kavramları, kesin olan delili ifade etmeleri yönüyle aynı türden kavramlardır. Dolayısıyla bu kavramlarla ifade edilen deliller, doğruluk ve geçerlilik yönüyle herhangi bir şüpheye yer bırakmaz.

İsbât (الإثبات) : Sözlükte “durmak, hareket etmemek” anlamındaki s-b-t kökünden *isbât*, “ortaya koymak”, “açıklamak” manasındadır.²³⁵ *İsbât*, “bir başka şeyin sübûtu sebebiyle olan hüküm”²³⁶, “bir şeyin doğruluğunu ortaya koymak, kanıtlamak”²³⁷, “bir şeyi açıklığa kavuşturmak, delil getirmek, bir hak veya olgunun gerçekliğini delille ortaya koymak” anlamlarına gelir. Hukuk terimi olarak “ileri sürülen iddianın gerçekliği konusunda kesin bilgi ya da galip zan oluşturacak bir delil ortaya koymak” anlamında kullanılan *isbât*ın dinî ilimlerde sözlük anlamı çerçevesinde yaygın bir kullanımı söz konusudur.²³⁸

Kur'ân-ı Kerîm'de bu kökten ifadeler sözlük anlamları etrafında geçmektedir.²³⁹

²³² *Tevhîd*, s.49; *Te'vilât*, VII/193

²³³ *Te'vilât*, V/167

²³⁴ *Tevhîd*, s.49

²³⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “s-b-t” md., II/19-20

²³⁶ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, “el-İsbât” md., s.12

²³⁷ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s.160

²³⁸ Bardakoğlu, Ali, “İsbat”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 2000, XXII/492-495

²³⁹ el-Bakara 2/250, 261; Âl-i İmrân 3/147; Nisâ' 4/66, 71; el-Enfâl 8/11; İbrâhîm 14/24, 27

Mâtürîdîler bilgi teorisi kapsamında, açıklığa kavuşturmayı *isbât* kavramıyla ifade ederler. Örneğin, nazarı inkâr edebilmek için nazar yönteminin zorunlu olması, nazarın inkârıyla nazarın varlığının *isbât* edilmesidir.²⁴⁰

İsbât daha önce ele alınan *sâbit* kavramıyla aynı kökten olup, aralarındaki anlam ilişkisi, *isbât* edilebilenin *sâbit* olduğu yönüyledir.

Asl (الأصل): Sözlükte “kök, dip” anlamına gelen *asl*²⁴¹, “başkası, kendisi üzerine bina edilen şey” şeklinde tarif edilmiştir.²⁴² İnsanın aslının toprak olması gibi, bir şeyin aslı da üzerinde bulunduğu şeydir.²⁴³

Kur’ân-ı Kerîm’de *asl* ve bu kökten ifadeler ağacın “kökü” anlamında²⁴⁴, aynı kökten *asîl* ise “akşam” anlamında kullanılmıştır.²⁴⁵

Aristo felsefesinde de *asl*, bir şeyin varlığı için zarûrî olan maddi sebeptir. Buna göre sandalyenin maddi sebebi ağaç olmaktadır.²⁴⁶ *Asıl* kavramının, İslami ilimlerde çok geniş bir kullanım alanı bulunmaktadır. Fıkıh terimi olarak “delil”, “külli kaide” gibi anlamlara gelmekte iken²⁴⁷, hadis ilminde güvenilir ve sahîh hadisleri ihtiva eden hadis kitabına veya hadis rivayet eden hocaya *asıl* denilmektedir.²⁴⁸ Mantıkta mantığın temel konularına²⁴⁹, tasavvufta ise sûfilerin temel esaslarına *asıl* denilmektedir.²⁵⁰ *Aslın*

²⁴⁰ *Tabsira*, I/29, 30

²⁴¹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “‘a-s-l” md., XI/16

²⁴² Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rîfât*, “el-Asl” md., s.23

²⁴³ el-Askerî, *el-Furûq fi’l-Luğa*, s.230-231

²⁴⁴ es-Saffât 37/64; el-Haşr 59/5

²⁴⁵ el-Furkân 25/5; el-Ahzâb 33/42; el-Feth 48/9; el-İnsân 76/25

²⁴⁶ Bolay, M. Naci, “Asıl”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1991, III/474

²⁴⁷ Özel, Ahmet, “Asıl”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1991, III/473

²⁴⁸ Aydın, Abdullah, “Asıl”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1991, III/473

²⁴⁹ Bolay, “Asıl”, *DİA*, III/474

çoğulu olan *usûl* ise, dinî terminolojide dinî hükümlerin temelleri ve dinî hayatın dayandığı ana kuralları ifade eder. Bu çerçevede, dinin temel ilke ve hükümlerine dayanan kelâm ilmine *usûlu'd-din* denilmiştir. Buna göre *usûl*, doğru bir tefekkür yoluyla neticeye ulaştıran şeydir.²⁵¹ Kur'ân-ı Kerîm'e de dinî delillerin ilki olduğundan *asılların aslı* denilmiştir.²⁵²

Mâturîdîlerin de bilgi teorisi kapsamında öncelikli veya temel olan bir şeyi ifade etmek için *asıl* kavramını kullandıkları görülür. Örneğin Mâturîdî, insanlar arasında dinî temelde yaşanan ayrılıkların giderilmesi için üzerinde birleşebilecekleri bir asılın bulunması gerektiğinden söz eder.²⁵³ Söz konusu asla ulaşmak için elden gelen en yüksek çabayla araştırma yapmalı, idrâk edilebilecek herşey değerlendirilmelidir.²⁵⁴ Bu bağlamda dinin aslına ulaşmanın gereği de ortada olup, bu da ancak nakil ve akıl ile mümkündür.²⁵⁵ Ayrıca münazara edebilmek için de tarafların bir asıl üzerinde ittifak etmeleri gerektiğinden söz edilmiştir. Sofistlerin ise hiçbir asılları bulunmadığından kendileriyle tartışmak mümkün değildir.²⁵⁶

Asıl kavramı, temel olanı veya nihai doğru olanı karşılayan bir kavramdır. Temel olması yönüyle hareket noktasını, nihai olan yönüyle de kendisine ulaşılması gerekeni ifade ettiğinden, bilginin kanıtlanması bakımından dikkat çekici bir kavram görünümündedir.

²⁵⁰ Uludağ, Süleyman, "Asıl", *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1991, III/474

²⁵¹ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s.329

²⁵² İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, s.28

²⁵³ *Tevhîd*, s.6

²⁵⁴ *Tevhîd*, s.7

²⁵⁵ *Tevhîd*, s.5

²⁵⁶ *Tabsira*, I/20; *Bidâye*, s.17; Ayrıca bkz. et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.13

Sükûnu'n-Nefs (سكون النفس): *Nefsin sükûnu, Bilgi Tanımı* bölümünde geleceği üzere Mu'tezilî âlimlerin bilgi tanımında kullandıkları bir kavramdır. Mâturîdîlerce tenkit edilmiş olduğundan önem arz etmektedir.

Sözlükte s-k-n kökünden “durmak”, “hareket etmemek”, “hareket sonrası durulmak” anlamlarına gelen ve hareketin zıddı olan *sükûn*²⁵⁷ “hareket edebilmesi mümkün olan bir şeyin hareketsizlik hali” şeklinde tanımlanır.²⁵⁸ *Nefis* ise sözlükte “ruh”, “bir şeyin kendisi, hakîkati” anlamlarına geldiği gibi²⁵⁹ ayrıca “hayat, hiss ve irâdeli hareket kuvvetini taşıyan, latif, buğusal cevher” şeklinde de tarif edilmiştir.²⁶⁰ Bu iki kavramın birleşiminden oluşan *sükûnu'n-nefs*, bilgi temelinde yapılan tartışmalarda öne çıkan bir kavram olup, yakînî bilginin oluşmasına yönelik bir kullanımı olduğu anlaşılmaktadır.²⁶¹

Kur'ân-ı Kerîm'de *sükûnu'n-nefs* geçmemekte, ancak benzer bir ifade olan *mutmain nefis*²⁶², *mutmain kalb*²⁶³, *kalbin sükûneti*²⁶⁴ ifadeleri geçmektedir. Söz konusu ifadelerle anlatılanın benzer şeyler olduğu anlaşılmaktadır.²⁶⁵ Çünkü nefis ve kalbin de

²⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l- Arab*, “s-k-n” md., XIII/211; el-İsfehânî, *Müfredât*, “s-k-n” md., s.504

²⁵⁸ el-Âmidî, *el-Mübîn*, s.91

²⁵⁹ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “n-f-s” md., VI/233; el-İsfehânî, *a.g.e.*, “n-f-s” md., s.1076

²⁶⁰ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, “en-Nefs” md., s.239

²⁶¹ el-Askerî, *el-Furûq fi'l-Luğa*, s.97

²⁶² el-Fecr 89/26

²⁶³ el-Bakara, 2/260

²⁶⁴ el-Fetih 48/4

²⁶⁵ Sükûnu'n-nefs ile nefsin mutmain olmasının ve bir güven hâli içinde bulunmasının karşılandığına yönelik bkz. Memiş, Murat, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, Sarkaç yay., Ankara, 2011, s.55

birbirini karşılar biçimde kullanımı söz konusudur.²⁶⁶ Hatta aynı oldukları veya hayvani nefsin yerinin kalb olduğunun da söylenmiş olması²⁶⁷, belirtilen ibarelerin genel olarak aynı mefhumu yönelik kullanıldığını gösterir niteliktedir. Dolayısıyla öne çıkan husus, kalbin veya nefsin iç huzura ermesidir diyebiliriz.

Mu'tezile, bilgi tanımında *sükûnu'n-nefs* kavramını kullanmıştır.²⁶⁸ Bu ise, bilginin meydana gelişi bakımından bir ilkeyi karşılar, çünkü zan, taklîd ve delilsiz olarak tesadüfen gerçekleşen bir şeyde bu koşul yoktur.²⁶⁹ Nazar faaliyeti ile ortaya çıkan sükûnu'n-nefs²⁷⁰, bilgiye delâlet eden bir hal olup, bu da mana olarak ilim veya ma'rifettir.²⁷¹ Buna göre *sükûnu'n-nefs*, bir güven hâli içinde bulunmayı²⁷², kişide bilgisizlik ve kuşku gibi etkenlerle ortaya çıkan zihnî gerilimin son bulmasını ifade eder. Daha doğrusu bilginin kesinlik kazanmasıyla²⁷³ ortaya çıkan zihnî hâli ifade eder.

Sükûn halinin bilgi olmadan da ortaya çıkabileceğinden söz edilmiştir. Bu şekilde düşünüldüğünde, cahillerin de inandığı şey hakkında sükûnu'n-nefs haline sahip olabilecekleri anlaşılmaktadır.²⁷⁴ Bu bağlamda Fârâbî'nin de sükûnu'n-nefsi kesinlikten

²⁶⁶ bkz. *Tabsira*, I/370

²⁶⁷ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, "el-Kalb" md., s.182

²⁶⁸ *Tabsira*, I/9-10

²⁶⁹ Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, (ed. Taha Hüseyin), Kahire, 1958-65, XII/42-43

²⁷⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII/21, 70

²⁷¹ Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XII/23

²⁷² Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, s.55

²⁷³ Konuya ilişkin geniş bilgi için bkz. Aslan, *Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, s.146 vd.

²⁷⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII/36; benzer ifadeler için bkz. *Tabsira*, I/9

uzak bir tasdik çeşidi olarak ifade etmiş olması²⁷⁵, bu yolla oluşan bilginin zan kapsamında değerlendirilebileceği anlamına da gelmektedir.

Mâturîdîler ise, Mu'tezile'ye ait olan, “nefsin sükûn bulmasıyla (sükûnu'n-nefs) bir şeye olduğu hal üzere i'tikâd” şeklindeki bilgi tanımını geçersiz saymışlardır.²⁷⁶ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, avamdan birisinin i'tikâd ettiği bir hususta ayrıntılı bir biçimde bilgi sahibi olmadığı halde nefsinin sükûn, kalbinin itmi'nân içerisinde olabileceğini, dolayısıyla bilginin sükûnu'n-nefs haline bağlanmasını, daha doğrusu tanımında bu ifadenin kullanılmasını yanlış bulur.²⁷⁷ Pezdevî de aynı tanımı, Allah'ın bilgisini de kapsayan mutlak bir bilgi tanımı olmayıp, -nefs yönüyle- yalnızca insanın bilgisine yönelik bir tanım olduğu gerekçesiyle tenkit etmiştir.²⁷⁸

Her ne kadar *sükûnu'n-nefs* kavramının bilgi tanımında kullanılmasını tenkit etmiş olsalar da, bu kavramla anlatılan zihin durumu ve bilgiye yönelik böyle bir halin varlığı -*mutmain kalp* kavramında geleceği üzere- Mâturîdîlerce de kabul edilmektedir.

Mutmain Kalp (**مطمئن القلب**): Sözlükte k-l-b kökünden *kalb*, “değişmek, dönüşmek, içi dışına çıkmak” anlamlarına gelmektedir.²⁷⁹ Göğsün sol tarafında bulunan kalp ile de ilişkisi olan ve “insanın hakîkati”, “nefs-i nâtika”, “hayvani nefsin bulunduğu

²⁷⁵ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, (çev. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper), Klasik yay., İstanbul, 2012, s.2

²⁷⁶ *Tabsira*, I/9-10; *Usûlu'd-Dîn*, s.22

²⁷⁷ *Tabsira*, I/9

²⁷⁸ *Usûlu'd-Dîn*, s.22; Mu'tezile, Allah'ın zatıyla âlim olduğunu, ayrıca ilimle nitelenemeyeceği kabul etmektedir. (*Bahru'l-Kelâm*, s.63-64) Bu sebeple onların, Allah'ın bilgisini de kapsayacak bir bilgi tanımı üretmelerinin beklenmesi tartışılır bir husustur.

²⁷⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “k-l-b” md., I/687

yer” olarak da ifade edilen *kalp* “insanda bilen, idrak eden, muhatap olan, isteyen ve azarlanan şey” şeklinde tarif edilmiştir.²⁸⁰

Kur’ân-ı Kerîm’de *kalp* ve bu kökten ifadeler sözlük anlam etrafında²⁸¹ ve pek çok ayette de “bilgi ve düşünme aracı” anlamına gelecek biçimde geçmektedir.²⁸²

Kalp kelimesinin Kur’an’daki kullanımını incelendiğinde akıl ile arasında sıkı bir ilişki bulunduğu görüldüğünden, aklın kalpte bulunduğu düşünülerek aynı anlama geldikleri de ifade edilmiştir.²⁸³ Kur’ân’da kalpten, iman ve inkâr mahalli olarak söz edilmiş olması nedeniyle de kalbin tasdiki genellikle imanın aslî şartı olarak kabul edilmiştir.²⁸⁴ Mâturîdî âlimler de imânî dil ile ikrar, kalp ile tasdik olarak kabul ederler.²⁸⁵ Mâturîdî ise, esas olanın kalp ile tasdik olduğunu söylemektedir.²⁸⁶

İtmi’nân ise, “teskin etme, dindirme, sükûn” anlamına gelen t-m-n kökünden türemiştir olup²⁸⁷, “rahatsız edildikten sonra sakinleşmek, rahatlamak, güven ve huzur

²⁸⁰ Cürçânî, *Kitâbu’t-Ta’rîfât*, “el-Kalb” md., s.182

²⁸¹ el-Bakara 2/143-144; Âl-i İmran 3/127, 144; el-En’âm 6/110; el-A’râf 7/119, 125; et-Tevbe 9/48; Yûsuf 12/62

²⁸² el-Bakara 2/7, 74, 88, 97; el-Mâide 5/13; el-En’âm 6/25, 43; el-A’râf 7/179; en-Nahl 16/108

²⁸³ Yavuz, Yusuf Şevki, “Akıl”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1989, II/242-246

²⁸⁴ el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâ’u Ulûmi’d-Dîn*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, ts., I/121; er-Râzî, Fahreddin, *el-Muhassal: Kelâm’a Giriş*, (çev. Hüseyin Atay), AÜİF yay., Ankara, 1978, s.243

²⁸⁵ *Usûlu’d-Dîn*, s.151; *Bahru’l-Kelâm*, s.65; *Akâid*, s.81-82; *el-Bidâye fi Usûli’d-Dîn*, s.87

²⁸⁶ *Tevhîd*, s.601, 623; Mâturîdî’nin imânî “tasdik” olarak tanımladığına dair bkz. Alper, Hülya, “Mâturîdî Epistemolojinin Temeli Olarak Akıl”, *Mâturîdî: Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, (ed. Şaban Ali Düzgün), Otto yay., Ankara, 2020, s.54

²⁸⁷ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “t-m-n” md., XIII/268

bulmak” anlamlarına gelmektedir.²⁸⁸ Kur’ân-ı Kerîm’de de *kalbin mutmain* olmasından²⁸⁹, sükûnetinden²⁹⁰ söz edilmiştir. Müfessirlerce bu tabirlerin; vicdanlarda yakîn, ruhlarda sükûnet, itimat, inşirah tecellîsi, iç huzurun gerçekleşmesi, olumsuz düşünce ve kuruntulardan kurtulmak gibi çeşitli şekillerde açıklandığı belirtilmiştir.²⁹¹

Mâturîdî’ye göre ise *mutmain*, şüphenin ve kararsızlığın söz konusu olmadığı bir dinginliktir.²⁹² Bilgi teorisi kapsamında da, bilginin belli bir gerekçelendirilme düzeyine ulaşmış olması halinde kalbe itmi’nân verdiği ve huzura kavuşturduğundan söz edilmiştir. Örneğin peygamberlerden gelen ve doğruluğu ortaya konulmuş haberler kalbe itmi’nân veren türden bilgilerdir.²⁹³ Nazar yoluyla ulaşılan bilgi de kişiyi kabule veya redde yöneltebilir yahut gerçeğin içyüzünün anlaşılamayacağı şeklinde bir sonuca vardırabilir. Bu da nazar yoluyla kişinin kalbinin huzura kavuşabileceğini gösterir.²⁹⁴ Nitekim akıl yürütme ile ortaya çıkan bilgi kalpte gerçekleşmektedir.²⁹⁵ Dolayısıyla

²⁸⁸ el-İsfehânî, *Müfredât*, “t-m-n” md., s.641

²⁸⁹ el-Bakara, 2/260; Âli İmrân, 3/126; el-Mâide 5/113; el-Enfâl 8/10; er-Râ’d 13/28; en-Nahl 16/106

²⁹⁰ el-Fetîh 48/4

²⁹¹ Karadağ, Ahmet, *Kur’an-ı Kerim’e Göre Kalbin Nitelikleri*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ, 2011, s.23; Mâturîdî’nin de söz konusu ibareleri genellikle birbirleriyle açıkladığına (sükûnet/sekînet, itmi’nân/mutmain) yönelik kullanımlar için bkz. *Te’vilât*, II/173; *Te’vilât*, VI/323; *Te’vilât*, VII/427; *Te’vilât*, XIV/12

²⁹² *Te’vilât*, XVII/202

²⁹³ *Tevhîd*, s.14

²⁹⁴ *Tevhîd*, s.209

²⁹⁵ *Tevhîd*, s.601; *Te’vilât*, VIII/175; *Usûlu’d-Dîn*, s.212

kalp, ancak dışarıdan gelen ve aklî yönden doğrulanabilir bilgilerle belli bir tatminkârlık seviyesini yakalayabilmektedir. Bu yönüyle *kalbin itmi'nâni* ve bir önceki ele alınan *nefsin sükûnu*, kişinin ulaştığı bilgiye dair iç huzura kavuşmasını ifade etmeleri bakımından benzer kavramlardır. Bu bağlamda Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin de *sükûnu'n-nefsi*, *kalbin itmi'nâni* olarak açıkladığı görülmektedir.²⁹⁶

Bu açıklamalar ışığında, *kalp* ve *bilgi* arasındaki “kalbin bilgiyle mutmain olması” şeklindeki ilişkiyi; öncelikle bilgi vasıtalarıyla bilgiye ulaşılması, daha sonra bu bilgi ile kalpte ortaya çıkan bir hal şeklinde ifade edebiliriz. Yalnızca bu yönüyle bakıldığında bilgi kaynağı olan kalp değil, bilgi vasıtaları olmaktadır.

Mâturîdî âlimlerce bilgi teorisi kapsamında esas vurgulanan ve eleştirilen husus; kaynağı, söz konusu bilgi vasıtaları olmayan, farklı bir surette kalpte oluşan veya kalbe gelen bilgilerin bir başkasına delil olarak sunulması meselesidir. Daha doğrusu, kalbî bilginin varlığı kabul edilmekle birlikte, kalbin objektif bir bilgi kaynağı olarak sunulması tartışılmıştır. Bu konuya son bölümde *Bilginin Subjektifliği* başlığı altında yer alan *kalp* kavramında tekrar değineceğiz.

3.3. Bilginin Doğruluğu

Mâturîdî düşüncede bilgi teorisi kapsamında gerekçesi ortaya konulmuş bilginin doğruluğu, bir diğer deyişle gerçeğe uygun olması, bilginin konusu olan eşyânın niteliğine göre değerlendirilmiş ve çeşitli kavramlarla ifade edilmiştir. Bu kapsamda kullanılan temel kavramlar ise, genel olarak doğruyu ifade eden *hakk* ile nesneye dair doğruyu olduğu gibi veren *hakîkattir*. Söz ve haberlerde doğruluk olan *sıdk/sâdik*; önerme ve fiillere ilişkin biçim ve şartlara uygunluk yönüyle doğruluk *sahîh/sıhhat*;

²⁹⁶ *Tabsira*, I/9

bunların sonuçları yönüyle doğru ve isâbetli olmalarını karşılayan *savâb*; duyular hakkında ise sağlam olduklarını gösteren *selîm/selâmet* de diğer önemli kavramlardır.

Hakk (الحق): Sözlükte h-k-k kökünden *hakk*, “sâbit, doğru, gereken”, “uygun, uyumlu” anlamlarına gelmekte olup, *bâtılın* zıddıdır.²⁹⁷ *Hak* “bir şeye hikmetin gereği konulmuş söz”²⁹⁸ “haber verilen şeye mutabık olan”²⁹⁹ “inkârı mümkün olmayan gerçek”³⁰⁰ “gerçeğe mutabık olan hüküm”³⁰¹ gibi çeşitli şekillerde tarif edilmiş olup, her türlü söz, inanç ve görüş için kullanılabilir. Mantık terimi olarak *hak*, “bir önermede hükmün gerçekle örtüşmesi” şeklinde tanımlanmıştır. *Sıdkın* özellikle sözlerde kullanımı yaygındır.³⁰² Bu yönüyle *hak* kavramı ile arasında fark olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü *hak*, “bir şeyin kendisi için en uygun yerde bulunması” anlamına gelmekte olup, “bir şey hakkında olduğu gibi haber vermek” anlamındaki *sıdktan* daha geneldir.³⁰³ Buna göre *hak* kavramının söz ve haberler için kullanılması durumunda *sıdk* ile aynı anlama geldiği anlaşılmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’de *hak*, pek çok ayette sözlük anlamı etrafında geçmekte olup³⁰⁴, ayrıca “Kur’ân”, “İslâm”³⁰⁵, “ölüm”³⁰⁶ anlamlarında da geçmektedir. *el-Hakk* da Allah’ın bir ismi olarak da Kur’an’da yer alır.³⁰⁷

²⁹⁷ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “h-k-k” md., X/49; İsfehânî, *el-Müfredât*, “h-k-k” md., s.296

²⁹⁸ el-Askerî, *el-Furûq fi’l-Luğa*, s.21

²⁹⁹ el-Âmidî, *el-Mübîn*, s.116

³⁰⁰ Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rîfât*, “el-Hakk” md., s.88-89

³⁰¹ et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s.11

³⁰² Cürcânî, *a.g.e.*, “el-Hakk” md., s.88-89

³⁰³ el-Askerî, *a.g.e.*, s.43

³⁰⁴ el-Bakara 2/42, 180, 236, 241; en-Nisâ’ 4/105; el-Mâide 5/77; el-A’râf 7/89, 169; Yûnus 10/35-36, 76-77; Yûsuf 12/51; el-Mu’minûn 23/62; es-Sâd 38/84

³⁰⁵ el-İsrâ’ 17/105; el-Kehf 18/29

Filozoflar da, her varlığın ilk illeti olan Allah'ı *ilk hak* olarak kabul etmişlerdir.³⁰⁸ Nitekim Kindî, felsefenin ilk hakkın bilgisine yönelmek olduğunu, filozofun amacının da bilgi yönünden hakkı bulma, amelî yönden ise hakka uygun davranmak olduğunu söylemiştir.³⁰⁹ Fârâbî ise *hakkın*, mevcut olanın hakikatini aklın tam bir uygunlukla kavraması olduğunu belirtir.³¹⁰

Mâturîdî de, *hak* kavramının, sözlere ilişkin olursa *sıdk*, işler hakkında olursa *savâb* (doğruluk) ve olgunluk, hükümler hakkında olursa ise adalet ve *isabet* anlamlarına geldiğini söyler.³¹¹ *Hak*, övülen ve sevilen şeylere karşılık kullanılan bir ifadedir.³¹² Mâturîdî, taşıdığı anlam içeriğinin genişliği sebebiyle *hak* kelimesine Allah, Kur'ân, İslam, peygamber, mu'cize, hüccet, burhân, hak, hukuk, akıbet (yeniden diriliş) gibi çok çeşitli anlamlar vermektedir.³¹³

Bilgi teorisi kapsamında da Mâturîdîlerin, doğruluğu aklî bir delil ile kanıtlanana yönelik *hak* nitelemesi yaptıkları görülmektedir.³¹⁴ Nitekim insanların inanç konusunda hak üzere olmayıp, zıtlık içerisinde bulunmaları da, delilden yoksun kişisel telakkilerine

³⁰⁶ el-Kâf 50/19

³⁰⁷ el-En'âm 6/62; Yûnus 10/30, 32; el-Hacc 22/62

³⁰⁸ el-Kindî, *Resâ'il*, I/30; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla: Üstün Ülke*, (çev. Seyfi Say), Kurtuba Kitap, İstanbul, 2015, s.37; İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s.292

³⁰⁹ el-Kindî, *a.g.e.*, I/25

³¹⁰ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s.32

³¹¹ *Te'vilât*, VIII/194; *Te'vilât*, XI/311; *Te'vilât*, XVI/85

³¹² *Te'vilât*, IV/26; *Te'vilât*, VIII/372-373; *Te'vilât*, XII/143; *Te'vilât*, XVII/319

³¹³ *Te'vilât*, II/239; *Te'vilât*, VIII/342, 372-373; *Te'vilât*, IX/347; *Te'vilât*, X/48-49, 57; *Te'vilât*, XI/126, 159-160; *Te'vilât*, XV/190

³¹⁴ *Tevhîd*, s.4

uymaları nedeniyledir.³¹⁵ Ancak inancının doğruluğunu gösteren bir delile sahip olması halinde, kişinin hak üzere olduğu anlaşılacaktır.³¹⁶ Hak olan bir şeyi diğerlerinden ayırt etmek için geçerli olan yöntemler ise duyu, haber ve akıl yürütmedir.³¹⁷

Buna göre bir şeyin *hak* olması, o şeyin kanıtlanabilmesi halinde söz konusudur. Bir diğer deyişle, kanıtlamaya konu olmayan şeylerin hak olarak nitelenmesi tartışmaya açıktır. O halde delilleri açık bir şekilde ortada olan haktır, yani dosdoğrudur.

Hakikat (الحقيقة): *Hak* ile aynı kökten *hakikat*, sözlükte “kendisiyle kastedilen şey”³¹⁸, “kendisiyle, bir şeyin o olduğu şey”³¹⁹ şeklinde tarif edilmiştir. Fıkıh ve kelâmıda daha çok, kelimenin dil yönünden asıl anlamında kullanılmış olmasını ifade eden *hakikat*³²⁰, tasavvufta terim olarak “zâhirin ardındaki örtülü ve gizli mana”, “dinî hayatın en yüksek seviyede yaşanarak ilâhî sırlara aşına olunması” gibi anlamlarda kullanılmıştır.³²¹ *Hak* ve *hakikat*ın anlam örgüsüne bakıldığında benzer kavramlar oldukları söylenilebilse de aralarında fark bulunmaktadır. *Hakikat*ın güzel veya çirkin bir şeyin dildeki aslını ifade ettiği, *hak*ın ise bir şeyin hikmet üzere oluşunu ifade ettiği belirtilmiştir. Dolayısıyla *hak* ancak güzel için kullanılırken, *hakikat* güzel olabildiği gibi çirkinini de karşılayan³²², yani her türlü inanç, amel ve söz hakkında kullanılabilen bir kavramdır.³²³ *Hakikat* ile mahiyet arasında da yakın ilişki bulunmaktadır. Fakat

³¹⁵ *Tevhîd*, s.11; *Tabsira*, I/34

³¹⁶ *Tabsira*, I/36-37

³¹⁷ *Tevhîd*, s.11-12, 16; *Tabsira*, I/24, 34

³¹⁸ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, “Hakîka” md., s.88

³¹⁹ Cürcânî, *a.g.e.*, “Hakîkatu'ş-Şey” md., s.88

³²⁰ el-İsfehânî, *Müfredât*, “h-k-k” md., s.299

³²¹ Demirci, Mehmet, “Hakikat”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1997, XV/178-179

³²² el-Askerî, *el-Furûq fi'l-Luğa*, s.19, 21

³²³ el-İsfehânî, *a.g.e.*, “h-k-k” md., s.299

mahiyet, dış dünyada bulunsun bulunmasın varlıkların zihindeki imajları için kullanılabilirken; *hakikat* daha özel olup, yalnız dış dünyada karşılığı olan için kullanılır.³²⁴

Kur'ân-ı Kerîm'de *hakikat* (*hakîk*) sözlük anlamıyla bir ayette geçmektedir.³²⁵

İslam Felsefesinde, bir şey hakkında “nedir?” sorusuna verilen cevabın o şeyin hakîkati ve aynı zamanda tanımını olduğu belirtilmiştir.³²⁶ Dolayısıyla hakikat, varlığın kendisi için gerekli olan ve ona belli bir gerçeklik kazandıran özelliğidir.³²⁷ Kelâmcılar da *hakikati* eşyânın bir özelliği olarak ele alırlar. Bu doğrultuda onlar, “eşyânın hakîkati sâbittir” ilkesine öncelik vererek bilgi edinmenin *imkânını* ortaya koymaya çalışmışlardır.³²⁸

Mâturîdî düşüncede de eşyânın hakikatinin sâbitliği ilkesinden hareketle bilgi teorisi tesis edilmiştir.³²⁹ Buna göre *hakikat*, geçerli bilgi vasıtaları ile eşyânın tabiatına dair ulaşılabilecek gerçek bilgiyi ifade etmektedir.³³⁰ Akıl yürütme sonucunda kişi, hakikat olanın kabulüne, reddine yahut anlaşılabilirliğine hükmedecektir.³³¹ Ancak hakikat bilgisine, algıda bozukluk olduğu veya yanlışlık yapıldığı durumlarda ulaşamaz.³³² Bir

³²⁴ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s.108; et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.11; el-İsfehânî, *Müfredât*, “h-k-k” md., s.299

³²⁵ el-A'râf 7/105

³²⁶ İhvânü's-Safâ, *Resâ'ilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ*, Mektebu'l-İ'lâmi'l-İslamî, Kum, 1405, I/262

³²⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s.266

³²⁸ Çağrıncı, Mustafa, “Hakikat”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1997, XV/177-178

³²⁹ *Usûlu'd-Dîn*, s.17; *Tabsira*, I/20; *Akâid*, s.11; *Umde*, s.3

³³⁰ *Tevhîd*, s.17

³³¹ *Tevhîd*, s.209

³³² *Tevhîd*, s.19; *Usûlu'd-Dîn*, s.17

diğer husus ise, hakîkati reddedenlerin çelişki içinde olduklarıdır. Çünkü onlar bu iddialarıyla esasen kendileri de bir hakîkat iddiasında bulunmaktadırlar.³³³

Eşyânın hakîkatinin bilinemeyeceğinden de söz edilmiştir, fakat bilgi vasıtaları eşyânın sâbit olduğunu -ve dolayısıyla bilinebileceğini- göstermektedir. Hakîkatin kişiden kişiye değişeceği yönündeki iddialar ise, kişilerin telakkilerine bağlı olarak hakîkatin değişmeyeceği gerekçesiyle reddedilmiştir.³³⁴

Daha çok Sofistlerin iddialarına yönelik tartışmalarda öne çıkan *hakîkat*, bir olgunun aslını olduğu gibi veren, onu tam anlamıyla yansıtan, olumlu veya olumsuz bir içeriğe sahip olabilecek bir kavram olup, gerçekliğe en uygun olanı karşılamaktadır. Temizliğe veya güzelliğe dair hakîkatinin anlaşılmasını olumlu içeriğe; hırsızlığın veya cinayetin hakîkatinin aydınlatılmasını da olumsuz içeriğe örnek verebiliriz.

Sıdk (الصدق) / Sâdık (الصادق): Sözlükte s-d-k kökünden *sıdk*, *kizbin* zıddı olup, “doğru, doğruluk” anlamı gelmekte; aynı kökten *sâdık* ise “sıdk üzere olan, doğru olan” anlamına gelmektedir. *Sıdk* ve *sâdık* yalnızca haber ifade eden sözlerde olur.³³⁵ “Sözün hem kalpte olana, hem haber verilen şeye uygun olması”³³⁶, “hükümün vakiyaya uygun olması”, “ancak yalanın kurtardığı bir yerde doğruyu söylemek” gibi çeşitli biçimlerde tarif edilen *sıdk*, halde aldatma, inançta şüphe, amelde de kusur olmamasını karşılar.³³⁷ *Sıdk* ve *hak* arasındaki yakın ilişkiden *hak* kavramında söz edilmişti. *Sıdk* haber yoluyla, yani sözlü olurken, *hak* haber verme yoluyla da, haber vermeksizin de olmaktadır.³³⁸

³³³ *Tabsira*, I/21, 23

³³⁴ *Tabsira*, I/23

³³⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “s-d-k” md., X/193; el-İsfehânî, *Müfredât*, “s-d-k” md., s.582; Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, “es-Sıdk” md., s.138

³³⁶ el-İsfehânî, *a.g.e.*, “s-d-k” md., s.582

³³⁷ Cürcânî, *a.g.e.*, “es-Sıdk” md., s.138

³³⁸ el-Askerî, *el-Furûq fi'l-Luğa*, s.43; Cürcânî, *a.g.e.*, “el-Hak”, s.94

Yine bu kökten tasdik ise mantık terimi olarak “aklın iki müfret lafız arasında olumlu veya olumsuz bir alaka olduğuna dair hüküm vermesi” şeklinde tanımlanmıştır.³³⁹ Buna göre her sıdk, aynı zamanda haktır.

Kur’ân-ı Kerîm’de *sıdk* ve aynı kökten ifadeler pek çok ayette sözlük anlamı etrafında geçmekte olup³⁴⁰, yine bu kökten bazı ifadelerin “malın bir kısmının zekât verilmesi” veya “sadaka türünden bağışlanması” gibi anlamlarda da geçtiği görülür.³⁴¹

Ahlâk ve tasavvuf kitaplarında sıdk, başlıca ahlâkî erdemlerden biri olarak gösterilir. Bu sebeple sıdk, kelâmda peygamberlerin bir sıfatı olarak da kabul edilmiştir.³⁴² Sıdk ifade eden bir sözün, hem objektif olarak gerçeğe, hem de sözü söyleyenin zihnindekine uygunluğu göstermesi gerekmektedir. Buna göre söz bir şekilde gerçeğe uygun olsa bile, söyleyen kişi bunu yalan olduğunu düşünerek söylemişse kizb sayılır.³⁴³ Konuşmada, niyet ve iradede, karar vermede, kararında durmada, amelde, dinî ve manevi hallerde olmak üzere altı çeşit sıdktan söz edilmiştir.³⁴⁴

Mâturîdî’ye göre de sıdk, haberlere ilişkin bir niteliktir.³⁴⁵ Bilgi teorisi özelinde sıdk, hak kavramında da görüldüğü gibi ancak bir delilin varlığı halinde söz konusudur.³⁴⁶ Mu’cizeler de, peygamberlerin haberlerinin sıdkını kanıtlayan

³³⁹ el-Âmidî, *el-Mübîn*, s.57

³⁴⁰ el-Bakara 2/41, 89, 91 97, 101, 177; Âl-i İmrân 3/3, 39, 50, 81, 95, 152; en-Nisâ’ 4/47, 87, 114, 122; el-Mâide 5/46, 48, 113, 119; el-En’âm 6/92, 115

³⁴¹ el-Bakara 2/196, 263-264, 271, 276, 280; en-Nisâ’ 4/4, 92; el-Mâide 5/45

³⁴² Çağrııcı, Mustafa, “Sıdk”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 2009, XXXVII/98-100

³⁴³ el-İsfehânî, *Müfredât*, “s-d-k” md., s.582

³⁴⁴ el-Gazzâlî, *İhyâ’*, IV/386-392

³⁴⁵ *Te’vilât*, VIII/372; *Te’vilât*, XI/311

³⁴⁶ *Tevhîd*, s.4

delillerdir.³⁴⁷ Bu haberleri ulaştıranların sıdkı ise ancak icthâd ve nazar yoluyla yapılacak inceleme sonucu haberin mütevâtir niteliğini kazanması ile ortaya çıkar.³⁴⁸ Dolayısıyla haberlerin sâdik olup olmadığının anlaşılması için istidlâl şarttır.³⁴⁹ Nitekim haberde yalan ihtimali bulunmaktadır. Fakat sâdik olma ihtimali de bulunmaktadır. Sâdik olan haber ise hüccet kabul edilmelidir.³⁵⁰ Bir diğer deyişle, sıdkı kesinleşen haber zarûrî bilgi niteliğindedir.³⁵¹ Bu sebeple sâdik haber bilgi vasıtalarından birisi olarak kabul edilmiştir.³⁵² İlhâm ise bu kapsamda sıdk ifade etmez, çünkü ilhâmda bunu gösterecek delil yoktur.³⁵³

Buna göre Mâturîdî âlimlerin de *sıdk* ve *sâdik* kavramlarını haberle alakalı olarak, haberlerin veya haberleri ulaştıranların doğruluk niteliklerini belirtmek için kullandıkları anlaşılmaktadır.

Sahîh (الصحيح) / Sıhhat (الصحة): Sözlükte s-h-h kökünden *sıhhat*, “sağlam olmak, hastalıktan kurtulup iyileşmek” anlamındadır. *Sahîh* ise sıhhatli olanı ifade eder.³⁵⁴ *Sıhhat* “fiillerin sâlimen gerçekleşmesini sağlayan meleke”, *sahîh* ise “kendisine itimat edilen şey” şeklinde tarif edilmiştir.³⁵⁵ *Sahîh*, hadis terimi olarak, adâlet ve zabt şartlarını taşıyan râvilerin bitişik bir senedle riyayet ettikleri şâz ve muallel olmayan hadislere verilen bir isimdir. Bu tür hadislerin en üstün derecede oldukları kabul

³⁴⁷ *Tevhîd*, s.7, 14; *Akâid*, s.17

³⁴⁸ *Tevhîd*, s.14

³⁴⁹ *Tevhîd*, s.20; *Bidâye*, s.18

³⁵⁰ *Usûlu'd-Dîn*, s.19; *Tabsira*, I/24

³⁵¹ *Usûlu'd-Dîn*, s.23

³⁵² *Temhîd*, s.16-17; *Akâid*, s.13; *Bidâye*, s.17; *Umde*, s.2-3

³⁵³ *Usûlu'd-Dîn*, s.20

³⁵⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “s-h-h” md., II/507

³⁵⁵ Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, “es-Sahîh” md., s.137

edilir.³⁵⁶ *Sihhat* ise fıkıh usulünde “bir fiilin amaca uygun, yani sonuçlarının kendisine bağlanmasını gerektirecek biçimde olması” şeklinde tanımlanmıştır. Bu bağlamda bir ibadetin veya hukuki işlemin, temel gerekleri ve unsurlarını taşıması sebebiyle geçerli olmasına *sihhat*, bu nitelikteki ibadet veya işleme de *sahîh* denilmiştir. Bunların geçersiz olması ise *fâsid* veya *bâtil* kavramlarıyla ifade edilmiştir.³⁵⁷

Kur’ân-ı Kerîm’de bu kökten ifadeler geçmemektedir.

Mantıkçılara göre *sahîh*, delilin bir niteliğidir, yani doğru ve tutarlı bir şekilde sonuca ulaştıran delilin *sahîh* olduğuna hükmedilir. Bu nitelikte olmayan deliller ise içerik yönüyle kâzib, biçim açısından fâsiddir.³⁵⁸ Bu çerçevede *sahîh* geçerliliği, *fâsid* ise geçersiz olanı ifade etmektedir. Akıl yürütmelerde amaç doğru öncüllerden doğru sonuca varmak olduğundan, bu akıl yürütme de *sahîh* olarak nitelenmiştir.³⁵⁹

Mâturîdî düşüncede de bilgi teorisi kapsamında *sahîh* ve *sihhat* kavramlarının görüş ve önermelerin geçerliliğini ifade etmek için kullanıldığı görülür.³⁶⁰ Örneğin münazaranın, bir görüşün *sihhatli* olup olmadığını ortaya çıkarmak için yapıldığı belirtilmiştir. Tanımın niteliklerinin, tanımı yapılanın her bir unsurunda bulunması da, o tanımın *sihhati* ile açıklanır.³⁶¹ Mâturîdî’nin bilgi tanımı³⁶², hasta bir kimseye hastalığın etkisinden dolayı tatlının acı gelmesi hissi³⁶³, şartları tam olarak yerine getirilen bir akıl

³⁵⁶ Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s.383, 386

³⁵⁷ Apaydın, H. Yunus, “Sihhat”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 2009, XXXVII/110-111; bkz. Cürçânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, “es-Sahîh” md., s.137

³⁵⁸ Emiroğlu, İbrahim, *Mantık Yanlıları*, Ankara, Elis yay., 2004, s.45

³⁵⁹ Çüçen, A. Kadir, *Klasik Mantık*, Asa yay., Bursa, 2004, s.34-35

³⁶⁰ *Usûlu’d-Dîn*, s.21-23; *Tabsira*, I/9, 21, 29, 31-32, 35

³⁶¹ *Tabsira*, I/10

³⁶² *Tabsira*, I/19

³⁶³ *Usûlu’d-Dîn*, s.17

yürütme³⁶⁴ de *sahîh* kavramıyla ifade edilmiştir. Sahîh olan bilgiye ulaşmak için bilgi kaynaklarının hepsi olmazsa olmaz hükmündedir. Dini bilgi özelinde de bu durum geçerlidir. Ancak din hususunda her insanın kendi görüşünü sahîh olarak kabul ediyor olması, bu görüşlerin hepsinin sahîh olduğu anlamına gelmez.³⁶⁵ Bu görüşler ile ilhâm veya taklîd kapsamında değerlendirilen görüşlerin sahîh olup olmadıkları delil yoluyla gerekçelendirilmiş olup olmadıklarına bağlıdır.³⁶⁶

Dolayısıyla *sahîh*, Mâturîdîlerin kullanımında da önermelerin biçim ve koşul yönüyle doğru ve geçerli olduklarını belirten bir kavram görünümündedir. Bu şartları sağlayan bir önermenin de sıhhatli olduğuna hükmedilmektedir.

Buraya kadar ele alınan ve doğruluğu ifade eden *hak*, *hakikat*, *sıdk* ve *sahîh* kavramlarının, İslam düşüncesinde doğru bilgi kapsamında oldukça merkezi nitelikte kavramlar oldukları araştırmacılar tarafından da tespit edilen bir husustur.³⁶⁷ Bunlardan

³⁶⁴ *Tabsira*, I/31

³⁶⁵ *Tabsira*, I/34

³⁶⁶ *Tabsira*, I/35-37

³⁶⁷ *Hak* kavramının şeylerin, *sıdk* kavramının kişilerin, *sahîh* kavramının ise önermelerin hakikatini gösterdiği ifade edilse de (Geniş açıklama için bkz. Smith, Wilfred Cantwell, “Tasdik Olarak İman”, *Din Felsefesi Açısından Mâturîdî Gelen-Ek-i*, (der. Recep Alpyağıl), İz yay., İstanbul, 2016, s.412) *sıdk* ve *sahîh* kavramlarının yalnızca belirli nesne gruplarına has kullanıldıklarını söylemek zordur. Örneğin *sıdk* kavramının hem haberi ulaştırın kişiler hem de haberler için kullanılması, genel olarak haber konusuna ilişkin olduğunu; *sahîh* kavramının doğruluk şartlarını karşılayan hadiseler veya geçerlilik şartlarını taşıyan ibadet gibi fiillere yönelik kullanılabilmesi, bunların doğruluk kriterlerine uygunluğunu gösterir niteliktedir.

başka *savâb* ve *selîm* kavramlarının da Mâturîdî âlimler için bilgi teorisi özelinde oldukça önemli kavramlar olduklarını görmekteyiz.

Savâb (الصواب): Sözlükte “isâbet etme”, “yağmur yağması” anlamındaki s-v-b kökünden *savâb* “doğru, isâbetli” anlamına gelmekte olup, *hatanın* zıddıdır. *Savâb* “irade edildiği gibi gerçekleşen durum”³⁶⁸, “inkârı câiz olmayan sâbit iş ve durum”, “hakka isabet”³⁶⁹, “akıl ve şeriatın gerektirdiği ölçüde kendi içinde övülmüş ve beğenilmiş şey”, “kastettiği ölçüde amacına ulaşan”³⁷⁰ “güzellik ve doğrulukta mutlak istikamet üzere olmak” gibi çeşitli şekillerde de tarif edilmiştir. Güzeli bir söze de *savâb* denilmiştir.³⁷¹ Mantık terminolojisinde ise, akıl yürütme sürecinde bilinenlerden bilinmeyenlere geçiş için gerekli olan sıralama ve yapının tutarlılığı *savâb* ile ifade edilir.³⁷²

Kur’ân-ı Kerîm’de *savâb*, sözlük anlamı etrafında geçmekte olup³⁷³, aynı kökten ifadeler ayrıca “isâbet etmek”³⁷⁴ “musîbet”³⁷⁵ gibi anlamlarda da geçmektedir.

Mâturîdî âlimler, akıl yürütmenin hatalı sonuçlar verebileceğine yönelik eleştirilere karşılık, *hatanın* mümkün olduğunu ancak akıl yürütmenin sahîh ve *savâb*

³⁶⁸ İbn Manzûr, *Lisânu ’l- Arab*, “s-v-b” md., I/534-535

³⁶⁹ Cürçânî, *Kitâbu ’t-Ta rîfât*, “es-Savâb” md., s.139

³⁷⁰ el-İsfehânî, *Müfredât*, “s-v-b” md., s.603

³⁷¹ el-Askerî, *el-Furûq fi ’l-Luğa*, s.54

³⁷² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s.11

³⁷³ en-Nebe’ 78/38

³⁷⁴ el-Bakara 2/156, 264-266; Âl-i İmrân 3/117, 146, 153, 166, 172; en-Nisâ’ 4/62, 72-73, 79; el-Mâide 5/106; el-Hud 1/81, 89; en-Nahl 16/34; el-Hacc 22/11

³⁷⁵ Bakara 2/156; Âl-i İmrân 3/165; en-Nisâ’ 4/62, 72; el-Mâide 5/106; et-Tevbe 9/50; Hûd 11/81; el-Kasas 28/47

olması halinde hüccet niteliğinde olacağını söylemişlerdir. Akıl yürütme ile ulaşılan bilginin savâb ya da hata olduğu da -akıl yürütmenin gerekli şartları sağlayıp sağlamadığına bağlı olarak- bilinebilir.³⁷⁶ Nitekim akıl yürütme sonucunun geçerli olması isabet etmek şeklinde ifade edilmiştir.³⁷⁷

Bu çerçevede *savâb*, akıl yürütmenin koşullarının yerine getirilmesi yönüyle sahîh kavramıyla yakın ilişkilidir. Ayrıca isâbet etmek bakımından akıl yürütme eyleminin sonucuyla alakalı bir kullanımı da söz konusudur. Dolayısıyla savâbın, şartları sahîh olan önerme veya fiillerin isabetli olmalarını karşılayan bir ifade olduğunu söyleyebiliriz. Mâturîdî'nin, herşeyi yerli yerine koymak olan hikmetin³⁷⁸ “isabet etmek” anlamına geldiğini söylemiş olması da³⁷⁹ bunu gösterir mahiyettedir.

Selîm (السليمة) / Selâmet (السلامة): Sözlükte s-l-m kökünden *selâmet* “saflık, safiyet” anlamına gelmekte olup, “zahir ve batın hastalık ve afetlerden uzak olmak” şeklinde tarif edilir. Aynı kökten *selîm* ise “selâmette olan” anlamına gelmektedir.³⁸⁰

Kur’ân-ı Kerîm’de bu kökten ifadeler sözlük anlamı etrafında geçmekte olup³⁸¹, ayrıca “kabul etmek, boyun eğmek”, “Müslüman”³⁸², “barış”³⁸³, “İslâm”³⁸⁴, “selâm,

³⁷⁶ *Usûlu’ d-Dîn*, s.18, 20

³⁷⁷ bkz. *Tevhîd*, s.20; *Tabsira*, I/35;

³⁷⁸ *Tevhîd*, s.346

³⁷⁹ *Tevhîd*, s.61, 152, 176, 487

³⁸⁰ İbn Manzûr, *Lisânu’ l- Arab*, “s-l-m” md., XII/289-292; el-İsfehânî, *Müfredât*, “s-l-m” md., s.509

³⁸¹ eş-Şuarâ’ 26/89; es-Saffât 37/84; el-Kalem 68/43

³⁸² el-Bakara 2/71, 112, 128, 131-133, 136, 233; en-Nisâ’ 4/65; el-Ahzâb 33/22, 56; Âl-i İmrân 3/20, 52, 64, 67, 80, 84

³⁸³ el-Bakara 2/208; en-Nisâ’ 4/90-91; el-Enfâl 8/61

esenlik”³⁸⁵ anlamlarında da geçmektedir. *es-Selâm* da Allah’ın isimlerinden biri olarak Kur’ân’da yer alır.³⁸⁶

Kelâmda duyuların herhangi bir kusur veya yoksunluğunun bulunmadığını ifade etmek için *selâmet* kavramı kullanılmıştır. Kulların fiillerine dair tartışmalarda istitaat kapsamında bilhassa gündeme gelen *selâmet*, organ ve uzuvların sıhhatli ve elverişli olduklarını belirtir.³⁸⁷

Mâturîdî âlimler de bu kavramı duyuların sağlamlığını ve arızadan uzak olduklarını ifade etmek için kullanmışlardır. Bu nedenle duyu vasıtasını genellikle *selîm* niteliğiyle birlikte saymışlardır.³⁸⁸ Duyular ile algılanan şeyleri bilme konusunda selîm duyulara sahip kişiler arasında fark bulunmamaktadır.³⁸⁹ Diğer bir ifadeyle, duyuları sağlam olan, yani herhangi bir duyu arızası olmayan kişilerin algılarının aynı değerde olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum duyuların zorunlu bilgi sağladığıyla da alakalı gibidir. Çünkü soğuğu veya sıcaklığı, duyuları sağlam her insan aynı biçimde algıladığında, duyuların geçerli bir bilgi kaynağı olduğundan söz edilebilir. Aksi halde duyum kişisel bir tecrübeden ibaret kalacak ve bir başkası için delil niteliğinde olmayacaktır.

3.4. Bilginin Yanlılığı

Nesneye dair bilginin yanlılığını, uyumsuzluğunu ifade eden temel kavram hakkın zıddı olan ve yanlılığı en genel biçimde karşılayan *bâtıldır*. Haberler ve

³⁸⁴ Âl-i İmran 3/19, 85; el-Mâide 5/3, 16; el-En’âm 6/125

³⁸⁵ en-Nisâ’ 4/94; el-En’âm 6/54, 127

³⁸⁶ el-Haşr 59/23

³⁸⁷ et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s.62

³⁸⁸ *Tabsira*, I/24, 25, 27, 29; *Akâid*, s.13, 62; *Bidâye*, s.17

³⁸⁹ *Tabsira*, I/27, 29

haberleri ulaştıranlara yönelik kullanılan ve sıdkın zıddı olan *kizb*; sahîh olma şartlarının sağlanmaması halinde ortaya çıkan, isabetli olmayanı karşılayan ve savâbın zıddı olan *ğalat* ile *hata*; yine bunlar dolayısıyla ortaya çıkan bozukluğu en geniş biçimde ifade eden *fesâd/fâsid* de öne çıkan diğerk kavramlardır.

Bilgide yanlışlık ayrıca çelişik olması yönüyle de söz konusu olup, bu yönde kullanılan kavramlar genel olarak çelişkiyi ifade eden *tezâd* ile sözler özelinde çelişkiyi ifade eden *tenâkuz* kavramlarıdır.

Bâtıl (الباطل): Sözlükte b-t-l kökünden *bâtıl*, “ziyan olmak, boşa gitmek” anlamına gelmekte olup, *hakkın zıddıdır*.³⁹⁰ *Sahîh* olmayan için de kullanılan *bâtıl*, “kendisine güvenilmeyen ve bir şey ifade etmeyen”, “suretin varlığıyla beraber, her bakımdan mananın kaybolması”³⁹¹ “şeriatın yasakladığı her şey, yalan ve yanlış olmasa bile planlanan hedefe ulaştırmayan her türlü faydasız iş, söz ve davranış” şeklinde tarif edilmiştir. Dinî literatürde yanlış, asılsız ve ilâhî kaynaklı olmayan din ve mezheplere de *bâtıl* denildiğı de görülür. Tasavvufta, Allah dışında kalan bütün varlıklar değışken ve fâni olduklarından *bâtıl* olarak kabul edilmiştir.³⁹²

Kur’ân-ı Kerîm’de *bâtıl* ve aynı kökten ifadeler pek çok ayette sözlük anlamı etrafında geçmektedir.³⁹³

Mâturîdî, kötölenen, yerilen şey için *bâtıl* kavramını kullanır.³⁹⁴ Bilgi teorisi kapsamında da *bâtıl*, doğru olmadığına hükmedilen olgulara ilişkin kullanılan genel bir

³⁹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu ’l- Arab*, XI/56; el-İsfehânî, *Müfredât*, “b-t-l” md., s.149

³⁹¹ Cürcânî, *Kitâbu ’t-Ta’rifât*, “el-Bâtıl” md., s.47

³⁹² Olguner, Fahrettin, “Batıl”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1992, V/147-148

³⁹³ el-Bakara 2/42, 188, 264; Âl-i İmrân 3/71, 191; el-A’râf 7/118, 139 173; el-Enfâl 8/8; et-Tevbe 9/34

³⁹⁴ *Te’vilât*, XII/143

ifade görünümündedir.³⁹⁵ Mâturîdîler, insanların, din ve mezheplere ilişkin tutumlarında kendi tuttıkları yolun hak, başkalarınınkini ise bâtil olarak nitelediklerini söylerler.³⁹⁶ Aslında insanın yalnızca kendi arzularına göre hareket etmesi kargaşaya neden olacak bir şeydir. Bu da kâinatın ve içindekilerin hikmetsiz ve bâtil olması anlamına gelir ki bu muhaldir.³⁹⁷ Esasen hak olan bir şeyin bâtil işlevi görmemesi gerekir.³⁹⁸ Ancak taklîd, ilhâm türünden delilden yoksun kabuller bâtilin hak olarak kabul edilmesine neden olmaktadır.³⁹⁹ Ayrıca Mâturîdîler, bilgi tanımı tartışmalarında da gerekli şartları sağlamayan tanımları bâtil olarak nitelendirdikleri gibi⁴⁰⁰, görüş ve iddiaların geçersiz olmalarını, reddedilmelerini de bu kavramla ifade etmişlerdir.⁴⁰¹

Bâtilin hak kavramının karşıtı olarak kullanılması, onun yanlış, geçersiz, bozuk, hatalı olan her türlü olumsuz duruma karşılık kullanılan genel bir kavram olduğunu göstermektedir.

Ġalat (الغلط): Sözlükte ġ-l-t kökünden *ġalat*, “bir şeyi doğru yapmaya yönelik kasıtsız olarak yanılmak”⁴⁰², “bir şeyin, kendi yerinden başka bir yere konulması”, “bir şeyin tertibi ve sağlam yapılması konusunda yanılmak” şeklinde tarif edilmiştir.⁴⁰³ Klasik İslâm hukukunda *ġalat*, genelde *hata* ve *cehl* manalarında kullanılırken, çağdaş

³⁹⁵ *Tevhîd*, s.3-4, 16; *Tabsira*, I/20-21

³⁹⁶ *Tevhîd*, s.3-4; *Tabsira*, I/34

³⁹⁷ *Tevhîd*, s.6

³⁹⁸ *Tevhîd*, s.7; *Tabsira*, I/34

³⁹⁹ *Tevhîd*, s.11; *Tabsira*, I/35-36

⁴⁰⁰ *Tabsira*, I/10; *Bahru'l-Kelâm*, s.63

⁴⁰¹ *Tevhîd*, s.12, 207; *Usûlu'd-Dîn*, s.17, 19, 22; *Tabsira*, I/16, 21, 23-26, 31-32

⁴⁰² İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “ġ-l-t” md., VII/363

⁴⁰³ el-Askerî, *el-Furûq fi'l-Luġa*, s.55

İslam hukukunda “akdi yapan kişiye, olmayanı varmış gibi tasavvur ettiren ve onu eğer bu tasavvur olmasaydı yapmayacak olduğu akdi yapmaya sevkeden tevehhüm”⁴⁰⁴ şeklinde tanımlanmıştır. Mantıkta ise kıyas yapılırken bir takım sebeplerden dolayı biçim veya içerik yönünden ortaya çıkabilecek hatalı durumlara, aynı kökten *muğalata* denilmiştir.⁴⁰⁵ Kelâm ve mezhepler tarihi âlimleri ise, imamları beşeriyet sınırından çıkarıp nübüvvet derecesine yükselten veya haklarında ulûhiyyet iddiasında bulunan gruplar için *ğalat* ile aynı kökten *ğaliyye* terimini kullanmışlardır.⁴⁰⁶ *Ğalatın* daha çok zihni bir yanılıgyı ifade ettiği ve isabetsiz sonuçların ortaya çıkması halini karşıladığı anlaşılmaktadır. Nitekim *ğalatın* zıddı savâbtır.⁴⁰⁷

Kur’ân-ı Kerîm’de bu kökten ifadeler geçmemektedir.

Mâturîdî âlimler, bilgi teorisi kapsamında da *ğalatı* aynı çerçevede, yani genel olarak yanılıgyı ifade eder biçimde kullanmışlardır. Bu kapsamda, peygamberlerin haberlerini ulaştıran kişilerin sözlerinde ve müçtehitlerin içtihatlarında *ğalat* ihtimali bulunabileceği gibi⁴⁰⁸ genel anlamda duyu, haber ve akıl yürütmede de *ğalatın* ihtimal dâhilinde olduğunu söylemişlerdir. Ancak ilgili konuda delillere dayanarak yapılacak sağlam bir akıl yürütme sonucunda ulaşılabilecek bilgiye, *ğalat* ihtimaline rağmen güvenilir.⁴⁰⁹ Nitekim *ğalat* olmadığı anlaşılan duyu, haber ve istidlâl, zorunlu bilgi statüsündedir ve hüccet kabul edilir.⁴¹⁰

⁴⁰⁴ Apaydın, H. Yunus, “Galat”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1996, XIII/297-300

⁴⁰⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s.103

⁴⁰⁶ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s.101

⁴⁰⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, “ğ-l-t” md., VII/363

⁴⁰⁸ *Tevhîd*, s.14

⁴⁰⁹ *Tevhîd*, s.15-16; *Usûlu'd-Dîn*, s.20; *Tabsira*, I/32

⁴¹⁰ *Usûlu'd-Dîn*, s.20

Anlaşıldığı üzere ğalat, bilgi vasıtalarının hepsi için geçerli olan bir yanılığı ifade etmektedir ve sonuç itibariyle isabetsizliği karşılamaktadır. Ancak bilgiye ulaşmanın sıhhat şartları yerine getirildiğinde ğalat söz konusu olmaz.

Hata' (الخطأ): Sözlükte h-t-e' kökünden “yanlış” anlamına gelen *hata'*, *savâbın* zıddı olup, “istenilen bir şeyi başaramamak, isabetli olmamak”⁴¹¹, “içinde kasıt olmayan şey”⁴¹², “bir şeyin amaçlanması, fakat başka bir şeye isabet edilmesi”, “bir şeyi yaparken yanılmak veya amacı öyle yapmak olmadığı halde öyle yapmak”⁴¹³, “bir iş yapmak isterken elinden başka bir iş çıkmak”⁴¹⁴ “düşünürken, konuşurken veya bir iş yaparken vuku bulan yanlışlık, hedefleneni ve doğruyu tutturamama” gibi çeşitli şekillerde tanımlanmıştır.⁴¹⁵ *Hata* ve *ğalat* yakın ilişkili kavramlardır. Bu, *savâbın* zıddı olmaları yönüyle de görülen bir durumdur.⁴¹⁶ Fakat *ğalatın* bazen doğru olabileceği, buna karşın hatanın hiçbir şekilde doğru olamayacağı; *ğalatın* bir şeyin tertibi ve düzenini sağlam yapma konusunda yanılığı, hatanın ise bir şeyi amacından farklı olarak yapma yönünden yanılığı olduğu şeklinde aralarında fark bulunduğu belirtilir.⁴¹⁷ Ayrıca *ğalat* kelimesinin gerçeğe aykırı tevehhümü, hatanın ise tevehhüme dayansın dayanmasın fiili sonucu ifade ettiği de belirtilmiştir.⁴¹⁸ *Ğalatla* yakın olan *seh*v, irade

⁴¹¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “h-t-e” md., I/65-66

⁴¹² Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, “el-Hata” md., s.98

⁴¹³ el-Askerî, *el-Furûq fi'l-Luġa*, s.54-55

⁴¹⁴ el-İsfehânî, *Müfredât*, “h-t-e” md., s.347-348

⁴¹⁵ Apaydın, H. Yunus, “Hata”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1997, XVI/437-442

⁴¹⁶ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “h-t-e” md., I/65; *a.g.e.*, “ğ-l-t” md., VII/363

⁴¹⁷ el-Askerî, *a.g.e.*, s.55

⁴¹⁸ İslâm hukuku eserlerinde *hata* kavramının çoğunlukla ceza hukukunda, *ğalatın* ise borçlar hukukunda kullanıldığından söz edilmesi de (Apaydın, “Hata”, *DİA*, XVI/437-442) söz konusu farkı gösterir nitelikte bir tespittir.

yokluğu nedeniyle; *cehl* ise bilgisizlik ifade etmesi açısından *hatadan* farklılaşan diğer benzer kavramlardır. Buna göre *hata*, “istemedен yapılan yanlış ve yanılığ”, “amacın gerçekleşmemesi ve sonucun önceden görülememesi” gibi durumları ifade etmektedir.⁴¹⁹

Kur’an-ı Kerîm’de *hata* ve aynı kökten ifadeler sözlük anlamı etrafında geçmekte olup⁴²⁰, ayrıca bir kısım ayette kasıt içerikli “suç”, “günah”⁴²¹ anlamlarında da geçtiği anlaşılmaktadır.

İslâm hukukunda *hata*, “kişinin murat ettiği şeyin dışında veya istemediği bir şeye isabet kaydetmesi”⁴²² şeklinde tarif edilmiştir. Felsefede ise *hata*, *hakîkatin* zıddını ifade eden bir kavramdır. Genel olarak İslam düşüncesinde fûru ve ictihad konularında *hata* ve *savâb* kavramları, usul ve inanç konularında ise *hak* ve *bâtıl* kavramlarının kullanıldığı belirtilir.⁴²³

Üç türlü hatadan bahsedilmiştir: Birincisi, istenmesi uygun görülmeyen bir şeyi isteyerek yapmak biçiminde kişi için tamamen sorumluluk doğuran türden hata; ikincisi, yapılması uygun görülen bir şeyi yapma hususunda isabetli bir iradeyle ancak istediğinden farklı bir sonuç doğuran biçimde hata; sonuncusu ise, yapılması uygun görülmeyen şeyi hatalı bir iradeyle yapmak isterken isabetli bir sonuç doğuran türden hata.⁴²⁴

⁴¹⁹ Apaydın, “Hata”, *DİA*, XVI/437-442

⁴²⁰ el-Bakara 2/58, 81, 286; en-Nisâ’ 4/92, 112; Tâhâ 20/73; eş-Şuarâ’ 26/51; el-Ankebût 29/12; el-Ahzâb 33/5

⁴²¹ el-İsrâ’ 17/31; Yûsuf 12/29, 97; el-Kasas 28/8; el-Hâkka 69/9, 37

⁴²² Ebû Yûsuf, Ya’kub b. İbrâhim, *el-Harâc*, (thk. Taha Abdurrauf Said ve Said Hasen Muhammed), el-Mektebetu’l-Ezheri li’t-Turâs, Kahire, ts., s.170

⁴²³ Apaydın, “Hata”, *DİA*, XVI/437-442

⁴²⁴ el-İsfehânî, *Müfredât*, “h-t-e” md., s.347-348

Mâturîdî de iki türlü hatadan söz eder; Birincisi, fiilde hatadır, bu hem -fiil açısından- doğru değildir, hem de -sonuç açısından- isabetsizdir; ikincisi ise, kastedilen fiilde hatadır ki yalnızca -fiilin sonucu- isabetsizdir.⁴²⁵ Dolayısıyla sorumluluk, kastın bulunup bulunmadığına göredir.⁴²⁶ Bilgi teorisi kapsamında hata da, akıl yürütme faaliyetleri kapsamında muhtemel bir durum olarak gündeme gelmiştir.⁴²⁷ Bilgiye ulaşmada esas olan hatadan uzak olmaktır. Hatadan uzak bir akıl yürütme ise hüccettir. Bunun için akıl yürütmenin doğru ve sağlam bir şekilde gerçekleştirilmesi gerekir.⁴²⁸

Hata kavramında da bilgi teorisi özelinde vurgu yapılan husus, *ğalatta* olduğu gibi akıl yürütmenin geçerlilik şartlarının doğru bir şekilde yerine getirilmemesi nedeniyle ortaya çıkan isabetsiz sonuçlardır.

Kizb (الکذب): Sözlükte k-z-b kökünden *kizb*, *sıdk*ın zıddı olup, “yalan” anlamına gelmektedir.⁴²⁹ “Haberin, vakıa uygun olmaması”, “kendisinden haber verilene uygun olmayan haber”⁴³⁰, “haber verenin bir şeye ilişkin gerçeğe aykırı haber vermesi” şeklinde tarif edilmiştir. Kizbin yalnızca haberler hakkında söz konusu olduğu söylenmiştir.⁴³¹ Hadis terminolojisinde de *kizb*, Hz. Peygamberin söylemediği bir sözün kasıtlı olarak ona dayandırılarak rivayet edilmesine denilmiştir.⁴³²

⁴²⁵ *Te'vilât*, III/96

⁴²⁶ *Te'vilât*, XI/304

⁴²⁷ *Tevhîd*, s.14; *Usûlu'd-Dîn*, s.18; *Tabsira*, I/31, 35

⁴²⁸ *Usûlu'd-Dîn*, s.20

⁴²⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “s-d-k” md., X/193

⁴³⁰ Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, “kizb” md., s.187

⁴³¹ el-Askerî, *el-Furûq fi'l-Luğa*, s.36-37, 40

⁴³² Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s.199

Kur’ân-ı Kerîm’de *kizb* ve aynı kökten ifadeler pek çok ayette sözlük anlamı etrafında geçmektedir.⁴³³

Mâturîdî âlimler de kizbten, haber yoluyla edinilen bilgilere ilişkin olarak söz ederler.⁴³⁴ Haberde kizb ihtimali bulunsa da, akıl yürütme ile bu haberin kizb olup olmadığı anlaşılabilir.⁴³⁵ Haberde kizb ihtimali bulunmuyorsa, o haber hüccet niteliğindedir.⁴³⁶ Mütevâtir haber bu türden bir bilgidir, yani kizbten uzaktır.⁴³⁷

Kizb, sıdkın yokluğunu ifade eden bir kavramdır. Dolayısıyla sıdk kavramında görüldüğü gibi haberi ulaştıran kişiler yahut bunların ulaştırdıkları haberler yönüyle gündeme gelebilecek bir niteliktir.

Fesâd (الفساد) / Fâsid (الفاسد): Sözlükte f-s-d kökünden *fesâd* “yolsuzluk yapmak, yıkılmak, bozulmak” anlamlarına gelmekte olup, *salâhın* zıddıdır.⁴³⁸ “Az veya çok itidal çizgisinden uzaklaşıp bozulmak”⁴³⁹, “hâsıl olduktan sonra maddeden suretin yok olması”⁴⁴⁰, “bir şeyin önce düzgün, düzenli ve yararlı iken sonradan bu vasıflarını kaybederek değişmesi ve bozulması” şeklinde tarif edilmiştir.⁴⁴¹ Zıddının, “hikmetin gerektirdiği yol” anlamındaki *salâh* olması nedeniyle *fesâdın* “hikmetin gerektirdiği

⁴³³ el-Bakara 2/10, 39; Âl-i İmrân 3/11, 61, 75; en-Nisâ’ 4/50; el-Mâide 5/10, 41-42; el-En’âm 6/5, 11; el-A’râf 7/66

⁴³⁴ *Tevhîd*, s.14; *Usûlu’-d-Dîn*, s.20

⁴³⁵ *Tevhîd*, s.19-20; *Usûlu’-d-Dîn*, s.18; *Tabsira*, I/24, 32; *Bidâye*, s.18

⁴³⁶ *Tevhîd*, s.14

⁴³⁷ *Tevhîd*, s.14; *Usûlu’-d-Dîn*, s.21; *Tabsira*, I/26; *Temhîd*, s.16; *Akâid*, s.16; *Bidâye*, s.17; *Kifâye*, s.48

⁴³⁸ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “f-s-d” md., III/335; el-İsfehânî, *Müfredât*, “f-s-d” md., s.795

⁴³⁹ el-İsfehânî, *a.g.e.*, “f-s-d” md., s.795

⁴⁴⁰ Cürçânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, “el-Fesâd” md., s.172

⁴⁴¹ Apaydın, H. Yunus, “Fesad”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1995, XII/417-421

ölçüyü değiştirmek” anlamına geldiği de ifade edilir.⁴⁴² Fıkıh terminolojisinde *fesâd*, gerek ibadetlerde gerekse akid ve hukukî işlemlerdeki bozukluk ve hükümsüzlük durumunu ifade eden bir terimdir. Bu durumdaki fiil ve işlemlere de *fâsid* denilmiştir.⁴⁴³ Klasik tıp literatüründe ise *fesâd*, fizyolojik dengenin bozuluşunu ifade etmek için kullanılmıştır. *Fesâd* kavramının yalnızca içtimaî, siyasî, hukukî veya dinî alanda değil, genel anlamda düzenin veya dengenin bozuluşunu ifade ettiği anlaşılmaktadır.⁴⁴⁴

Kur’ân-ı Kerîm’de *fesâd* ve aynı kökten ifadeler sözlük anlamı etrafında pek çok ayette geçmektedir.⁴⁴⁵

İslam mantıkçıları hem biçim hem de içerik açısından sahîh olmayan delillere "maddece kâzib, nazımca fâsid delil" demişlerdir.⁴⁴⁶ Bu çerçevede *fâsid*, biçim ve içerik yönüyle bozuk ve dolayısıyla geçersiz olanı ifade etmektedir.

İslam filozofları da *kevn* ve *fesâd* kavramları ile tabiat alanındaki oluş ve bozuluşu ifade etmişlerdir.⁴⁴⁷ Bu anlayışa göre, ezeli madde âlemine hâkim olan değişim yasası sonucu sürekli bir oluş ve bozuluş vardır. *Kevn* ve *fesâd* düşüncesi İslâm filozoflarınca da tadil edilerek benimsenmiş, varlığın sonradan yaratıldığı, bir başlangıç ve sonunun bulunduğu çerçevesinden değerlendirilmiştir.⁴⁴⁸

⁴⁴² el-Askerî, *el-Furûq fi’l-Luğa*, s.312

⁴⁴³ Apaydın, “Fesad”, *DİA*, XII/417-421

⁴⁴⁴ Kutluer, İlhan, “Fesad”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1995, XII/421-422

⁴⁴⁵ el-Bakara 2/11, 12, 205; Âl-i İmrân 3/63; el-Mâide 5/32-33, 64; el-A’râf 7/56, 74; el-Enfâl 8/73; Hûd 11/116; el-Kasas 28/4, 77, 83; er-Rûm 30/41; el-Mu’min 40/26; el-Fecr 89/12

⁴⁴⁶ Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*, s.45

⁴⁴⁷ Âmidî’ye göre *kevn*, “bir şeyin yok iken bir anda varlık kazanması”, *fesâd* ise “bir şeyin var iken bir anda yok olması”dır. (Âmidî, *el-Mübîn*, s. 99)

⁴⁴⁸ Turhan, Kasım, “Kevn ve Fesad”, *DİA*, TDV yay., Ankara, 2002, XXV/343-345

Mâturîdî âlimler de bilgi teorisi kapsamında gerekli şartları sağlamayan veya doğru olmayan söz, görüş ve tanımları “fesâda uğramaları” yahut “fâsid olmaları” şeklinde değerlendirdikleri gibi⁴⁴⁹ çöküş, bozulma, kargaşa gibi durumları da bu kavramlarla ifade etmişlerdir.⁴⁵⁰ Onlara göre, kâinatın hikmet üzere olması, fesâda uğramak için yaratılmadığını gösterir. Kâinatın bir parçası olan akıl da böyledir.⁴⁵¹ O halde insanın, kendisini fesâda uğratacak veya ona faydası olacak şeyler üzerinde akıl yürütmesi ve bunları öğrenmesi gereklidir.⁴⁵² Dinlerin de sahîh yahut fesâd olduğunun anlaşılması bu kapsamdadır ve geçerli bilgi edinme yolları ile bunlar bilinebilir.⁴⁵³ Ancak ilhâm gibi delili olmayan bilgilerin benimsenmesi insanlar arasında anlaşmazlığa ve fesâda neden olur.⁴⁵⁴ Bu bakımdan fesâd, sonuç olarak ortaya çıkanı gösterir.

Buna göre fesâd, önermenin biçim veya içeriği yönüyle değil, sonucu yönüyle yapılan bir değerlendirmeyi ifade etmektedir. Bir diğer deyişle fesâd, sahîhlik şartlarını taşımayan isabetsiz bir önermenin ğalat veya hataya neden olması ile ortaya çıkan bozuk sonuçtur. Genel anlamda buna bâtil da denilmektedir.

Tenâkuz (التناقض): Sözlükte n-k-z kökünden *tenâkuz* “akdi bozmak, sözleşmenin ifsâdı, binayı yıkmak, bir şeyi tersine getirmek” anlamlarına gelir.⁴⁵⁵ Sözlerde ortaya çıkacağı belirtilen *tenâkuz*⁴⁵⁶, Mantık terminolojisinde “iki önermeden birinin sıdkının

⁴⁴⁹ *Tabsira*, I/10, 13-15, 29, 34-35

⁴⁵⁰ *Te'vilât*, XI/203-204

⁴⁵¹ *Tevhîd*, s.6, 157-158

⁴⁵² *Tevhîd*, s.208; *Te'vilât*, XIV/250

⁴⁵³ *Tabsira*, I/34

⁴⁵⁴ *Usûlu'd-Dîn*, s.20; *Tabsira*, I/34-35

⁴⁵⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “n-k-z” md., VII/242

⁴⁵⁶ el-Askerî, *el-Furûq fi'l-Luĝa*, s.38

zorunlu olarak diğzerinin kizbini gerektirecek şekilde olumlu veya olumsuz yonden değışiklik göstermesi”⁴⁵⁷ şeklinde tanımlanmıştır. Bazı Fıkıh usulcülerine göre ise *tenâkuz*, bir kısım hallerde delilin hükmünün bulunmamasıdır. Bir davacının daha önce davasını geçersiz kılacak şekilde bir söz söylemesi veya davranış sergilemesi ya da sükûtta bulunması da *tenâkuz* terimiyle ifade edilmiştir.⁴⁵⁸

Kur’ân-ı Kerîm’de bu kökten ifadeler sözlük anlamı etrafında geçmektedir.⁴⁵⁹

Mâturîdî âlimler *tenâkuzu* bilgi teorisi kapsamında delillerin, görüşlerin birbirine ters olduklarını ifade etmek için kullanmışlardır.⁴⁶⁰ Onlara göre, dinler arasında tenâkuz bulunduğu açıktır. Çünkü her bir din mensubu delilden yoksun bir şekilde kendi dininin doğru olduğunu iddia etmektedir.⁴⁶¹ Duyular vasıtasıyla tatlı olanın acı hissedilmesi de tenakuz ile ifade edilmiştir. Bu durum algıdaki bir takım arızalar nedeniyledir ki, bu arızaların kalkması ve duyuların sağlıklı işlemesi halinde herhangi bir tenâkuz söz konusu değildir.⁴⁶² Akıl yürütme sonucu tenâkuz içeren hükümler verilmesi de böyledir; akıl yürütme sürecinin gerekli şartlarının sağlanmış olması halinde aklın hükümlerinde tenâkuz bulunmaz.⁴⁶³ Akıl yürütmenin geçersiz olduğunun öne sürülmesi de tenakuz

⁴⁵⁷ el-Âmidî, *el-Mübîn*, s.72; Cürçânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, “et-Tenâkuz” md., s.66; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s.57

⁴⁵⁸ Fıkıh usulünde “karşılaşmak, birbirine ters düşmek, çatışmak, çelişki” anlamlarına gelen tearuz, *tenâkuz*la eş anlamlı olarak da kullanılmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Özen, Şükrü, “Tearuz”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 2011, XL/208-211

⁴⁵⁹ el-Bakara 2/27; en-Nisâ’ 4/155; el-Mâide 5/13; el-Enfâl 8/56; er-Râ’d 13/20, 25; en-Nahl 16/91-91; el-İnşirâh 94/3

⁴⁶⁰ *Tevhîd*, s.4-5; *Tabsira*, I/23; *Bidâye*, s.17

⁴⁶¹ *Tevhîd*, s.11; *Tabsira*, I/34; *Bidâye*, s.17

⁴⁶² *Tabsira*, I/22

⁴⁶³ *Tabsira*, I/31-32; *Bidâye*, s.17-18

içeren bir iddiadır, çünkü böyle bir iddia ancak akıl yürütme sonucunda ulaşılabilecek birşeydir.⁴⁶⁴

Önceki kavramlardan farklı olarak tenâkuzda öne çıkan husus, iki farklı yöndeki delil veya emarenin çelişik bir biçimde karşı karşıya gelmesidir. Bunun da daha çok söz ve önermeler özelinde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bu durumun da geçerlilik şartlarına riayet edilmesi ile aşılabileceği belirtilmiştir.

Tezâdd (التضاد): Sözlükte “ters, aykırı” anlamındaki z-d-d⁴⁶⁵ kökünden *tezâdd*, “iki şeyin birbirine zıt olması, zıtlık, terslik” manasındadır.⁴⁶⁶ *Tezâd* ve *tenâkuz* arasında yakın ilişki vardır. Ancak *tezâd*ın fiillerde, *tenâkuz*ün ise sözlerde ortaya çıktığı belirtilmiştir. Fiilin söze eşlik etmesi durumu da *tezattır*.⁴⁶⁷ Belagat terimi olarak “bir şeyle zıttını aynı sözde birleştirmek” anlamında kullanılan *tezâd*, bir kelime veya ifadenin anlamının, zıttının kaydedilmesiyle daha açık biçimde ortaya çıkacağı, güzelliğin zıttıyla daha iyi anlaşılacağı düşüncesiyle söz sanatlarından kabul edilir.⁴⁶⁸ Ancak bu açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla kavramın kullanımı, fiil ve sözleri kapsar nitelikte bir görünüm arz etmektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de *tezâd* ile aynı kökten *zıd* sözlük anlamı etrafında geçmektedir.⁴⁶⁹

⁴⁶⁴ *Tabsira*, I/27, 29, 31; *Bidâye*, s.18

⁴⁶⁵ Bu kökten *zıd*, “tek bir cinsin altında olup, her biri diğeriyle nitelik bakımından ters ve birbirinden olabildiğince uzak iki şey” şeklinde tanımlanmıştır. (el-İsfehânî, *Müfredât*, “z-d-d” md., s.613)

⁴⁶⁶ İbn Manzûr, *Lisânu ’l- ‘Arab*, “z-d-d” md., III/263

⁴⁶⁷ el-Askerî, *el-Furûq fi ’l-Luğa*, s.38

⁴⁶⁸ Durmuş, İsmail, “Tezat”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 2012, XLI/58-60

⁴⁶⁹ Meryem 19/82

Mâturîdî âlimler bilgi teorisi kapsamında *tezâdı*, birbirine aykırılık anlamında kullanmışlardır. Bu çerçevede, dinler arasında tezâd bulunduğundan söz etmişler, bu tezâdın ortaya çıkmasının sebebi olarak da, delili olmayan görüşlerin peşinden gidilmesini göstermişlerdir.⁴⁷⁰ Dolayısıyla *tezâd*, çelişkili söz, fiil vs. herşeyi karşılayan genel bir kavramdır.

⁴⁷⁰ *Tevhîd*, s.11; *Tabsira*, I/34

II. BÖLÜM:

BİLGİ TANIMI

1. BILGINİN TANIMI SORUNU

Bilginin imkânı tartışmalarında eşyânın varlığı ve hakkında bilgi edinmenin mümkün olduğunun ortaya konulmuş olması, önemli olan bir başka hususu gündeme gelmiştir. Bu da bilginin gerçekte neye tekabül ettiği meselesidir. Bilginin tanımlanmasına yönelik bu çaba, oldukça esaslı tartışmalara neden olmuş, çok çeşitli bilgi tanımları yapılmıştır.

Bilgi tanımlarının genellikle üç unsurdan oluştuğu ifade edilmiştir. Bunlar; bilginin öznesi¹, bilginin nesnesi² ve bu ikisi arasındaki ilişkidir. Buradan hareketle yapılan tanımların da üç farklı türde olduğu belirtilmiştir. Bunlar; özne ve nesne arasındaki bilme ilişkisini; özne açısından bilginin zihin durumunu; son olarak da nesne üzerinden bilgiyi tarif eden tanımlardır. Bunlardan ilk ikisi genel anlamda bilgiyi tanımlamaktadır.³

Bu konuda yapılan ilk tartışmalara göz attığımızda sistematik bilginin kurucuları olan Platon ve Aristoteles'i görmekteyiz. Sofistlerin, nesnelere dair bilginin kişiden kişiye farklı algılanabildiği gerekçesiyle hakikat bilginin imkânını reddetmeleri üzerine Platon, bu anlayışı eleştirmiştir; çünkü algı veya algının oluşturduğu inanç bilgi değildir.⁴ Ona göre, ancak kanıtlanması halinde doğru bilgiden söz edilebilir, aksi halde

¹ Özne veya suje; idrak eden, duyan, düşünen şuur, bilinç.(Arslan, *Felsefeye Giriş*, I/53)

² Nesne veya obje; idrak edilen, duyulan, düşünülen şey. (Arslan, *a.g.e.*, I/53)

³ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s.14-15

⁴ Başdemir, *Çağdaş Epistemolojide Bilgi Tanımı Sorunu*, s.10

inanç söz konusudur. Bu bakımdan inanç, kanıtlama öncesi en alt derecede bir bilgi olabilir. Bilgi ortaya çıkınca da inanç sona erer. Bu nedenle Platon, bilgiyi “gerekçelendirilmiş doğru inanç” şeklinde tanımlar.⁵ Bu tanım, yukarıda sözü edilen bilme unsurunu önplana çıkararak türden bir bilgi tanımıdır. Buna göre, birşeye bilgi diyebilmek için kişinin bu şeye inanması ve inancını gerekçelendirebileceği yeterli delile sahip olması gerekmektedir.⁶ Aristoteles için de bilgiye ulaşma sürecinde algı başlangıç olup, bu yolla yalnızca inanç oluşmaktadır. Algının kanıtlanması halinde inanç bitmekte, bilgiye ulaşılmaktadır. Bu perspektif onaltıncı yüzyıl sonrasında Descartes tarafından da benimsenmiştir. O da inanç ve bilgi arasında ayırım yapmış, şüphe olması halinde yalnızca inancın söz konusu olduğunu; kesin nedenlerin olması halinde ise doğru inancın, yani bilginin ortaya çıkacağını açıklamıştır.⁷

İslam düşüncesinde ise bilgi tanımına ilişkin ilk tartışmalar hicri üçüncü asırda görülmeye başlanmıştır. Örneğin, bu yüzyılda yaşamış olan Ebû'l-Huzeyl el-Allâf (ö.235/849-50?), inancı akla dayalı bir faaliyet olarak açıklar.⁸ Ebû İshâk İbrahim en-Nazzâm (ö.231/845) ise bilgiyi “kalbin hareketi” olarak ifade eder.⁹ Takip eden süreçte de kelâmcılar bilginin ne olduğunu ortaya koymaya yönelik kaydedeğer ölçüde çaba sarfetmişlerdir.¹⁰ Ancak *bilgi* gibi varlığı zihinsel olan bir kavramın tanımlanması, zihin dışı harici bir varlığa işaret eden ve duyuma konu olabilen kavramların tanımlanmasına göre çok daha zordur. Bu nedenle kelâm âlimleri bilginin tanımına yönelik bir tanım

⁵ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s.70-71

⁶ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s.15-16

⁷ Başdemir, *Çağdaş Epistemolojide Bilgi Tanımı Sorunu*, s.11

⁸ el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli 'd-Dîn*, s.294-295

⁹ *Tabsira*, I/12

¹⁰ Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, s.70

üzerine birleşmemişler, aynı unsurları çok farklı terimlerle ifade etmişlerdir. İslâm düşüncesinde yapılan bilgi tanımları, bilginin bir inanç olduğu, bir tür sıfat olduğu ve bir tür eylem olduğu şeklinde üç sınıfta değerlendirilmiştir.¹¹ Aşağıda geleceği üzere Mâturîdîlerin ele alıp tartıştığı tanımlarda da bu çeşitlilik görülmektedir.

2. MÂTURÎDÎ DÜŞÜNCEDE BİLGİNİN TANIMI

Mâturîdîler farklı ekol mensuplarınca yapılmış olan bilgi tanımlarının kritiğini yapmışlar, bilginin i'tikâd, inanç, tebeyyün, idrâk veya kalbin hareketi olduğunu ifade eden türden tanımları çeşitli gerekçelerle uygun bulmamışlardır. Onların, söz konusu değerlendirmelerine geçmeden önce, tanımın taşıması gereken kriterlere dair bir kısım tespitlerine yer vermemiz gerekir.

Ebû'l-Muîn en-Nesefî'ye göre tanım, tanımlanan şeyin mahiyetinin bilinmesini sağlar.¹² Bir diğer ifadeyle cüz'î olanın küllî olan *vasıtasıyla ma'rifeti* için yapılır. Bunun için de tanım, tanımlanan şeyi kapsamalı, onu başka şeylerden ayırmalıdır.¹³ Ayrıca tanımdaki her bir unsurda tanımlanan şeyin *vasıfları* bulunmalıdır. Aksi halde tanım kapsayıcı olmayacağından *batıl* olur.¹⁴ Her insanın kendi görüşüne göre anlayabileceği mecazi ifadelerin tanımda kullanılması uygun değildir.¹⁵ Çünkü *ma'rifeti* ancak tanımlanmasıyla mümkün olan unsurlarla tanım yapmak tanımlanan şeyi esasen *mechûl* bırakmak gibidir. Bu bakımdan müşterek kelimeler de anlam karışıklığına sebebiyet vereceğinden tanımda kullanılmamalıdır.¹⁶

¹¹ Mert, “*Kelâmcıların Bilgi Tanımı Üzerine Bir Tahlil Denemesi*”, s.42-43, 45

¹² *Tabsira*, I/15

¹³ Benzer bir ifade için bkz. Âmidî, *el-Mübîn*, s.62-63

¹⁴ *Tabsira*, I/10

¹⁵ *Tabsira*, I/12

¹⁶ *Tabsira*, I/15

Mâturîdîlerin doğru bilgi tanımına ulaşmak için izledikleri yöntem, mevcut bilgi tanımlarının tahlilini yapmak şeklindedir. Bu tahliller sırasıyla, Mu'tezilî ve Eş'arî âlimlerin, son olarak da Mâturîdîlerin bilgi tanımlarına ilişkin yapılmıştır.

2.1. Mu'tezilî Âlimlerin Bilgi Tanımlarına İlişkin Tahliller

Bağdat Mu'tezilesinin kurucu ismi Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî (ö.319/931), *ilmi* “bir şeye olduğu hal üzere *i'tikâd*” şeklinde tanımlamıştır.¹⁷ Ancak avamdan birisi, âlemin *hudûsu* (sonradan olmak), bir yaratıcının *sâbit* olduğu, peygamberlik iddiasının *sahîhliği* gibi hususlara *i'tikâd* etse de, bu hususları bildiği söylenemez. Çünkü bu konularda *ilim* ancak *istidlâl* ile mümkündür. Bu gibi *istidlâle* bağlı konularda olduğu hal üzere *i'tikâd*, *ilim* değildir. Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321/933) ise aynı tanıma *nefsin sükûnu* ibaresini ekleyerek *ilmi* “*nefsin sükûnu* üzere bir şeye olduğu hal üzere *i'tikâd*” şeklinde tanımlamıştır. Ancak yine avamdan birisi, bilgi sahibi olmadığı ve yalnızca *i'tikâd* ettiği hususlara ilişkin *kalbi mutmain*, *nefsi sâkindir*.¹⁸ Bu tanım, Allah'ın ilmini kapsamadığı gerekçesiyle de tenkit edilmiştir. Her ne kadar Mu'tezilî âlimler Allah'ın zatıyla *âlim* olduğunu ve *ilim* sıfatıyla nitelenemeyeceğini savunsa da¹⁹, Allah'a *ilim* sıfatı atfeden Ehl-i Sünnet bakış açısıyla bu tanım *bâtıl* kabul edilmiştir.²⁰ Çünkü Allah âlim olup, mu'tekid (*i'tikâd* eden) değildir.²¹ Ebû Ali el-Cübbâî (ö.303/916) ise *ilmi* “*zarûrî* veya *istidlâlî* olarak bir şeye olduğu hal üzere *i'tikâd*” olarak tanımlamıştır.

¹⁷ Kâdî Abdülcebbar, aynı tanımı Ebû Ali el-Cübbâî'ye nispet etmektedir. (Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII/13)

¹⁸ *Tabsira*, I/9; *Kifâye*, s.45

¹⁹ *Bahru'l-Kelâm*, s.63-64

²⁰ *Usûlu'd-Dîn*, s.22; *Kifâye*, s. 46

²¹ *Tabsira*, I/12

Esasen burada tanım yapılmamış, *hâdis* bilgi sınıflandırılmıştır. Ayrıca *ilim*, aynı anda hem *zarûrî* hem *istidlâlî* olamayacağından söz konusu tanım kapsayıcı değildir ve dolayısıyla *fâsiddir* (bozuk).²² Mu'tezile'nin bilgi tanımlarından “bir şeyin olduğu hal üzere *ma'rifeti*” tanımı da, *şey* ibaresinin *ma'dûmu* kapsamadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir.²³ Aslında Mu'tezile *ma'dûmu şey* kapsamında değerlendirmektedir, fakat Ehl-i Sünnet bunu kabul etmediğinden söz konusu tanım da *bâtıldır*.²⁴ *Ma'rifet* ibaresinin kullanımı da tenkit edilmiş olup, aşağıda gelecektir. Mu'tezile'nin “bulacağı şeyi bulması için *kalbin hareketi*” ve “*nazar* edilen şeyi *kalbin görmesi*” şeklindeki bilgi tanımları da mecazi lafızlar içermeleri²⁵ ve Allah'ın *ilmini* kapsamadıkları gerekçesiyle tenkit edilmişlerdir.²⁶

Mâtürîdîler tarafından Mu'tezilî âlimlerin bilgi tanımlarına getirilen eleştiriler, tanımda geçen ibarelerden hareketle bu tanımların Allah'ın ilmine yönelik kabul edilemeyeceği şeklinde tek bir noktada toplanmaktadır.

2.2. Ehl-i Sünnet Âlimlerinin Bilgi Tanımlarına İlişkin Tahliller

Eş'arî kelâmcısı Ebû Bekir Muhammed el-Bâkılânî (ö.403/1013), *ilmi* “*ma'lûmu* olduğu hal üzere *ma'rifet*” şeklinde tanımlamıştır. *İlmin ma'rifet* olarak tanımlanması halinde *âlimin* de *ârif* olarak kabul edilmesi gerekir. Ancak Allah *âlim* olup, *ârif* olarak *vasıflanmamaktadır*.²⁷ Çünkü *ma'rifet*, yalnızca *hâdis* (sonradan olan)

²² *Tabsira*, I/10

²³ *Bahru'l-Kelâm*, s.62-63; *Kifâye*, s.46

²⁴ *Usûlu'd-Dîn*, s.22

²⁵ *Tabsira*, I/12; *Kifâye*, s.46

²⁶ *Kifâye*, s.46

²⁷ *Tabsira*, I/13; *Bahru'l-Kelâm*, s.61-62; *Kifâye*, s.47

ilim için söz konusudur.²⁸ İbn Fûrek (ö.406/1015) ise *ilmi* “muktedir olana sağlam ve yetkin (*ikân*) bir şekilde iş yapma imkânı sağlayan *siğâ*” şeklinde tanımlamıştır. Ne var ki meydana gelmesi muhal olan şeylerin de bilinmesi mümkündür, ancak bu tür bilgiler, bilen kimseye sağlam ve yetkin iş yapma imkânı sağlamamaktadır. Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin (ö.418/1027) “*ma'lûmun* olduğu gibi *tebeyyün* etmesi” şeklindeki bilgi tanımı da müşterek bir ifade olan *tebeyyün* ibaresinin kullanılması yönüyle *fâsiddir*. *Tebeyyün*, kullanıldığı yere ve biçimine göre *ilim* anlamına gelmeyebilir, dolayısıyla tanımda kullanılmaması gerekir. *İlmin* *tebeyyün* olarak tanımlanması, *âlimin* de *mütebeyyin* olmasını gerektireceğinden ve bu bağlamda Allah'a *âlim* denilebilmesi, fakat *mütebeyyin* denilememesi gerekçesiyle de bu tanım tenkit edilmiştir.²⁹ *İlmin* “*ma'lûmu* olduğu hal üzere *idrak* etmek” şeklinde tanımladığı da aktarılmıştır.³⁰ Ancak bu tanım da Allah'ın *müdârik* (idrak eden) olarak anılamayacağı gerekçesiyle kabul görmemiştir.³¹

Mâturîdîlerin, Eş'arî âlimlerin tanımlarına getirdikleri eleştiriler de Mu'tezile'nin bilgi tanımlarına getirilen eleştirilere benzemekte olup, bu tanımların Allah'ın ilmini karşılamadığı şeklindedir. Bununla birlikte Eş'arî'nin yapmış olduğu bilgi tanımı benimsenmiş gibidir.

Eş'arî'nin “*ilim, âlim* olmayı sağlayan *sıfattır*” şeklindeki bilgi tanımı, Eş'arî âlimlerce “*ilim, kendisinde bulunduğu kimsenin âlim* olmasını sağlayan *siğâdır*” şeklinde ve “*ilim, kendisinde bulunduğu kimseyi âlim* yapan *sıfattır*” şeklinde

²⁸ *Bahrû'l-Kelâm*, s.61-62

²⁹ *Tabsira*, I/14-15

³⁰ *Usûlu'd-Dîn*, s.22; Ehl-i Sünnet tarafından genel olarak kabul gören böyle bir tarifin bulunmadığına dair bkz. Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s.27

³¹ *Kifâye*, s.47

açıklanmıştır. Burada tanım yapıldıktan sonra bilinebilecek bir kavramla, yani *ilim* kökünden *âlim* kavramıyla *ilmin* tanımlanmaya çalışılması başkalarınınca eleştirilmiş olsa da³² Nesefî bu duruma şöyle açıklık getirmiştir: *Eşyânın hakikatine dair bilgiler bazen mutlak müphem* (yüzeysel), bazen de *mümtaz* (ayrıntılı) olabilmektedir.³³ *İlim* de bu çerçevede *mutlak müphem* bir bilgi olup, her insanın üstünkörü bildiği bir şeydir. Nitekim bir kişiye *âlim* denildiğinde, sonuç olarak bu kişinin eni, boyu, kilosunu, rengi gibi özelliklerinden dolayı değil, yalnızca *ilmi* nedeniyle *âlim* denildiği bilinen bir husustur.³⁴

Bazı Mâturîdîlerin, *ilim* hakkında “hayat sahibi olan kimseden *cehl*, *şek*, *zan*, *sehvi* kaldıran *siğâ*” şeklindeki tanımları ve Mâturîdî’nin “bulunduğu kimsede *mezkûrun tecellisini* sağlayan *sıfat*” şeklindeki tanımı ise *sahîh* tanımlar olarak aktarılmıştır.³⁵

3. KURUCU KAVRAMLAR

Mâturîdî âlimlerin bilgi tanımlarına ilişkin değerlendirmeleri, bilgi tanımının taşınması gereken şartları sağlayıp sağlamadığı, kullanılan kavramların -Allah’ın ve insanın bilgisini kapsamı yönüyle- bilgi mefhumunu tam olarak yansıtmayı yansıtmadığı etrafındadır. Bu kapsamda öne çıkan kavramlar; bilgiyi bir nitelik olması yönüyle belirten kavramlar, bilgiyi doğrudan veya dolaylı bir şekilde karşılayan kavramlar ve son olarak bilgisizliği ifade eden kavramlar olmak üzere üç grupta incelenecektir.

³² *Tabsira*, I/15

³³ *Tabsira*, I/16-17

³⁴ *Tabsira*, I/18; Ancak Sâbûnî, bu tanım ile *ilmin* başka şeylerden ayırt edilemediğini de belirtmektedir. (*Kifâye*, s.47)

³⁵ *Tabsira*, I/19; Sâbûnî, aynı tanımı *siğâ* yerine *sıfat* ibaresini kullanarak aktarmıştır. (*Kifâye*, s.47)

3.1. Nitelik Olarak Bilgi

Bunlar, bilginin, bilgiye sahip olan kişinin bir niteliği olduğunu belirten *sıfat* ve *siğâ* kavramlarıdır.

Sıfat (الصفة) / Vasıf (الوصف): Sözlükte v-s-f kökünden *sıfat* ve *vasıf* “nitelik” anlamına gelmektedirler.³⁶ *Sıfat*, “bir şeyin üzerinde bulunduğu hal, şekil ve taşıdığı nitelik”³⁷, “zatın bazı hallerine delâlet eden isim” anlamlarına gelirken, *vasıf* “bir mana itibariyle zata delâlet eden şey”³⁸ “bir şeyin nicelik ve niteliğini belirterek onu tanıtmaya çalışmak”³⁹ şeklinde tarif edilmiştir. Aralarındaki ilişki; vasfın (âlim), fail ile birlikte olup⁴⁰ onun sıfatına (ilim) yönelik olması şeklindedir.⁴¹ Daha doğrusu sıfat niteleyene, vasıf ise nitelendirilene işaret etmektedir. Her sıfat, özel bir niteliği karşılaması sebebiyle ayrıca isimdir, isim olarak kullanımları ise mecazendir. Anlamları nedeniyle *sıfat* denilmiş olup⁴² müşterek isimler arasındaki farkı belirtirler.⁴³ Kelâmda *sıfat*, daha çok Allah’ın zatına yönelik bir manayı ifade etmektedir.⁴⁴

Kur’ân-ı Kerim’de bu kökten ifadeler sözlük anlamı etrafında geçmektedir.⁴⁵

³⁶ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “v-s-f” md., IX/356

³⁷ el-İsfahânî, *Müfredât*, “v-s-f” md., s.1161

³⁸ Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rîfât*, “es-Sıfa” md., s.138

³⁹ el-İsfahânî, *a.g.e.*, “v-s-f” md., s.1161

⁴⁰ Cürcânî, *a.g.e.*, “es-Sıfa” md., s.138

⁴¹ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “v-s-f” md., IX/356

⁴² el-Askerî, *el-Furûq fi’l-Luğa*, s.15, 227; Bu sebeple isim daha geniş bir varlık-nesne alemine karşılık gelir. (el-Askerî, *a.g.e.*, s.14)

⁴³ el-Askerî, *a.g.e.*, s.17

⁴⁴ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s.280-281

⁴⁵ el-En’âm 6/100, 139; Yusuf 12/18, 77; el-Enbiyâ’ 21/18, 22, 112; el-Mu’minûn 23/91, 96; es-Saffât 37/159, 180; ez-Zuhrûf 43/82

Kur'ân'da Allah'a *sıfat* yerine *isim* nispet edilse de, Kelâm eserlerinde bu konu özelinde genellikle *sıfat* kavramı tercih edilmiştir. İslam düşüncesinde ise Allah'ın isimlerinin (esmâu'l-hüsna) ayrı bir konu olarak incelemeye tabi tutulduğu görülür. Allah'a yönelik kullanılan isim ve sıfatlar pek çoktur. Bu nedenle *tenzîhî*, *haberî*, *subûtî*, *filî* ve *zatî* sıfatlar şeklinde sınıflandırılmışlardır.⁴⁶

Mâturîdî düşüncede de *sıfat* niteleyeni, *vasıf* ise niteleneni belirtmek için kullanılmıştır. Nitekim âlim olma vasfı, kişinin taşıdığı ilim sıfatı gereğidir.⁴⁷ O halde ilim, Allah'ın bir sıfatı olup, ilim sıfatı gereği âlim olmak da Allah'ın bir vasfı olmaktadır.⁴⁸ İ'tikâd ve ma'rifet ise Allah'ın sıfatlarından değildir, bu sebeple O, ârif veya mu'tekid olarak vasıflanamaz.⁴⁹ “İlim, kişiden bilgisizlik, şüphe, zan, yanılmayı kaldıran bir sıfattır” veya “ilim, bulunduğu kimsede mezkûrun tecellisini sağlayan sıfattır” şeklindeki tanımlarda⁵⁰ da ilim bir sıfat olarak nitelendirilmiştir.

Siğa (الصيغة): Sözlükte “kalıba dökmek, olduğu üzere aynen şekillendirmek” anlamındaki s-v-ğ kökünden *siğa*, “kalıp, şekil, yaradılış, biçim” gibi anlamlara gelmektedir.⁵¹ Arapçada kök kelimelerin asıl ve varsa ziyade harflerinin hareke ve sükûnlarının ölçüsüne de *siğa* (binâ, vezin) denilmektedir.⁵²

⁴⁶ Geniş bilgi için bkz. Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s.280-281

⁴⁷ *Tabsira*, I/18

⁴⁸ Buna göre daha önce aktarılmış olan Mu'tezile'nin Allah'ın âlim olması konusundaki görüşü de (*Bahru'l-Kelâm*, s.63-64), Allah'ın zatıyla kâim bir şekilde âlim olarak vasıflandırılması, ancak ilim sıfatı atfedilmemesi şeklindedir.

⁴⁹ *Tabsira*, I/11-13

⁵⁰ *Tabsira*, I/19

⁵¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “s-v-ğ” md., VIII/442-443

⁵² Kılıç, Hulusi, “Sarf”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 2009, XXXVI/136-137

Kur'ân-ı Kerîm'de *siġa* kelimesi geçmemektedir.

Ebû'l-Muîn en-Neseîî'nin, kritiġini yaptıġı bilgi tanımlarından bir kısmında ilim, *siġa* olarak ele alınmıştır. Bu tanımlar, Eş'arî âlimlere ait, “muktedir olan kimsenin sağlam ve doğru iş yapmasını sağlayan *siġa*”⁵³, “kendisinde bulunduğu kimseyi âlim yapan *siġa*”⁵⁴ gibi tanımlardır. Bilginin bir sıfat olarak nitelenmesinde olduġu gibi, *siġa* olarak nitelemesi de herhangi bir şekilde Mâturîdîlerce tenkit edilmemiştir. Buna göre *ilm*, yapı olarak a-l-m kökünden söz konusu harekeleme ölçüsüyle türemiş bir kelime kalıbından ibarettir.

Siġanın yalnızca ilim ibaresine yönelik bir kullanımı söz konusu iken, *sıfat* hem ilim ibaresine hem de ilim sahibi olan kişinin bir niteliğine işaret etmektedir.

3.2. Bilginin Kendisine İlişkin Kavramlar

Bilginin tanımını yapmak ve mahiyetini açıklamak için literatürde kullanılan kelimeler çok fazladır.⁵⁵ Burada ise, Mâturîdî âlimlerin bilgi teorisi kapsamında ele aldıkları incelenecektir. Mâturîdîlerin bilgi tanımı incelemelerinde ele alınan ve bilgi mefhumunu veya bilmek fiilini bir şekilde karşılayan temel kavramlar *ilm* ve *ma'rifettir*. Tanım tartışmalarında öne çıkan ve bir kabulü-inancı ifade eden *i'tikâd*; *Bilginin İmkânı* kapsamında isabetli, yani gerçekliğe uygun olan bilgiyi karşılayan *hikmet*; daha çok duyular yoluyla bilmeyi ifade eden *idrâk*; idrâkin kuşatıcılığını ifade eden *ihâta*; bir çaba sonucu bilmeyi karşılayan *dirâyet*; açıklığa kavuşmayı ifade eden *tebeyyün* ve *tecellî* ve bilgide kesinliği gösteren *yakîn* de diğer önemli kavramlardır.

⁵³ *Tabsira*, I/14

⁵⁴ *Tabsira*, I/15

⁵⁵ Râzî, *ilm* kelimesinin tanımında kullanılabilecek, onunla eş anlamlı otuz kelimedenden söz etmektedir. (er-Râzî, Fahreddîn, *Mefâtihu'l-Ġayb*, Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420, II/187-191)

İlim (العلم): Sözlükte a-l-m kökünden *ilim*, *cehlin* zıddı olup, “bilmek” anlamına gelir.⁵⁶ *İlim* hakkında ittifak edilmiş bir bilgi tanımı bulunmadığı gibi yapılmış tanımlar da çok çeşitlilik arz etmektedir: “Bir şeyi hakîkatiyle idrâk etmek”⁵⁷, “vakıya uygun olan kesin i’tikâd”, “bir şeyi olduğu gibi idrâk etmek”, “ma’lûmdan gizliliğin yok olması”, “bir şeyin manasına nefsin ulaşması”, “külliyyat ve cüz’iyatın bilinip anlaşılmasını sağlayan sıfat”⁵⁸, “bir şeye, olduğu gibi tam bir güvenle i’tikâd”⁵⁹, “bulunduğu kimsede mezkûrun tecellisini sağlayan sıfat”⁶⁰, “herhangi bir anlamın nefiste var olması”⁶¹, “ma’lûmu olduğu hal üzere ma’rifet”⁶² gibi tanımlar bunlardan bazılarıdır. *İlmin* tanımlanmasının güç olduğu gerekçesiyle tanımlanamaz olduğu⁶³ veya tanımlanma ihtiyacının bulunmadığı⁶⁴, yahut hem Allah hem de yarattıklarının *ilm*ini kapsar biçimde bir bilgi tanımının yapılmasının mümkün olmadığına⁶⁵ yönelik tespitler de kaydadeğerdir. *İlim* kavramının, *ma’rifetle* eş anlamlı olduğu söylendiği gibi⁶⁶,

⁵⁶ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “a-l-m” md., XII/417; Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, “el-‘İlm” md., s.156

⁵⁷ el-İsfehânî, *Müfredât*, “a-l-m” md., s.719

⁵⁸ Cürcânî, *a.g.e.*, “el-İlm” md., s.156

⁵⁹ el-Askerî, *el-Furûq fi’l-Luğa*, s.97

⁶⁰ *Tabsira*, I/11

⁶¹ el-Âmidî, *el-Mübîn*, s.116

⁶² Bâkılânî, *et-Temhîd*, s.6

⁶³ er-Râzî, *el-Muhassal*, s.92

⁶⁴ Cürcânî, *a.g.e.*, “el-İlm” md., s.156

⁶⁵ İbn Hazm, *el-Fasl, Dinler ve Mezhepler Tarihi*, (çev. Halil İbrahim Bulut), T.C. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2017, III/940

⁶⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, III/939; Kâdî Abdulcebâr’ın da bu iki kavram arasında ayırım yapmadığına dair bkz. Aslan, *Kâdî Abdulcebâr’a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, s. 135

aralarında fark bulunduğu, *ma'rifetin* daha dar ve hususi bir anlamı olduğu da belirtilmiştir.⁶⁷

Kur'ân-ı Kerîm'de *ilim* ve aynı kökten ifadeler pek çok ayette “bilgi”⁶⁸ “bilmek”⁶⁹, “öğretmek”⁷⁰ “bilinen”⁷¹ gibi sözlük anlamı etrafında geçmekte olup, ayrıca bu kökten *alîm*⁷² ve *allâm*⁷³ da Allah'ın isimleri olarak geçer. Nitekim *ilim*, kelâmda Allah'ın subûtî sıfatlarından birisi olarak da kabul edilmektedir. Allah'ın ilmi, görünür veya görünmez, ayrıntılı veya bütün, *imkân* dâhilinde olan herşeyi ihâta eder.⁷⁴

İslam vahyi öncesi dönemde *ilmin*, şiiri ve şairlerin sahip olduğu ma'lûmatı ifade ettiği belirtilmiştir. O dönemde bu şekilde bilinse de, *ilim* denilen olgunun, dereceleri olan, edinilebilen, fitraten bilinen ve sınırları belli olan, kişiyi farklı kılan bir şey olduğu da İslam öncesi dâhil her dönemde göze çarpan bir olgudur.⁷⁵ İslam sonrasında ise *ilim*, güvenilir bilgi kapsamında daha çok Kur'ân'ı, yani vahyi ifade eder

⁶⁷ el-İsfehânî, *Müfredât*, “a-r-f” md., s.692; el-Askerî, *el-Furûq fi'l-Luğa*, s.96; et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.21; Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, s.14

⁶⁸ el-Bakara 2/32, 145, 247; Âl-i İmrân 3/7, 19, 66; el-Mâide 5/109; el-En'âm 6/80; el-A'râf 7/187

⁶⁹ el-Bakara 2/13; Âl-i İmrân 3/29; el-Mâide 5/116; el-En'âm 6/81; el-A'râf 7/188

⁷⁰ el-Bakara 2/31,32, 102; en-Nisâ' 4/113; Yûsuf 12/6, 37; en-Nahl 16/103; el-Kehf 18/66

⁷¹ el-Bakara 2/197; el-Hicr 15/4; el-Hacc 22/28; eş-Şuarâ' 26/38; es-Saffât 37/41

⁷² el-Bakara 2/29; Âl-i İmrân 3/34; en-Nisâ' 4/11; el-Mâide 5/7; el-En'âm 6/13

⁷³ el-Mâide 5/109; et-Tevbe 9/78, 94; el-En'âm 6/73; er-Râ'd 13/9; el-Mu'minûn 23/92; es-Secde 32/6; Sebe' 34/48

⁷⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “a-l-m” md., XII/416-417; Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s.150

⁷⁵ Rosenthal, *a.g.e.*, s.26-28

olmuştur. Daha sonraki dönemlerde hadislerin de bu kapsama dâhil edilmesiyle birlikte, *ilim* kavramının sınırları daha da genişlemiştir. Nitekim İslam düşüncesinde karşılaşmış olduğu anlam genişliği nedeniyle “ilim İslam’dır” dahi denilmiştir.⁷⁶

Çeşitli tasnifleri yapılan ilim, genel olarak *zarûrî* ve *nazarî* şeklinde ikiye ayrılmıştır. Zarurî ilim “fazla düşünmeden ve delile başvurmadan zorunlu olarak meydana gelen bilgi” iken, nazarî ilim “araştırma ve mukayesede bulunma suretiyle yapılan istidlâl sonunda hâsıl olan bilgi” şeklinde tanımlanır.⁷⁷ İlim, *mücmel* (icmali) olabildiği gibi *mufasssal* (tafsili) da olabilir.⁷⁸ İlim, ayrıca *şehadet ilmi* ve *amel ilmi* olarak da tasnif edilmiştir. Şehadet ilmi, naslarla hükmün câiz olduğu alana dair bilgi olup, amelî ilim ictihâd yapmanın câiz olduğu haber-i vâhid, kıyas ve benzeri alanlara ilişkin bilgidir.⁷⁹

Mâtürîdî düşüncede bilgi teorisi kapsamında *ilim* kavramı, “bilgi, bilmek” anlamında kullanılan diğer kavramlarla karşılaştırıldığında, kullanım yoğunluğu da dâhil her açıdan öncelikli bir konumda yer almaktadır.

Mâtürîdîlere göre ilim, hem Allah hem de insanlar için söz konusudur, bu bakımdan Mu'tezile'nin Allah'a hakkında ilim sıfatı kabul etmemesini tenkit etmişlerdir. Dolayısıyla geçerli bir ilim tanımının hem Allah'ın hem de insanın ilmini kapsayıcı olması yönündeki düşünceleri⁸⁰ daha önce belirtmiş olduğumuz hususlardır. Bu nedenle ilim hakkında *ma'rifet*, *idrak*, *tebeyyün* gibi kelimelerle yapılan tanımlar, Allah'ın *ârif*, *müdürik*, *mütebeyyün* olarak anılmadığı gerekçesiyle Mâtürîdîlerce

⁷⁶ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s.21-22, 40

⁷⁷ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s.150

⁷⁸ el-Askerî, *el-Furûq fi'l-Luğa*, s.96; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, icmalî bilgiyi *mutlak müphem*, tafsilî bilgiyi de *mümtâz* olarak ifade etmektedir. (*Tabsira*, I/16-17)

⁷⁹ *Te'vilât*, XV/116

⁸⁰ *Usûlu'd-Dîn*, s.22; *Bahru'l-Kelâm*, s.63-64

geçersiz kabul edilmiştir.⁸¹ Ancak Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Eş'arî'ye ait olan “ilim, âlim olmayı sağlayan sıfattır” gibi ilim kökünden bir kelimeyle yapılmış olan tanımı, *ilmin* mutlak müphem, yani yüzeysel olarak herkes tarafından anlaşılabilen bir ifade olduğunu belirterek uygun görmüştür.⁸² Sâbûnî de bu tanımı sahîh olarak kabul etmekle birlikte, tanımlanan şeyi benzerlerinden ayırmayı sağlamadığını da ayrıca belirtmiştir.⁸³ Mâturîdîlerce benimsenen “hayat sahibi olan kimseden cehl, şek, zan, sehvi kaldıran siğa (veya sıfat)” ve Mâturîdî'nin “bulunduğu kimsede mezkûrun tecellisini sağlayan sıfat” şeklindeki bilgi tanımları ise her bakımdan geçerli tanımlardır.⁸⁴ Mâturîdî, bilgiyi ayrıca “bir şeyin tecellisi ve nefiste zuhur etmesi” şeklinde de açıklar.⁸⁵

Mâturîdîlere göre, eşyânın hakîkatine dair ilim, ancak duyu, haber ve akıl yürütme yoluyla elde edilebilir.⁸⁶ İlimin temel vasıtası ise duyulardır, çünkü duyular yoluyla bilgi edinmemek söz konusu değildir.⁸⁷ Duyuların alanına girmeyen şeylere dair ilmin elde edilmesi ise haber yoluyla olur.⁸⁸ Duyu ve haber yoluyla ulaşılabilecek ilmin

⁸¹ *Tabsira*, I/13-15; *Kifâye*, s.47

⁸² *Tabsira*, I/13-18; Aslında bu tür tanımları teselsül kapsamında değerlendirmek mümkün görünmektedir. Nitekim teselsül, bir hükmün dayanağında, zaten o hükümde yer alan hususların yer alması, başkaca bir bilginin bulunmamasıdır. Mesela taklîd üzere inanan bir kimsenin inancının delili olarak hocasının dinini göstermesi teselsüldür. Dolayısıyla teselsül geçersiz bir delillendirmez. (*Tabsira*, I/36)

⁸³ *Kifâye*, s.47

⁸⁴ *Tabsira*, I/19; *Kifâye*, s.47

⁸⁵ *Te'vilât*, XV/174

⁸⁶ *Tevhîd*, s.11-12; *Tabsira*, I/24, 34; *Temhîd*, s.16; *Akâid*, s.13; *Bidâye*, s.17; *Umde*, s.2; Pezdevî, *ilim* vasıtalarından *ma'rifet* vasıtaları şeklinde söz eder. (*Usûlu'd-Dîn*, s.18)

⁸⁷ *Tevhîd*, s.12; *Usûlu'd-Dîn*, s.19; *Tabsira*, I/22; *Temhîd*, s.16

⁸⁸ *Tevhîd*, s.13; *Usûlu'd-Dîn*, s.19

doğruluğunun anlaşılması, gerekli şartları sağlayıp sağlamadığının tespiti için de zorunlu olarak akıl yürütme gereklidir.⁸⁹ Akıl yürütme faaliyeti, ilmin elde edilmesi noktasında kendisinden vazgeçilmesi mümkün olmayan bir yöntemdir.⁹⁰ Delilden yoksun olan ilhâm türünden yöntemler ise ilim vasıtası değildir.⁹¹ Mâturîdîler tarafından ilim türleri genel olarak Allah'ın *kadîm ilmi* ve yarattıklarının *hâdis ilmi* şeklinde ikiye ayrılır. Hâdis ilim ise doğrudan gerçekleşen *zarûrî* ve bir çabayla elde edilen *iktisâbî* olmak üzere ikiye ayrılmıştır.⁹²

Çalışmamızın temelinde yer alan bu kavram, esasen diğer tüm kavram ve onlara ilişkin açıklamaların da merkezinde yer almakta olup, bilgiye dair diğer her bir konunun *ilim* kavramının alt başlığı niteliğinde olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Ma'rifet (المعرفة): Sözlükte a-r-f kökünden *ma'rifet*, *inkârın* zıddı olup, “bilmek, tanımak”, “ilim” anlamlarına gelmektedir.⁹³ “Bir şeyi olduğu gibi idrak etmek”⁹⁴, “bir şeyin izini tefekkür ederek ve derin düşünerek onu algılamak”⁹⁵ gibi çeşitli şekilde tarif edilmiştir. *Ma'rifet* ve *ilim* kavramları arasındaki ilişkiye bir önceki *ilim* kısaca değinilmişti. Bu iki kavrama ilişkin olarak: *İlmin* karşınının *cehil*⁹⁶, *ma'rifetin* karşınının ise *inkâr* olması⁹⁷; *ilmin* yalnızca “bilme” anlamında genel bir ifade olduğu, ancak

⁸⁹ *Tevhîd*, s.15-17; *Usûlu'd-Dîn*, s.18; *Tabsira*, I/28-29; *Bidâye*, s.18

⁹⁰ *Tevhîd*, s.207-209; *Usûlu'd-Dîn*, s.19; *Tabsira*, I/28; *Bidâye*, s.17

⁹¹ *Usûlu'd-Dîn*, s.20; *Umde*, s.4

⁹² *Usûlu'd-Dîn*, s.23; *Tabsira*, I/9; *Bidâye*, s.16

⁹³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “a-r-f” md., IX/236; el-İsfehânî, *Müfredât*, “a-r-f” md., s.692

⁹⁴ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, “el-Ma'rife” md., s.216

⁹⁵ el-İsfehânî, *a.g.e.*, “a-r-f” md., s.692

⁹⁶ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “a-l-m” md., XII/417

⁹⁷ el-İsfehânî, *a.g.e.*, “a-r-f” md., s.692

ma'rifetin “başkalarından ayırt etme” anlamında daha spesifik bir ifade olduğu⁹⁸; Allah’a, *ilim* kökünden “bilen” anlamında *âlim* denilebildiği, ancak *ma'rifet* ile aynı kökten “ayırt eden, tanıyan” anlamında *arif* denilemeyeceği⁹⁹ gibi çeşitli gerekçelerle iki kavram arasında fark bulunduğundan söz edilmiştir. Bilmenin *ilim* ve *ma'rifet* şeklinde burada görüldüğü gibi iki türlü ele alınması yalnız Arapçaya mahsus bir durum olmayıp, başka dillerde de örneklerinin bulunduğu aktarılmıştır.¹⁰⁰

Kur’ân-ı Kerîm’de bu kökten ifadeler sözlük anlamı etrafında geçmekte olup¹⁰¹, ayrıca “uygun, meşru” bir şekilde veya “iyi bir surette” yapmak¹⁰² gibi anlamlarda da geçmektedir.

Tasavvuf terminolojisinde *ma'rifet*, ilâhî sırlar ve hakîkatlere, nefsin niteliklerine, varlıkların durumuna ve ğaybî hususlara ilişkin bilgilere karşılık kullanılan bir kavramdır. Akıl ve nakil yoluyla elde edilen bilgiden daha değerli ve daha güvenilir olan bu tür bir bilgiyle Allah’ı tanımaya *ma'rifetullah* denilmiş, bu yolla Allah’ı bilen ve tanıyanlar ise *ehl-i ma'rifet*, *ârif*, *ârif billâh*, *ehl-i irfân* gibi adlarla anılmışlardır.¹⁰³

⁹⁸ el-Askerî, *el-Furûq fi'l-Luġa*, s.97

⁹⁹ el-Askerî, *a.g.e.*, s.96; Ayrıca bkz. Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, s.135-136; Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, s.43, 52

¹⁰⁰ Uslu, Ferit, “Bilgi ve İnanç Kavramlarının Analizi”, *Epistemoloji: Temel Metinler*, (ed. Hasan Yücel Başdemir), Hitit Kitap yay., s.17

¹⁰¹ el-Bakara 2/89, 146, 273; el-Mâide 5/83; el-En’âm 6/20; el-A’râf 7/46, 48; Yûsuf 12/58, 62; en-Nahl 16, 83; et-Tahrîm 66/3; Yûnus 10/45; el-Hucûrât 49/13

¹⁰² el-Bakara 2/178, 180, 228-229, 231-236, 240-241; Âl-i İmrân 3/104, 110, 114; en-Nisâ’ 4/5, 6, 8, 19, 25, 114; el-A’râf 7/157, 199; et-Tevbe 9/67, 71, 112; el-Hacc 22/41

¹⁰³ Uludağ, Süleyman, “iman”, *DİA*, TDV yay., Ankara, 2003, XXVIII/54-56

İmanın gerçekleşmesi ancak bir önbilgiyle mümkün olduğundan, erken dönem kelâm tartışmalarında iman ve bilgi birbiriyle ilişkili olarak ele alınmıştır.¹⁰⁴ Bu düşünceden hareketle ilk dönemlerde imanın ma'rifet olduğu bazılarınca savunulmuş olsa da daha sonraları Mu'tezilî ve Mâturîdî kelâmcılar tarafından bu anlayış tenkit edilmiştir. Çünkü iman ma'rifet olursa, her arif mümin ve dolayısıyla her cahil de kâfir olacaktır. Üstelik iman meselesinde ğaybî unsurlar da yer alır, bu sebeple iman edilecek hususların tam olarak ma'rifeti söz konusu değildir.¹⁰⁵

Mâturîdî de, *ma'rifete*, *cehaletin* ve *nükretin* zıddı olarak “bilmek ve tanımak” anlamını verir.¹⁰⁶ Ebû'l-Muîn en-Neseî'nin “küllîler vasıtasıyla cüz'ilerin *ma'rifeti*” şeklindeki tanım tarifi¹⁰⁷, *ma'rifetin*, bir şeyin tanımının yapılması suretiyle başka şeylerden ayrılarak tanınması anlamında kullanıldığını göstermektedir. Çünkü bir tanımın geçerli olup olmadığı, söz konusu tanım ile o şeyin ma'rifetinin mümkün olup olmadığıyla alakalıdır.¹⁰⁸ Bu kapsamda bazı Eş'arîler tarafından benimsenen “ilim, ma'lûmu olduğu gibi ma'rifet etmektir” şeklindeki tanım¹⁰⁹ Allah'a ârif denilmesini gerektirdiğinden geçersiz bir tanımdır.¹¹⁰ Ayrıca “olduğu hal üzere ma'rifet” ibaresi yalnızca varlık sahnesinde olana ilişkindir, yani yaratma öncesine (ma'dûm) tekabül etmemekte, bu yönüyle de Allah'ın bilgisini karşılamamaktadır.¹¹¹

¹⁰⁴ Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, s.122

¹⁰⁵ Uludağ, “iman”, *DİA*, XXVIII/54-56

¹⁰⁶ *Tevhîd*, s.611

¹⁰⁷ *Tabsira*, I/10, 15; benzer bir ifade için bkz. et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.20-21

¹⁰⁸ *Tabsira*, I/10

¹⁰⁹ *Usûlu'd-Dîn*, s.22

¹¹⁰ *Tabsira*, I/13; *Kifâye*, s.47

¹¹¹ *Bahru'l-Kelâm*, s.61-63

Mâturîdî âlimlere göre insanlar, yaratıcıları ve dinlerine ilişkin doğru olan görüşün ne olduğu hakkında ma'rifet sahibi olmalılardır.¹¹² Fakat delilden yoksun bir takım yöntemlerle ma'rifet sahibi olunamaz.¹¹³ Ma'rifet, ancak duyu, haber ve akıl yürütmeyle gerçekleşir.¹¹⁴ Kâinattaki hikmetlerin ma'rifeti için ise bilhassa akıl yürütme gereklidir.¹¹⁵

Ma'rifetin ilimden daha özel bir kullanımı olduğundan, her ma'rifet ilimdir. Dolayısıyla *ma'rifet*, *ilim* ile aynı anlamda kullanılabilir bir kavramdır. Ancak bir şeyi bilmekle o şeyi tanımak arasındaki farklılığa da literatürde işaret edilmiş olması, *ma'rifetin* her zaman *ilim* anlamına geldiğini, ancak *ilmin* her zaman *ma'rifet* anlamına gelemeyeceğini göstermektedir. Kısacası ilmin bir kısmı ma'rifettir. Bu bakımdan Allah'ın mutlak anlamda bilmesini, insanlara özgü “diğerlerinden ayırt etmek suretiyle tanımak” anlamına gelen “Allah'ın ma'rifet etmesi” şeklinde ifade etmek, Allah'ın ilmini karşılamaz. Nitekim sınırsız olan bir şeyin sınırlı anlam içeriği olan bir kelimeyle ifade edilmesi mümkün değildir.

İ'tikâd (الإعتقاد): Sözlükte “sicim veya ipteki düğüm, sözleşme yapmak, satın almak” gibi anlamlara gelen ve *hallin* (çözme) zıddı olan a-k-d¹¹⁶ kökünden *i'tikâd*, terim olarak “düğüm atmışçasına bağlanmak, tasdik ve kabul etmek, bir şeye gönülden inanmak, onu benimsemek” manasındadır. *İman* ile eş anlamlı olarak kullanıldığı da

¹¹² *Tevhîd*, s.4; *Bidâye*, s.18

¹¹³ *Tevhîd*, s.11; *Tabsira*, I/34, 35

¹¹⁴ *Tevhîd*, s.14-16, 20; *Usûlu'd-Dîn*, s.18; *Tabsira*, I/24, 34; *Bidâye*, s.17

¹¹⁵ *Tevhîd*, s.17, 21, 207, 208; *Usûlu'd-Dîn*, s.20; *Tabsira*, I/30

¹¹⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “a-k-d” md., III/296; el-Askerî, *el-Furûq fi'l-Luğa*, s.116; Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, “el-Akd” md., s.155

belirtilmiştir.¹¹⁷ Ancak i'tikâdın imandan çok inanç ile örtüştüğü ifade edilir. Çünkü inançta fikri bir inanma, imanda ise dinî bir inanma anlamı bulunmaktadır.¹¹⁸ Kök anlamdan hareketle, bir şeyi gerçek anlamda bilen sapasağlam düğüm atana benzetilmesi gibi, *i'tikâdın ilim* olduğundan da bunun gibi mecazen söz edilebilir. Ancak aralarında fark bulunmaktadır.¹¹⁹ Mu'tezile kelâmcıları, bir şeye dair i'tikâdın yalın haliyle cehl; aynı şeye olduğu hal üzere sükûnu'n-nefs haliyle birlikte bulunmasını ilim; sükûnu'n-nefs hali olmaksızın yalnızca olduğu hal üzere bulunmasını ise taklîd olarak kabul etmişlerdir. Buna göre Mu'tezile nezdinde i'tikâd cins; cehl, taklîd ve ilim ise bu cinsin türleri olmaktadır.¹²⁰ O halde *i'tikâd*, inanca dair fiilin yönünü gösteren bir cins isimdir.¹²¹ Kâdî Abdülcebâr da, i'tikâdı bilginin bir niteliği olarak görmekte, genel anlamda bilgiyi i'tikâd kapsamına dâhil etmektedir. O halde her bilgi i'tikâddır, fakat her i'tikâd bilgi değildir.¹²² İ'tikâdın bilgi mefhumuna yönelik kullanılması Ehl-i sünnet âlimleri tarafından eleştirildiği gibi,¹²³ bazı Mu'tezilî âlimler tarafından da eleştirildiği aktarılmıştır.¹²⁴

Kur'ân-ı Kerîm'de bu kökten ifadeler sözlük anlamı etrafında geçmektedir.¹²⁵

¹¹⁷ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s.170

¹¹⁸ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s.57

¹¹⁹ el-Askerî, *el-Furûq fi'l-Luğa*, s.116

¹²⁰ Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İSAM yay., İstanbul, 2011, s. 97

¹²¹ el-Askerî, *a.g.e.*, s.116

¹²² Aslan, *Kâdî Abdülcebâr'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, s.153-154

¹²³ Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s.29-30

¹²⁴ *Tabsira*, I/9

¹²⁵ el-Bakara 2/235, 237; en-Nisâ' 4/33; el-Mâide 5/1, 89; Tâhâ 20/27; el-Felâk 113/4

Mâturîdîler de bilgi teorisi kapsamında *i'tikâd* kavramını “inanç” gibi anlamlara gelecek biçimde kullanmış görünmektedirler. Bu bağlamda onlar, insanların *i'tikâd* ettiği dinler arasında zıtlığın bulunduğunu, dolayısıyla bu hususta doğru ve yanlış ayırt etmelerinin gerekliliğini belirtmişlerdir. Çünkü yanlış olan bir şeye *i'tikâd* etmek mümkündür ve bu duruma düşmemek için delile dayanmak gerekir.¹²⁶ Bu hususlarda doğru bir şekilde akıl yürütülürse, bu durum kişiyi yanlış bir *i'tikâda* düşmekten uzaklaştıracaktır.¹²⁷ Ayrıca Mâturîdîler, Sofistlerin, hakîkatin kişilerin *i'tikâdına* göre değiştiği yönündeki iddialarını, *i'tikâdın* aksi yönde bir başka *i'tikâda* bağlı olarak değişmesinin söz konusu olamayacağını belirterek reddetmişlerdir.¹²⁸

Bilgi tanımında yaratıcının ve beşerin bilgisini kapsayacak bir tanım arayışı içinde olan Mâturîdîler, Mu'tezile'nin “bir şeye olduğu hal üzere *i'tikâd*” gibi bilgi tanımlarını da bu yönden eleştiriye tabi tutmuşlardır.¹²⁹ Çünkü insanların *i'tikâd* ettikleri kimi hususlarda hiçbir bilgileri olmayabilir.¹³⁰ Üstelik bu tanım doğrultusunda *mu'tekid*in “bilen” kişiyi ifade etmesi gerekir, fakat Allah'a *mu'tekid* denilememektedir.¹³¹ “Nefsin sükûnuyla bir şeye olduğu hal üzere *i'tikâd*” şeklindeki bilgi tanımına ilişkin değerlendirmeler daha önce *sükûnu'n-nefs* kavramında ele alındığından tekrar etmiyoruz.

Mâturîdîler, *i'tikâdın* bilgi tanımında kullanılmasını her ne suretle olursa olsun bu kavramın bilgiyle özdeşleştirilmesi olarak yorumlamış ve buna dayanarak karşı çıkmış görünmektedirler.

¹²⁶ *Tevhîd*, s.11; *Tabsira*, I/34, 36-37

¹²⁷ *Tabsira*, I/31-32

¹²⁸ *Tevhîd*, s.234-235; *Tabsira*, I/23

¹²⁹ *Usûlu'd-Dîn*, s.22

¹³⁰ *Tabsira*, I/9

¹³¹ *Tabsira*, I/12

Hikmet (الحكمة): Sözlükte h-k-m kökünden *hikmet* “bilmek, yargıda bulunmak” anlamına gelir.¹³² “İlim ve akılla isabet etmek”¹³³, “helal ve haramı öğrenmek”, “amel ile birlikte bilgi”, “insanın gücüne göre hak olan şeyi ortaya koyması”, “faydasız ve gereksiz fazla sözden korunmuş makul söz”¹³⁴ gibi çeşitli şekillerde tarif edilmiştir. Buna göre *hikmet*, insanın gücü ölçüsünde eşyânın mahiyet ve hakikatlerini bilmesi, her şeyi yerli yerince yapma, sözü yerinde söyleme, bilgelik, yüce Allah’ın hükümlerinde gözetmiş olduğu yüksek amaçlardır.¹³⁵ Fıkıh terimi olarak “hükümün konuluş amacı veya bu hükümle sağlanmak istenen maslahat”¹³⁶, tasavvuf terimi olarak ise “ilâhî sırların ve gerçeklerin bilgisi, varlıkların var oluş amaçlarının kavranması, sebeplerle bunların sonuçları arasındaki ilişkilerde ilâhî iradenin rolünün keşfedilmesi”¹³⁷ anlamındadır. Felsefenin de “hikmet sevgisi”¹³⁸ şeklinde adlandırıldığı görülür. Buna göre *hikmetin*, bilgiyle yakın ilişkisi açık olup¹³⁹, anlam yönüyle daha özel bir bilgiyi karşıladığını görmekteyiz.

¹³² İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, “h-k-m” md., XII/140

¹³³ el-İsfehânî, *Müfredât*, “h-k-m” md., s.299-302

¹³⁴ Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, “el-Hikme” md., s.89

¹³⁵ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s.129

¹³⁶ Koca, Ferhat, “Hikmet”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1998, XVII/514-518

¹³⁷ Kara, Mustafa, “Hikmet”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1998, XVII/518-519

¹³⁸ et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.13; eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, *Dinler ve Mezhepler Tarihi*, (çev. Muharrem Tan), Kabalcı yay., İstanbul, 2014, s.273

¹³⁹ Eş'arî, hikmetin ancak âlim bir zatın eseri olabileceğini ve bu zatın ilmine delalet edeceğini belirtir. (el-Eş'arî, Ebû'l-Hasen, *el-Lüma' fi'r-Red alâ ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, *Eş'arî Kelâmı*, (çev. Kılıç Aslan Mavil ve Hikmet Yağlı Mavil), İz yay., İstanbul, 2017, s.47, 49-52

Kur’ân-ı Kerîm’de *hikmetin*, “öğüt”¹⁴⁰, “anlayış ve ilim”¹⁴¹, “nübüvvet”¹⁴², “Kur’an’ın tefsiri”¹⁴³, “Kur’an”¹⁴⁴ gibi çeşitli anlamlarda kullanıldığı aktarılmıştır.¹⁴⁵ Ayrıca aynı kökten, “hikmet sahibi” anlamına gelen *el-Hâkim* de Allah’ın adı olarak geçer.¹⁴⁶

Tasavvufta hikmet, eşyâya hakkında sâbit ilkelerin veya bu ilkelerin dayandığı sâbit düzenin bilgisi olup, hikmet ehli olan kişi de bu unsurları bilen kişidir. Hikmet ehli kişiler peygamberler, veliler ve ayrıca nebilerin vârisi âlimlerdir. Sufiler hikmetin ancak ledünnî ilimle kavranabileceğini kabul ederler.¹⁴⁷

Fârâbî’ye göre hikmet, ilk felsefedir.¹⁴⁸ Hikmet bilgisi insana gerçek mutluluğun ne olduğunu, amelî hikmet de bu mutluluğu elde etmenin yollarını bildirir. Nitekim nihaî mutluluğa ancak hikmet ve fazilet yoluyla ulaşılır.¹⁴⁹ İbn Sînâ’ya göre de hikmet, kavramları tasavvur, doğruları tasdik etmek suretiyle nefsin kemale ermesidir.¹⁵⁰ Eş’arîler ise, *hikmeti* “fiilin, fâilinin amacına uygun olarak gerçekleşmesi” olarak tarif

¹⁴⁰ el-Bakara 2/231; Âl-i İmrân 3/48; en-Nisâ’ 4/113

¹⁴¹ Meryem 19/12

¹⁴² el-Bakara 2/251; en-Nisâ’ 4/54; Sâd 38/20

¹⁴³ el-Bakara 2/269

¹⁴⁴ en-Nahl 16/125

¹⁴⁵ Geniş bilgi için bkz. er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, VII/58

¹⁴⁶ el-Bakara 2/32; Âl-i İmrân 3/18; en-Nisâ 4/11; el-Mâide 5/38

¹⁴⁷ Kutluer, İlhan, “Hikmet”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1998, XVII/503-511

¹⁴⁸ Fârâbî, *Kitâbu’l-Burhân*, s.38

¹⁴⁹ Fârâbî, *Fusûlü’l-Medenî: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, (çev. Hanifi Özcan), Dokuz Eylül Üniversitesi yay., İzmir, 1987, s.48, 74

¹⁵⁰ İbn Sînâ, *Uyûnü’l-Hikme*, (thk. Abdurrahman Bedevî), Dâru’l-Kalem, Beyrut, 1980, s.16

ederler.¹⁵¹ İbn Hazm ise hikmeti daha farklı ele almış, Hz. Peygamberin sünneti olduğunu söylemiştir.¹⁵²

Allah'ın hakîm, fiillerinin de hikmetli olduğu konusunda âlimler aynı görüştedirler.¹⁵³ Hikmet, Allah'ın ilminde görülen *nazarî hikmet* ve fiillerinde görülen *amelî hikmet* olmak üzere ikiye ayrılmıştır.¹⁵⁴

Mâturîdî de, *hikmetin* “isabet etmek” anlamına geldiğini söyler. Ona göre hikmetli olmak herşeyi yerli yerine koymaktır¹⁵⁵ ve güzel olan şeylere yönelik kullanılır.¹⁵⁶ Ebû'l-Muîn en-Nesefî de, *hikmetin* “eşyanın hakikatine dair bilgi”, “kaçınılmaz olarak isabetli hareket” olarak tanımlandığını belirterek, akıl ve bilgiyi kapsayan bir kavram olduğunu aktarmıştır. Ayrıca, kelâmcılara göre *hikmetin* “sözde ve fiilde amaçlanan şey üzerine olmak” şeklinde, Mâturîdîlere göre ise, “fiilin sonucunun

¹⁵¹ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s.98

¹⁵² İbn Hazm, *Usûl-i Dîn: Dinin Kaynaklarına Bir Bakış*, (çev. İbrahim Aydın), İnsan yay., İstanbul, 1991, s.44

¹⁵³ Abduh, Muhammed, *Risâletü't-Tevhîd*, (thk. Muhammed İmara), Dâru'ş-Şurûk, Beyrut, 1994, s.56

¹⁵⁴ *Tabsira*, I/505-506; er-Râzî, Fahreddîn, *el-Metâlibü'l-Âliye min 'İlmi'l-İlâhî*, (thk. Ahmed Hicâzi es-Sefa), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1987, III/279

¹⁵⁵ *Tevhîd*, s.61, 152, 176, 487; Mâturîdî hikmete bu anlamı verdiğini sıklıkla tekrar eder. Ayrıca o, isabet etmek içeriğine uygun bir şekilde Kur'ân, sünnet, hüccet, ilim, fikh, fehm, ihkâm, nasihat, münazara gibi pek çok kavramı da *hikmetin* anlam örgüsüne dahil etmiştir. (Örnek kullanımlar için bkz. *Te'vilât*, I/273; *Te'vilât*, II/78, 189; *Te'vilât*, IV/370; *Te'vilât*, VIII/216-217, 277; *Te'vilât*, XI/227, 345; *Te'vilât*, XIV/370; *Te'vilât*, XV/59, 174)

¹⁵⁶ *Tevhîd*, s.346

övgüye layık olması” şeklinde tanımlandığını da belirtmiştir.¹⁵⁷ Allah’ın hakîm olmasından hareketle, O’nun her fiilinin¹⁵⁸ ve dolayısıyla kâinattaki herşeyin de hikmetli olduğu, yararsız ve isabetsiz olmadıkları anlaşılır.¹⁵⁹ Kötü olan bir takım şeylerin de kâinatta bulunmasının hikmet gereği olduğu, bunların anlaşılması için üzerlerinde akıl yürütülmesi gerektiği belirtilmiştir.¹⁶⁰

Bu açıklamalar ışığında *hikmetin*, bir şeyin varoluş amacının ne olduğuna yönelik bilgiyi ifade ettiğini söyleyebiliriz.

İdrâk (الإدراك): İdrâkin hem algı, hem de algı yoluyla gerçekleşen bilgiye yönelik bir kullanımı söz olduğundan, bilginin kendisine ilişkin bir kavram olduğu gibi aynı zamanda bilgi kaynakları içerisinde de değerlendirilebilecek bir kavram olduğunu görmekteyiz. Nitekim idrâkin müşterek bir lafız olduğu aşağıda geleceği üzere Mâturîdîlerce de dile getirilmiş bir husustur. Biz ise, idrâki daha ziyade bilgiyle olan ilişkisi yönüyle bu bölümde ele almayı uygun bulduk.

Sözlükte d-r-k kökünden *idrâk* "bir şeye ulaşmak, kavuşmak"¹⁶¹ "bir şeyin en son noktasına ulaşmak"¹⁶² anlamına gelir. "Bir şeyi kemaliyle ihâta etmek", "nefs-i nâtıkada sûretin hâsıl olması", "hakkında olumlu veya olumsuz hüküm vermeksizin, sadece bir şeyin hakîkatinin temsil olunması"¹⁶³, "bir şeyin husûsi nitelikleriyle bir bütün halinde kavranması" gibi çeşitli tarifleri yapılan *idrâkin*, algılama ve bilmeye yönelik bir kullanımı olduğu anlaşılmaktadır. *İdrâk* ile *ilim* kavramları arasında ise;

¹⁵⁷ *Tabsira*, I/504-505; *Bidâye*, s.62

¹⁵⁸ *Te’vilât*, XVI/253-254

¹⁵⁹ *Tevhîd*, s.5-6, 17, 36, 157-158; *Te’vilât*, V/368

¹⁶⁰ *Tevhîd*, s.259, 346; *Tabsira*, I/32

¹⁶¹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “d-r-k” md., X/419; el-İsfehânî, *Müfredât*, “d-r-k” md., s.379

¹⁶² el-İsfehânî, *a.g.e.*, “d-r-k” md., s.379-380

¹⁶³ Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rîfât*, “el-İdrâk” md., s.15

idrâkin yalnızca mevcûda ilişkin olduğu, ilmin ise böyle bir sınırının bulunmadığı ve ma'dûmu dahi kapsadığı yönüyle fark olduğu belirtilmiştir.¹⁶⁴ Bu da aşağıda geleceği üzere idrâkin bilgi vasıtaları yoluyla gerçekleşmesi nedeniyledir. Çünkü ma'dûma ilişkin olarak böyle bir bilmeden söz edilememektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de bu kökten ifadeler pek çok ayette sözlük anlamı etrafında kullanılmıştır.¹⁶⁵

İslam Felsefesinde, nesnelere dair kişisel tecrübeyi yahut kavrayışı ifade eden *idrâk*¹⁶⁶, bir şeyin hakîkatinin kişinin zihnine yansımadır.¹⁶⁷ Yalnızca zihinde oluşan ve bir yargı ifade etmeyen *idrâke tasavvur*, bir yargı ifade eden *idrâke* ise *tasdik* denilmiştir.¹⁶⁸ Bu suretle idrâkin, zihnin işleyişine yönelik bir kullanımı olduğu anlaşılmaktadır.

Kelamda *idrâk*, -duyular yoluyla idrâk anlamında- bilgi edinme yollarından biri olarak ele alınır.¹⁶⁹ Duyular vasıtasıyla pasif bir biçimde gerçekleşen idrâk (farkındalık) sonucu akıl devreye girmekte ve istidlâlî bilgi oluşmaktadır.¹⁷⁰ O halde idrâk, duyularla, zorunlu bir şekilde ve istem dışı gerçekleşmektedir. Bu açıdan akıl yürütme faaliyetinden farklı bir bilmeyi karşılamaktadır.¹⁷¹

¹⁶⁴ el-Askerî, *el-Furûq fi'l-Luğa*, s.111

¹⁶⁵ en-Nisâ' 4/78, 100, 145; el-En'âm 6/103; el-A'râf 7/38; Yûnus 10/90; Tâhâ 20/77; eş-Şuarâ' 26/61; en-Neml 27/66; el-Ahzâb 33/63; Yâsîn 36/40; el-Kalem 68/49

¹⁶⁶ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma yay., İstanbul, 1999, s.536

¹⁶⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s.142

¹⁶⁸ Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, "el-İdrâk" md., s.15

¹⁶⁹ el-Askerî, *a.g.e.*, s.111

¹⁷⁰ Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s.27

¹⁷¹ Duyu idrâki ve aklî bilginin farklı mahiyette olduğuna dair geniş bilgi için bkz.

Aslan, *Kâdî Abdulcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, s.166 vd.

Aklın devreye girmesinden önceki durumu ifade eden idrâk, zahirî ve batınî hisler, yani dış ve iç duyular yoluyla ortaya çıkar. Görme, işitme, dokunma, tatma ve koklama zahirî idrâk araçları; ortak duyu (hiss-i müşterek), musavvire (tasavvur), müfekkire (tahayyül), vehim (vehmiyye) ve hafıza ise batınî idrâk araçlarıdır.¹⁷²

Mâturîdî, *idrâki* “mevcûd olanın ihâta edilmesi” ve “bir şeye bütün yönleriyle vâkıf olmak” şeklinde tarif eder. Allah’ın zatı dışında herşeyin tat, koku, renk gibi idrak etmeye konu olan ve böylelikle ihata edilmelerini sağlayan bir takım özellikleri bulunmaktadır.¹⁷³ Buna göre idrâk, duyularla algılanan varlıklar¹⁷⁴ ve sınırlı şeyler için söz konusudur.¹⁷⁵ Mâturîdîler idrâki, bilgi teorisi kapsamında duyu algısıyla bağlantılı bir biçimde kullanmışlar, karışan şeylerin birbirinden ayırt edilerek idrâk edilmesinin duyular vasıtasıyla olduğunu belirtmişlerdir.¹⁷⁶ Duyularda arıza olması halinde ise idrâk oluşmaz.¹⁷⁷ İyiliklerin ve kötülüklerin bilinmesi için haber yoluyla bilgi edinme de duyu idrâkiyle bağlantılıdır, çünkü haber konuşmak ve dinlemek ile gerçekleşir.¹⁷⁸ Ayrıca insan, hayatını sürdürmek için kendisine lazım olan şeyleri idrâk etmeye daima ihtiyaç duyar.¹⁷⁹

Bir diğer husus ise, bir kısım Eş’arîlerin benimsediği “ma’lûmu olduğu hal üzere idrâk etmek” şeklindeki bilgi tanımıdır.¹⁸⁰ Bu tanım, *idrâkin* pek çok anlamı olan

¹⁷² Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s.143

¹⁷³ *Tevhîd*, s.126-127; bkz. *Usûlu’-d-Dîn*, s.92

¹⁷⁴ *Te’vilât*, V/167

¹⁷⁵ *Te’vilât*, VI/52

¹⁷⁶ *Tevhîd*, s.17; *Tabsira*, I/29

¹⁷⁷ *Tabsira*, I/22

¹⁷⁸ *Tevhîd*, s.13

¹⁷⁹ *Tevhîd*, s.208

¹⁸⁰ *Usûlu’-d-Dîn*, s.22

müşterek bir lafız olduđu¹⁸¹ ve Allah'ın *müdârik* (idrâk eden) olarak anılmadığı gerekçesiyle geçersiz kabul edilmiştir.¹⁸² Bunun bir diğeri açıklaması da, ifade etmiş olduğumuz üzere *idrâkin*, duyular yoluyla yalnızca mevcûd olana yönelik bir bilmeyi karşılaması, yani ma'dûmu dışarıda bırakıyor olduğudur. Allah'ın bilgisi ise ma'dûmu da kapsamaktadır. Dolayısıyla Mâturîdîler, *idrâkin*, bilgi tanımında kapsayıcı bir ifade olarak kullanılmayacağı düşünmüşlerdir.

İhâta (الإحاطة): Sözlükte “korumak, gözetmek” anlamına gelen h-v-t kökünden *ihâta*, “etrafını çevirmek, kuşatmak, kapsamak”¹⁸³, “bir şeyi bütün yönleriyle bilmek”¹⁸⁴ “bir şeyi zâhiren ve bâtinen hakîkatiyle idrâk etmek”¹⁸⁵ anlamlarına gelir. Bilmek yönünden *ihâtanın*, bir şeyin varlığına, cinsine, miktarına, keyfiyetine, ne amaçla meydana getirildiğine, ne faydası olduğuna vakıf olmak anlamına geldiği belirtilmiştir. Bu yönüyle *ihâtanın* yalnızca Allah'a mahsus olduğu da aktarılır.¹⁸⁶

Kur'ân-ı Kerîm'de bu kökten ifadeler sözlük anlamı etrafında pek çok ayette geçer.¹⁸⁷

Mâturîdî, *ihâtanın*, güç, üstünlük, ilim ve ma'rifet gibi yönlerden olduğunu belirtir.¹⁸⁸ Bilgi teorisi özelinde ise, olgulara dair kapsamlı bilgiyi ifade etmek için

¹⁸¹ *Tabsira*, I/15

¹⁸² *Kifâye*, s.47

¹⁸³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “h-v-t” md., VII/279

¹⁸⁴ el-İsfehânî, *Müfredât*, “h-y-t” md., s.318

¹⁸⁵ Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, “el-İhâta” md., s.13

¹⁸⁶ el-İsfehânî, *a.g.e.*, “h-y-t” md., s.319; *Bahru'l-Kelâm*, s.61-63

¹⁸⁷ el-Bakara 2/19, 81, 255; Âl-i İmrân 3/120; en-Nisâ' 4/108, 126; el-Enfâl 8/47; Tevbe 9/49; Yûsuf 12/66; el-İsra' 17/60

¹⁸⁸ *Te'vilât*, VIII/308

Mâturîdîlerin ihâta kavramını kullandıkları görülür.¹⁸⁹ İhâta ve idrâk duyularla algılanan varlıklara yönelik gerçekleşmektedir.¹⁹⁰ Bu anlamda aklın, iyilikleri ve kötülükleri ihâta edemediği yerde diğer bilgi vasıtaları devreye girmektedir.¹⁹¹ Ancak bir şeyin, onu ihâta eder biçimde bilgisine, duyularda algı arızası veya yanılğı gibi durumlar sebebiyle ulaşmak mümkün olmayabilir.¹⁹² Haber yoluyla bilgi edinmede de bu durum geçerlidir, çünkü mütevâtir derecesine ulaşmayan haberler, kişiyi o hususu ihâta eder ölçüde aydınlatmayacaktır.¹⁹³

İdrâk ve ihâta kavramları birbiriyle ilişkilidir. Ancak ihâtanın çok daha kapsayıcı bir idrâki karşıladığı belirtildiğinden aralarında fark olduğu anlaşılmaktadır.

Dirâyet (الدراية): Sözlükte “sinsince, hileyle avlanmak” anlamına geldiği bildirilen d-r-y kökünden *dirâyet*, “bilmek”¹⁹⁴, “hile ile bilmek”¹⁹⁵ anlamına gelmektedir. *Dirâyet*, “aklını kullanarak bir şey hakkında bilgi ve fikir sahibi olmak” şeklinde tarif edilmiştir.¹⁹⁶ Buna göre *dirâyet*, “insanın başkasına ait bilgilere göz dikmesi” veya “eşyâyı avlaması” gibidir. *Dirâyet* bir şey hakkında yanılğıyı ortadan kaldırmak için “fehm etmek”, yani anlamak manasına da gelmektedir. “Bilineni her

¹⁸⁹ *Tevhîd*, s.7; *Tabsira*, I/15

¹⁹⁰ Bu bakımdan Mâturîdî, insanların, Allah’ı ihâta veya idrâk etmesinin söz konusu olmadığını söyler. (*Te’vilât*, V/167)

¹⁹¹ *Tevhîd*, s.13

¹⁹² *Tevhîd*, s.19

¹⁹³ *Tevhîd*, s.15

¹⁹⁴ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “d-r-y” md., XIV/254

¹⁹⁵ el-İsfehânî, *Müfredât*, “d-r-y” md., s.381

¹⁹⁶ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s.72

yönü ile kapsayan bir bilgi” olduğu da ayrıca belirtilmiştir.¹⁹⁷ *Dirâyet*, literatürde sadece nakle dayanmayıp, akıl ve dil kurallarından da yararlanarak yorum yapma yönteminin de adı olmuştur.¹⁹⁸

Kur’ân-ı Kerim’de bu kökten ifadeler pek çok ayette “bilmek” anlamı etrafında geçmektedir.¹⁹⁹

Sofistlerin hakîkatin dirâyetinin mümkün olmadığına yönelik görüşleri, bunun da esasen bir hakikat iddiası olduğu gerekçesiyle Mâturîdî âlimler tarafından reddedilmiştir.²⁰⁰ Haberlerin yalan ihtimali taşıdığı gerekçesiyle dirâyet edilemeyeceği, bu sebeple bilgi vasıtalarından kabul edilmemesi gerektiğine yönelik iddialar da Mâturîdîlerce reddedilmiştir, çünkü bu iddialar da haber hükmündedir.²⁰¹

Yapılan açıklamalardan hareketle, dirâyetin aklî bir çaba sonucu erişilen bilgiyi karşıladığını söyleyebiliriz.

Tebeyün (التبيين): Sözlükte “ayırarak, ayrılmak, ayrı olmak”, “iki şeyin ortasında bulunan aralık” anlamlarına gelen b-y-n kökünden²⁰² *beyân* “konuşan kişinin, maksadı, dinleyen kişiye açıklaması”, “içte olanı açıklayan düzgün ve açık seçik

¹⁹⁷ el-Askerî, *el-Furûq fi'l-Luğa*, s.115-116

¹⁹⁸ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s.72

¹⁹⁹ Yûnus 10/16; el-Enbiyâ’ 21/109, 111; Lukmân 31/34; el-Ahzâb 33/63; eş-Şûrâ 42/17; el-Ahkâf 46/9; el-Hakka 69/3, 26; el-Cinn 72/10, 25; el-Müddessir 74/27; el-Mürselât 77/14; el-Abese 80/3; el-İnfîtâr 82/17, 18

²⁰⁰ *Tevhîd*, s.234; *Usûlu'd-Dîn*, s.17; *Tabsira*, I/23; Bu görüşte olan Sofistlere, “dirâyet etmeyen” anlamına gelen *la edriyye* de denilmektedir. (bkz. et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.12)

²⁰¹ *Tabsira*, I/24

²⁰² İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “b-y-n” md., XIII/62; el-İsfehânî, *Müfredât*, “b-y-n” md., s.182-183

konuşma”, “manayı açıklamak ve kendinden önceki kapalı şeyi izah etmek”, “manayı güçlük durumundan çıkarmak”²⁰³; *tebeyyün* ise “bir şeyi beyân etmek, açıklığa kavuşturmak, ortaya çıkarmak” şeklinde tarif edilmiştir.²⁰⁴ *Tebeyyün* ile *ilim* kavramları arasında yakın ilişki bulunsa da, *tebeyyün*ün bir şey hakkında ancak bir karışıklıktan sonra meydana gelen bilgi olduğu belirtildiğinden²⁰⁵ aralarında fark olduğu anlaşılmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’de bu kökten ifadeler pek çok ayette sözlük anlamı etrafında geçmektedir.²⁰⁶

Bir kısım Eş’arî âlimin benimsediği “ilim, ma’lûmun olduğu hal üzere tebeyyün etmesidir” şeklindeki bilgi tanımı²⁰⁷, tanımda geçen *tebeyyün*ün müşterek bir lafız olduğu ve Allah’a “tebeyyün eden” anlamına gelen *mütebeyyün* denilemeyeceği gibi gerekçelerle geçersiz kabul edilmiştir.²⁰⁸ Mâturîdîler, bu kavramla anlatılmak istenen mefhumu, bilgi tanımı özelinde Allah hakkında da kullanılabilen bir ifade olan *tecellî* ile karşılamışlardır.

²⁰³ Cürçânî, *Kitâbu’t-Ta’rîfât*, “el-Beyân” md., s.49-50

²⁰⁴ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “b-y-n” md., XIII/67; aynı kökten *beyyine* “bir şeyin kendisinden başka bir şeye delâlet etmesi” (İbn Manzûr, *a.g.e.*, “b-y-n” md., XIII/62), “aklı olan açık bir delâlet” (el-İsfehânî, *Müfredât*, “b-y-n” md., s.182) şeklinde tarif edilir.

²⁰⁵ el-Askerî, *el-Furûq fi’l-Luğa*, s.121

²⁰⁶ el-Bakara 2/68-70, 87, 97; Âl-i İmrân 3/3, 86, 187; en-Nisâ’ 4/20, 23, 94, 153; el-Mâide 5/14-15, 32; el-Enfâl 8/6; et-Tevbe 9/43

²⁰⁷ *Usûlu’d-Dîn*, s.22

²⁰⁸ *Tabsira*, I/15; *Tebeyyün*ün yalın biçiminde “kavramak” anlamına geldiği ve aslında herhangi bir anlam kargaşasına yol açmadığına dair krş. Mert, “*Kelâmcıların Bilgi Tanımı Üzerine Bir Tahlil Denemesi*”, s.51

Tecellî (التجلى): Sözlükte “bir yerden çıkmak” manasına gelen c-l-v kökünden *tecellî* “açıklamak, ortaya çıkarmak”²⁰⁹ anlamına gelir. Tasavvuf terimi olarak ise “ğaybların nurlarının kalplere açılması”²¹⁰ şeklinde tarif edilmiştir. Teftâzânî, bu kavramın zan, cehl ve taklidi dışarıda bırakan tam bir inkişaf hâli olduğunu söylemektedir.²¹¹

Kur’ân-ı Kerîm’de *tecellî* ile aynı kökten ifadeler sözlük anlamı etrafında geçmektedir.²¹² Ayrıca A’râf suresi 143’ncü ayette, Allah’ın bir dağa tecellî etmesinden söz eden yerde de geçer.

Diğer dinlerde de tecellînin, ilahî varlıkların yeryüzünde tezâhür etmesi anlamına geldiğine dair yaygın bir anlayış bulunur. Tezahürün şekline ilişkin çeşitli görüşler mevcutsa da, ilahi varlığın tezahür ettiği yeri kutsallaştırması hususunda ortak bir kanaat olduğu söylenebilir.²¹³

Mâtürîdî’nin, “bilgi, bulunduğu kimsede mezkûrun *tecellî*sini sağlayan sıfattır” şeklindeki bilgi tanımında tecellî kavramını görmekteyiz.²¹⁴ Bilginin tecellîsi ise, nefiste zuhur etmesi²¹⁵, kalpte oluşması²¹⁶ şeklinde açıklanmıştır. Bu yönüyle tecellî, ilhâma yaklaşırsa da, Mâtürîdî anlayışta kalbin aklın etkisinde olduğunun ifade edilmiş olması²¹⁷,

²⁰⁹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “c-l-v” md., XIV/149-150; el-İsfehânî, *Müfredât*, “c-l-v” md., s.238

²¹⁰ Cürçânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, “et-Tecellî” md., s.56

²¹¹ et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s.13

²¹² el-A’râf 7/187; el-Haşr 59/3; eş-Şems 91/3; el-Leyl 92/2

²¹³ Sinanoğlu, Mustafa, “Tecellî”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 2011, XL/241-243

²¹⁴ *Tabsira*, I/19

²¹⁵ *Te’vilât*, XV/174

²¹⁶ *Te’vilât*, VIII/175

²¹⁷ *Usûlu’d-Dîn*, s.212

bilginin tecellîsinin aklî bir süreçle bağlantılı şekilde gerçekleştiğini gösterir niteliktedir. Nitekim Mâturîdî, akılların idrak seviyelerine göre bilginin tecellî derecelerinin farklı olabileceğini de söylemiştir.²¹⁸ Akıl yürütme yoluyla elde edilen bilgilerde bir kapalılığın bulunduğu gerekçesiyle, bu yolla bilginin tecelli etmediğine yönelik iddialara karşı Ebû'l-Muîn en-Nesefî, bilginin tecellî etmesi ve açıkça ortaya çıkmasının zorunlu bilgiler için olduğu kadar, akıl yürütmeyle elde edilen bilgiler için de geçerli olduğunu söyleyerek karşı çıkar. Çünkü şartları yerine getirilen bir akıl yürütme, zorunlu bilgi sağlar.²¹⁹

Bilgi tanımı kapsamında daha önce i'tikâd, idrâk, tebeyyün gibi kavramlarda ortaya çıkan, Allah'a mu'tekid, müdârik, mütebeyyin denilememesi sorunu, bu kavram özelinde gündeme gelmez. Çünkü Kur'ân'daki kullanımından da hareketle tecellî, Celâl sahibi Allah²²⁰ hakkında kullanılabilen bir ifadedir.

Daha çok tasavvuf terimi olarak öne çıkan *tecellînin*, son bölümde *Subjektif Bilgiler* altında inceleyeceğimiz *ilhâmla* yakın ilişkisi bulunmaktadır. Fakat Mâturîdîler elinde tecellî, yukarıda belirtildiği üzere daha ziyade bilginin ortaya çıkmasını karşılayan, idrâk seviyelerine göre kişiden kişiye farklılaşabilen zihnî bir faaliyeti ifade etmektedir.

Yakîn (اليقين): Sözlükte y-k-n kökünden *yakîn* “şüphenin giderilmesi ile ulaşılan bilgi”, anlamına gelmekte olup, şekkin zıddıdır.²²¹ Yani *yakîn*in varlığı halinde herhangi

²¹⁸ *Te'vilât*, VIII/175

²¹⁹ *Tabsira*, I/32-33

²²⁰ er-Rahmân 55/27, 78

²²¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “y-k-n” md., XIII/457; Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, “el-Yakîn” md., s.252-253

bir şüphe söz konusu değildir.²²² *Yakîn*, “hükümün değişmezliği ile beraber olan anlayış dinginliği”²²³, “bilinen şey sebebiyle nefsin sükûnu ve göğsün rahatlaması”²²⁴, “beraberinde şek olmayan kesin ilim”, “hüccet ve burhân ile değil, iman kuvveti ile gözün görmesi”, “kalplerin safâsıyla ğaybları müşâhade etmek, fikirlerin muhafazası ile sırları mülâhaza eylemek”, “bir şeyin hakîkati üzerine kalbin itmi’nânı”, “gözle görmek”, “her şek ve şüpheyi yok etmekle ğaybı tasdîkin tahkîki”, “şüpheden sonra hâsıl olan ilim”, “bir şeye, vakıya uygun olmaması mümkün görülmecek biçimde i’tikâd”²²⁵ gibi çeşitli şekillerde tarif edilmiştir. Aynı kökten *ikân* da “nazar ve istidlâlden sonra bir şeyin hakîkatini bilmek” anlamındadır.²²⁶ Söz konusu tanımlarda öne çıkan husus, şüpheden uzak olmak yönüyle bilginin kesinliğinin ifade edilmiş olduğudur.

Kur’ân-ı Kerîm’de *yakîn* ve aynı kökten ifadeler sözlük anlamı etrafında geçmekte olup²²⁷, ayrıca gerçekleşmesi kesin olan “ölüm”²²⁸ anlamında da geçmektedir.

Fârâbî’ye göre *yakîn*, aksi düşünülemezlikte bir şeyin doğruluğuna inanmaktır.²²⁹ Eş’arîlere göre ise *yakîn*, bir şey hakkında şüpheden sonra²³⁰ ulaşılan kesin bilgidir.²³¹

²²² el-Askerî, *el-Furûq fi’l-Luġa*, s.98; İbn Hazm, *Usûl-i Dîn*, s.53

²²³ el-İsfehânî, *Müfredât*, “y-k-n” md., s.1196

²²⁴ Bu sebeple *yakîn*’in Allah hakkında kullanılmasının uygun olmadığı da ifade edilmiştir. (el-Askerî, *a.g.e.*, s.97)

²²⁵ Cürcânî, *a.g.e.*, “el-Yakîn” md., s.252-253

²²⁶ Cürcânî, *a.g.e.*, “el-İkân” md., s.13

²²⁷ en-Nisâ’ 4/157; el-En’âm 6/75; en-Neml 27/22; el-Vâkıa 56/95; el-Hakka 69/51; el-Müddessir 74/31; et-Tekâsur 102/5-7

²²⁸ el-Hicr 15/99, el-Müddessir 74/47

Yakîn, bilmeyi niteleyen bir ifade olup, ma'rifet, dirâyet gibi nitelemelerin üstünde bir bilme derecesini göstermektedir. Kur'ân'daki kullanımdan kaynaklı *ilme'l-yakîn*, *ayne'l-yakîn* ve *hakka'l-yakîn* olmak üzere üç tür yakînden söz edilmiştir.²³² İlme'l-yakîn akıl, nakil ve haberle kazanılan bilgidir. Ayne'l-yakîn ise duyular aracılığıyla edinilen dış tecrübe ve yapılan gözlemlerle ulaşılan bilgiye denilir. Bu iki yakînî ilim, sezgi ve iç tecrübe yoluyla da ulaşılan üst düzey kesinlik taşıyan bilgiye de hakka'l-yakîn adı verilir.²³³

Mâturîdî'ye göre de *yakîn*, zan ve şekkin bulunmadığı bir bilgidir.²³⁴ Bu bilgi önceden var olan bir zannın açık hale gelmesi ile ortaya çıkan²³⁵ kesin bir bilmeyi ifade eder.²³⁶ Bilgi teorisi kapsamında da peygamberin haberinin bu türden bir bilgi olduğundan söz edilmiştir.²³⁷ Bir şeyin hakikat bilgisine yakînî olarak ulaşmak ise istidlâl, nazar ve tedebbür yoluyla olur.²³⁸ Kısaca akıl yürütmek ile olur.

Dolayısıyla yakînî bilgi, bilginin kesinliğini, şüpheden uzak olması yönüyle ifade eden bir kavram görünümündedir.

²²⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s.2

²³⁰ el-Eş'arî, *Makâlât*, s.367; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II/278

²³¹ et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.13

²³² el-İsfehânî, *Müfredât*, “y-k-n” md., s.1196-1197

²³³ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s.65

²³⁴ *Te'vilât*, I/32-33; *Te'vilât*, IV/103; *Te'vilât*, XIII/343

²³⁵ *Te'vilât*, XVI/67; *Te'vilât*, XVII/104

²³⁶ *Te'vilât*, XII/237

²³⁷ *Temhîd*, s.17

²³⁸ *Te'vilât*, V/109; *Te'vilât*, X/294, 355

3.3. Bilgisizliğe İlişkin Kavramlar

Bilgi teorisi özelinde bilginin yokluğunu ifade eden temel kavram, bilgisizliği ifade eden ve ilmin zıddı olan *cehl*dir. Ayrıca bilginin noksanlığını ifade eden ve yakînin yokluğunu karşılayan *zan*, *şek*, *şüphe* de bu kapsamda öne çıkan kavramlardır.

Cehl (الجهل): Sözlükte c-h-l kökünden *cehl*, *ilmin zıddı* olup, “bilgisizlik, tecrübesizlik, akıl dışı olan” gibi anlamlara gelir.²³⁹ “Bir şeyin bulunduğu durumun tersine olduğuna inanmak”²⁴⁰ şeklinde de tarif edilmiştir. *Cehlin hata* ve *ğalat* kavramlarıyla yakın ilişkisinin olduğu, ancak *cehlin* bilinebilecek bir durum hakkındaki bilgisizliği, *hata* ve *ğalatın* ise bir şeyi olduğundan başka türlü bilmeyi veya yanlış tasavvur etmeyi karşıladığı aktarılmıştır. Fıkıhta *cehl*, kişinin inanç, söz veya davranışları konusundaki bilgisizliğini, aynı kökten *cehâlet* ise kendi dışında kalan durumlara ilişkin bilinmezliği ifade eder.²⁴¹ *Cehlin* ayrıca *hilmin* zıddı olduğundan da söz edilmiştir. Nitekim câhiliye dönemindeki kullanımı esas alındığında *cehl*, ahlakî yönden kaba bir anlam içeriğini karşıladığı, buna göre *câhilin* karşıtının, *âlimden* ziyade medeni olmayı ifade eden *halîm* olduğu belirtilmiştir.²⁴²

Kur’ân-ı Kerîm’de *cehl* ve bu kökten kelimeler sözlük anlamı etrafında geçmekte olup,²⁴³ yine bu kökten *câhiliye*, İslam öncesi dönemi ifade anlamında geçmektedir.²⁴⁴

²³⁹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “c-h-l” md., XI/129

²⁴⁰ Cürçânî, *Kitâbu’t-Ta’rîfât*, “el-Cehl” md., s.78

²⁴¹ Dönmez, İbrahim Kafi, “Cehl”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1993, VII/219-222

²⁴² Ayrıntılı bilgi için bkz. Sarıcık, Murat, “Selm ve Cehl Kelimeleri Üzerine”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, III/3, s.73-102; Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (çev. Süleyman Ateş), AÜİF yay., Ankara, 1975, s.192-203

²⁴³ el-Bakara 2/67, 273; el-En’âm 6/35, 111; el-A’râf 7/138, 199; Hûd 11/29, 46; Yûsuf 12/33, 89; en-Neml 27/55; el-Ahzâb 33/72; el-Ahkâf 46/23

Cehl, basit ve mürekkep olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Basit olarak nitelendirilen cehl, bilginin yokluğu anlamındadır. Mürekkep olan ise, vâkıya mutâbık olmayan i'tikâddir.²⁴⁵ *Cehlin* ayrıca, “insanın bilgiden yoksun olması”, “birşeye olduğundan farkı şekilde inanmak”, “bir şeye hakettiğinden farklı şekilde davranmak” şeklinde üç türlü olduğundan da söz edilmiştir.²⁴⁶ Buna göre cehl, bazen salt bilgisizlikten farklı bir anlama gelmektedir.

Mâturîdîlere göre ise *cehl*, bilgisizlik anlamında kullanılmıştır.²⁴⁷ Bilginin varlığı ise, kişiden cehl halini kaldırır.²⁴⁸ Duyular yoluyla bilgi edinmede cehl hiçbir şekilde söz konusu değildir, çünkü duyular temel bilgi kaynağıdır.²⁴⁹ Bu çerçevede öne çıkan diğer bir mesele de insanın içinde bulunduğu cehl halinin, onu, kendi varlığını sorgulamaya, akıl yürütmeye sevk edecek olduğudur.²⁵⁰ Dolayısıyla insan, bilmediği şeyleri öğrenmeye yönelik gerekli güdü ve donanıma sahip bulunmaktadır. Nitekim insanların içinde buldukları cehl durumundan dolayı Yaratıcının onlara kılavuzluk edecek birisini mutlaka görevlendireceği de belirtilmiştir.²⁵¹

Bu kapsamda cehl her zaman mutlak bir bilgisizlik olmayabilir. Üstelik daha önce de değinildiği üzere idrâk ve ihâta edilemeyecek ve dolayısıyla tam olarak bilinemeyecek şeyler de vardır. Duyulardaki engel veya hatalı algılama gibi nedenlerle de bazı şeylerin bilgisine ulaşmak mümkün olmayabilir.

²⁴⁴ Âl-i İmrân 3/154; el-Mâide 5/50; el-Ahzâb 33/33; el-Feth 48/26

²⁴⁵ Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, “Cehl” md., s.78

²⁴⁶ el-İsfehânî, *Müfredât*, “c-h-l” md., s.249

²⁴⁷ *Tevhîd*, s.7, 13, 611; *Tabsira*, I/15, 16, 19

²⁴⁸ *Tabsira*, I/19

²⁴⁹ *Tevhîd*, s.12, 19

²⁵⁰ *Tevhîd*, s.208, 210

²⁵¹ *Tevhîd*, s.7, 275

Zann (الظن): Sözlükte z-n-n kökünden “şek içeren ve apaçık olmayan yakîn bilgi” anlamına gelen *zann*²⁵², “karşıt ihtimal bulunmasıyla beraber, ondan üstün olan inanç”, “üstünlük niteliği ile beraber, şüphenin iki tarafından biri”²⁵³, “bir emâreden hâsıl olan kanaat”²⁵⁴ şeklinde tarif edilmiştir. Dolayısıyla şek veya şüphe yaşanan iki ihtimal arasında kalmaktan farklı olarak, *zan* da bu iki ihtimalden birinin tercih edilmesi vardır. Bir diğere deyişle *zan*, mananın yakîn düzeyine gelmeksizin kalpte güç kazanmasıdır.²⁵⁵ *Zan* olarak güç kazanan söz konusu mananın varacağı nihai nokta ise ilimdir.²⁵⁶ O halde *zan* ile ilim arasında hükmün doğrulanabilmesi veya doğruluğundan emin olunması yönünden fark bulunduğu anlaşılmaktadır.²⁵⁷ Bununla bağlantılı olsa gerek, kelâmcılara göre ilmin zıddının *zan* olduğu da söylenmiştir.²⁵⁸ Buna göre delille ulaşılan hükme *ilim*, emâreyle ulaşılan ise *zan* denilmektedir. *Zan* üzere tercih edilen taraf değil de diğere tercih edilmeyen taraf tamamen elenirse artık bu *zan* değil, *zann-ı gâlib*dir ki bu da kesin bilgidir.²⁵⁹

Kur’ân-ı Kerîm’de *zan* ve aynı kökten ifadeler sözlük anlamı etrafında pekçok ayette geçmektedir.²⁶⁰

²⁵² İbn Manzûr, *Lisânu ’l-‘Arab*, “z-n-n” md., XIII/272

²⁵³ Cürcânî, *Kitâbu ’t-Ta’rifât*, “ez-Zan” md., s.148

²⁵⁴ el-İsfehânî, *Müfredât*, “z-n-n” md., s.661

²⁵⁵ el-Askerî, *el-Furûq fi ’l-Luğa*, s.127

²⁵⁶ el-İsfehânî, *a.g.e.*, “z-n-n” md., s.661

²⁵⁷ el-Askerî, *a.g.e.*, s.129

²⁵⁸ et-Teftâzânî, *Şerhu ’l-Akâid*, s.13

²⁵⁹ Cürcânî, *a.g.e.*, “ez-Zan” md., s.148; A.e. “eş-Şek” md., s.131

²⁶⁰ el-Bakara 2/46, 78, 230, 249; Âl-i İmrân 3/154; en-Nisâ’ 4/157; el-En’âm 6/116, 148; el-A’râf 7/66, 171; et-Tevbe 9/118; Yûnus 10/22, 24, 36, 60, 66; Hûd 11/27

Fukahaya göre zan ve şek aynı kabul edilmiş, doğruluğu ve yanlışlığı eşit derecede mümkün görülmüştür. Ancak fukahanın çoğunluğu ile Mantık, Felsefe ve Kelâm âlimleri zanda -kesin olmasa da- bir tercihin söz konusu olduğunu belirtmişlerdir.²⁶¹ Buna göre zan, şüpheden sonra gelen, tereddütlü de olsa bir hüküm aşamasına ulaşan zihin durumu olup, bunda yanılma ihtimalinin de bulunduğu açıktır.²⁶² Genellikle akâid konularında zannın muteber olmadığı, ancak fikhin amelî konularında zannın muteber olduğu kabul edilmiştir. Şer‘î hükümler konusunda içtihadının kaçınılmaz olması nedeniyle de zanna itibar edilmesi gerekli görülmüştür. Nitekim sahâbenin, hakkında nas bulunmayan konulardaki uygulaması da bu yöndedir.²⁶³ Ayrıca fıkıh usulünde deliller de şüphe taşıyıp taşımadıklarına göre *zannî* ve *kat ‘î* şeklinde ikiye ayrılmıştır.²⁶⁴

Kâdî Abdulcebbar’a göre zan, kalpte bulunan bir manadır²⁶⁵ ve pratik hayatta emârelerle ortaya çıkar.²⁶⁶ Sahîh emâreye dayanan zannın hüküm değeri vardır, ancak herhangi bir emâresi olmayan zannın hüküm değeri bulunmamaktadır.²⁶⁷

İslâm ahlâk terminolojisinde ise başka biri hakkında iyi kanaat beslemek *hüsn-i zan*, kötü kanaat ise *sû-i zan* şeklinde ifade edilmiştir. Kural olarak dışarıdan iyi görülen bir kimse hakkında kötü zan beslemenin haram olduğu kabul edilir.²⁶⁸

²⁶¹ Çağrııcı, Mustafa, “Zan”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 2013, XLIV/120-122

²⁶² Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s.52-53

²⁶³ Apaydın, H. Yunus, “Zan”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 2013, XLIV/122-124

²⁶⁴ Günay, Hacı Mehmet, “Şübhe”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 2010, XXXIX/263-265

²⁶⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII/395

²⁶⁶ Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, XV/340

²⁶⁷ Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, XII/386-387

²⁶⁸ Çağrııcı, “Zan”, *DİA*, XLIV/120-122

Mâturîdî, *zannın*, yakîn olan tarafta hüküm vermek olduğunu söyler.²⁶⁹ Dolayısıyla zan, yakîn olan bilgide küçük bir şüphe bulunması hali olup²⁷⁰, yakîn bu zandan sonra gelir. Bazı âlimlerin, zannî bilgiye yakînî bilgi dediklerini de aktaran Mâturîdî, bunun ancak mecazi manada denilebileceğini belirtir.²⁷¹ Çünkü bilgi kişiden zan halini kaldırır.²⁷² Bilgi teorisi kapsamında da zan bu içerikle kullanılmış görünmektedir. Akıl yürütmenin, ileride gerçekleşecek meseleler gibi bir kısım şeyde zan kapsamında bilgi sağlayacağı ve bunlarda isabet ihtimalinin de bulunduğu bildirilmiştir.²⁷³ Akıl yürütmeye zan kapsamında elde edilen bilginin hakikat kabul edilebilmesi ihtimali bazılarınca tenkit edilse de, akıl yürütme zorunlu olarak gerçekleşen bir faaliyettir²⁷⁴ ve şartları tam olarak sağlandığı takdirde zan söz konusu değildir.²⁷⁵

Zan, bilginin kesin olmamasını, ancak kesinliğe yakın olmasını ifade etmektedir. Bir diğer ifadeyle yakînî bilgideki noksanlıktır. Bu yönüyle zan, kişiye yargıda bulunma imkânı verecek ölçüde bir bilgi olup, bununla birlikte yanılma ihtimali de taşımaktadır.

Şekk (الشك): Sözlükte ş-k-k kökünden *şekk*, *yakîn*in zıddı olup, “şüphe” anlamına gelmektedir.²⁷⁶ “İki şeyden birini tercih etmeksizin, birbirine zıt iki şey arasında tereddüt etmek”²⁷⁷, “iki zıddın eşit ve denk olması”²⁷⁸, “biri diğerinden güçlü

²⁶⁹ *Te'vilât*, I/117; *Te'vilât*, IV/103; *Te'vilât*, XII/237; *Te'vilât*, XIV/74

²⁷⁰ *Te'vilât*, XIII/343

²⁷¹ *Te'vilât*, XVI/67-86; *Te'vilât*, XVII/104

²⁷² *Tabsira*, I/19

²⁷³ *Tevhîd*, s.20

²⁷⁴ *Tevhîd*, s.207

²⁷⁵ *Tabsira*, I/31; *Bidâye*, s.18

²⁷⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “ş-k-k” md., X/446

²⁷⁷ Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, “eş-Şek” md., s.131

olmayan iki çelişik arasında bulunmak”, “caiz olan iki ihtimalin de eşit olması” gibi tarif edilen *şek*, herhangi bir delil ya da emârenin bulunmaması durumunu ifade etmektedir. Bu durum kalpte iki şeyin bir araya gelmesi olarak da izah edilebilir. Mana, kesin bilgi düzeyine gelmeksizin kalpte bir yönde güç kazanırsa buna *şek* değil, *zan* denilir.²⁷⁹ Buna göre *şek*, esasen birbirine zıt iki ihtimalin eşit derecede bulunması ve hiçbir tarafa ağırlık verilememesi durumudur.²⁸⁰ Bir açıdan bilgisizliği de ifade etmesi nedeniyle *şekkin*, *cehl* olduğu da ifade edilmiştir. Fakat *cehl* hiçbir şey bilmemek şeklinde de olabileceğinden kapsamı *şekten* daha geniştir.²⁸¹

Kur’ân-ı Kerîm’de *şek* sözlük anlamı etrafında geçmektedir.²⁸²

Mâturîdî, *şekkin*, *zan* ve *vehim* arasında kalarak hüküm vermek olduğunu aktarır.²⁸³ Bilgi teorisi kapsamında da *şek*, şüpheli olanı belirtmek için kullanılmıştır.²⁸⁴ Bilginin varlığı halinde *şek* söz konusu değildir.²⁸⁵ Nitekim akıl yürütme sonucu ulaşılan bilgilerin *şek* ve şüphe içermeyeceği belirtilir.²⁸⁶ Mâturîdîler, eşyânın hakîkatine dair tartışmalar kapsamında eşyânın hakîkatinin olup olmayacağını bilinmeyeceğini iddia eden Sofistlere, *şek* içerisinde bulunmaları nedeniyle *müşekkike*²⁸⁷ veya *ashâbu’ş-şukûk*²⁸⁸ demişlerdir.

²⁷⁸ el-İsfehânî, *Müfredât*, “ş-k-k” md., s.559

²⁷⁹ el-Askerî, *el-Furûq fi’l-Luğa*, s.127

²⁸⁰ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s.290

²⁸¹ el-İsfehânî, *a.g.e.*, “ş-k-k” md., s.559

²⁸² en-Nisâ’ 4/157; Yûnus 10/94, 104; Hûd 11/110; İbrâhim 14/9, 10; en-Neml 27/66

²⁸³ *Te’vilât*, I/117; *Şek* kalptedir, dilde olursa buna *rayb* denilir. (*Te’vilât*, XI/453)

²⁸⁴ bkz. *Tabsira*, I/16-17

²⁸⁵ *Tabsira*, I/19

²⁸⁶ *Tabsira*, I/28

²⁸⁷ *Tabsira*, I/22

Şek, bilgiye ilişkin yaşanan tereddüt halinin en üst seviyesini ve bilginin herhangi bir yönde karar vermek için yetersizliğini ifade etmektedir.

Şüphe (الشبهة): Sözlükte *ş-b-h* kökünden *şübhe* “benzemek, benzemekten dolayı karışmak” anlamına gelir.²⁸⁹ “İki şeyin veya vasfın birbirine benzemesi ve bu sebeple tereddütle karşılanması”²⁹⁰ şeklinde tanımlanır. Dolayısıyla bir şeyin haram veya helal olduğunun kesin olarak bilinmemesi de *şüphe* olarak tarif edilmiştir.²⁹¹ Şüphenin bir tür bilgisizlik durumu olduğu ve kişinin bilgiye yönelmesine engel teşkil ettiği de söylenilmiştir.²⁹² *Şüphe*, daha çok bir fıkıh terimi olarak yaygınlık kazanmış olup,²⁹³ şer‘î bir hüküm, konu veya durumla ilgili kesin bilgi ve kanaate varamamaktan doğan tereddüt ve kararsızlığı ifade eder. Hadis terminolojisinde ise *şüphe*, “delillerin çatışması durumu, âlimlerin ihtilâf ettiği şey, mekruh” gibi nitelenmiş olup, şüphenin mahiyetini değil sebebini, hükmünü veya konusunu ortaya koymaktadır. *Şek* ve *zan* kavramlarının *şüphe* ile yakın ilişkili olduğu ve *şüphenin* değişik düzeylerini ifade ettiği belirtilmiştir. Buna göre, kesinliğe yaklaştıkça *şüphe* azalmakta, kesinlikten uzaklaştıkça *şüphe* artmaktadır.²⁹⁴

Kur’ân-ı Kerîm’de bu kökten ifadeler sözlük anlamı etrafında kullanılmıştır.²⁹⁵

²⁸⁸ *Tevhîd*, s.5

²⁸⁹ İbn Manzûr, *Lisânu ‘l- ‘Arab*, “ş-b-h” md., XIII/503

²⁹⁰ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s.297

²⁹¹ Cürçânî, *Kitâbu ‘t-Ta ‘rifât*, “eş-Şübhe” md., s.128

²⁹² el-Askerî, *el-Furûq fî ‘l-Luğa*, s.77

²⁹³ Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, s.322

²⁹⁴ Günay, Hacı Mehmet, “Şübhe”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 2010, XXXIX/263-265

²⁹⁵ el-Bakara 2/25, 70, 118; Âl-i İmrân 3/7; en-Nisâ’ 4/157; En’âm 6/99, 141; er-Ra’d 13/16; ez-Zümer 39/23

İslâm âlimleri, delil veya emâreye dayanmayan kuruntular ile şek ve şüphe gibi durumları birbirinden ayırmışlardır. Genellikle, hakkında kesin bilgi ifade etmeyen şek ve şüpheyi itibar edilmemesi gerektiği ile bu şüpheyi gidermek için kişinin gerekli araştırmayı yapması esastır. Araştırmaya rağmen şüphenin devamı halinde ise harama düşmemek için şüpheli şeylerden *imkân* ölçüsünde kaçınmak, yani tedbirli olmak gereklidir.²⁹⁶ Şüphenin, imana zıt olan ve imana götüren olmak üzere iki çeşidinden söz edilmiştir. Burada önemli olan şüphenin metodik, yani bilimsel bir şüphe olmasıdır, çünkü metodik şüphe kişiyi imana götürür. İslam düşüncesinde ise bu tür şüphenin ilk defa Mu'tezilî âlimlerde görüldüğü belirtilmiştir. Sonuç olarak şüphe, herhangi bir yargıda bulunmadan önce, başka bir alternatifin de farkında olmayı, dolayısıyla olumlu veya olumsuz bir tercihte bulunamamayı karşılayan bir zihin halidir.²⁹⁷

Mâturîdîler de bilgi teorisi özelinde şüpheyi, kuşku içeren görüş ve hükümleri ifade etmek için kullanmışlardır.²⁹⁸ Şüpheli durumlarda hakikat bilgiye ulaşmanın yolu akıl yürütmedir.²⁹⁹

Dolayısıyla şüphe, bilgisizlik içerisinde bulunmayı değil, bilgiye dair çeşitli seviyelerde yaşanabilecek tereddüt hallerini karşılayan bir ifadedir. Bu suretle zan ve şek gibi kuşku ifade eden bütün durumları kapsayan bir kavram olduğu anlaşılmaktadır.

²⁹⁶ Günay, "Şübhe", *DİA*, XXXIX/263-265

²⁹⁷ Geniş bilgi için bkz. Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s.47 vd.

²⁹⁸ Örnek kullanımlar için bkz. *Tevhîd*, s.5, 18; *Tabsira*, I/22

²⁹⁹ *Tevhîd*, s.17; *Tabsira*, I/20, 28, 33

III. BÖLÜM:

BİLGİ KAYNAKLARI VE TÜRLERİ

Bir şeyin nasıl ortaya çıktığını açıklarken, o şeyi ortaya çıkaran sebep/leri araştırmak, esâsen insan zihninin bir eğilimi olduğu gibi düşünce tarihi boyunca benimsenmiş metodolojik bir kabuldür.¹ Dolayısıyla bilgiyi meydana getiren sebeplerin üzerinde durmak, bunların neler olduğunu ortaya çıkarmak insan için önemli bir araştırma konusudur. Nitekim varlıksal açıdan birbirinden bağımsız olan nesne ve obje arasındaki bilme ilişkisi, bu ilişkinin gerçekleşmesini sağlayan vasıtaların da sorgulanmasını gerektirmektedir.² Bu nedenle epistemolojiyle uğraşan filozoflar, kuşkuculuğa karşı bilginin imkânını açıkça ortaya koyduktan ve mümkün olduğu alanları gösterdikten sonra, bir o kadar da bilginin kaynağı problemiyle ilgilenmişlerdir. Bu problem, bilginin akla mı dayandığı, yoksa deneyimin ürünü mü olduğu, hem akıl hem de deneyimin işbirliğinin eseri olan bir şeyi mi temsil ettiği, deneyim ve akıl dışında sezgi gibi üçüncü bir bilgi türü var mı, insanın bilgi özelinde dışsal gerçeklikleri yansıtmaktan ziyade inşa mı ettiği gibi çeşitli sorular üzerinden tartışıla gelmiştir.³

1. BİLGİ KAYNAKLARI VE TÜRLERİ SORUNU

Bilginin yegâne kaynağı ve sınama ölçütünün akıl olduğu anlayışı (akılcılık, idealizm, rasyonalizm) Antik Yunan'da bilgi ve sanı arasında zihin halleri üzerinden

¹ Kutluer, İlhan, "İlliyyet", *DİA*, TDV yay., İstanbul, 2000, XXII/120-121

² Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s.51

³ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s.68 vd.

ayrım yapan Parmenides'e kadar gider.⁴ Aklı önplana çıkararak düşünürlerin en önemlilerinden biri ise, -önceki iki bölümde de sözü edildiği üzere- Platon'dur. Aklı önceleyen filozoflar bilginin gerçekleşmesinde deneyime hiçbir şekilde yer vermemişlerdir.⁵ Mekanist bir doğa anlayışının temelini atan atomcu Demokritos ise⁶, nesnelere akıl vasıtasıyla bilinen birincil nitelikleri ile duyum yoluyla ortaya çıkarılan nesnelere kendilerine özgü ikincil nitelikleri arasında bir farklılık olduğunu belirterek duysal bilgidir (deneyimcilik, empirizm) söz etmiştir.⁷ Bunun yanı sıra ilk filozofların tamamıyla akli veya deneyi tercih ettiklerine dair bir iddiada bulunmak güçtür. Nitekim Sofistlerin de çeşitli gerekçelerle hem aklın yargılarını ve hem de duyu bilgilerini kabul etmedikleri bilinmektedir.⁸

Kendisinden önceki görüşleri bir araya getirerek, bunu daha da ileri götüren⁹, bu doğrultuda aklın ve deneyimin birlikteliğini savunan (sentezcilik) en eski düşünür Aristoteles'tir. Onun bu anlayışının temelinde bir şeyin bilinmesinin, onun nedeninin de bilinmesi halinde mümkün olacağı düşüncesi vardır. Çünkü bilgiye ulaşmak duyumla başlasa da, yalnızca duyumla bir şeyin nedenine ulaşmak mümkün değildir.¹⁰

⁴ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s.87; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.28; Rasyonalist düşünce onyedinci yüzyılda Descartes, Spinoza, Leibniz tarafından da devam ettirilmiştir. (Cevizci, *a.g.e.*, s.69, 131)

⁵ Cevizci, *a.g.e.*, s.69, 75

⁶ Gökberk, *a.g.e.*, s.39-40

⁷ Cevizci, *a.g.e.*, s.87

⁸ Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s.54

⁹ Gökberk, *a.g.e.*, s.75-76

¹⁰ Cevizci, *a.g.e.*, s.75-76; Arslan, *Felsefeye Giriş*, s.38; Akıl ve deneyimin birlikteliği anlayışı onsekizinci yüzyılda İ.Kant'ın görüşlerinde de karşılık bulur. (Cevizci, *a.g.e.*,

Septik filozoflar içerisinde en kaydadeğer görüşleri olduğu aktarılan Epiküros¹¹ (m.ö.341-270) ise hakîkatin yahut doğru bilginin ancak duyu algısıyla anlaşılabileceğini savunmuştur. Öyle ki algılar her zaman doğrudur, çünkü daha açık bilgi vermektedirler. Yanlış ise hükümlerde söz konusudur.¹² Stoacılıkta da insan zihninin boş bir levha olduğu, nesnelere ilişkin izlenimlerin yalnızca duyu organları ile gerçekleştiği kabul edilmiştir. Duyu algısı ise bu izlenimlerin bilişsel bir duruma gelmeleri halinde ortaya çıkmaktadır.¹³

Daha çok duyu deneyimi ve akıl ekseninde gelişim gösteren bilgi kaynağı tartışmaları, bu ikisinden birisinin tercih konusu yapılması yahut her ikisinin de dengeli bir biçimde ele alınması şeklinde gelişim göstermiştir. İslam düşüncesinde de duyuları veya akli önceleyen yahut bu ikisi arasında denge kuran örnekler vardır.¹⁴ Nitekim

s.76); Kant'ın felsefi düşüncesinin akla mı, deneye mi ağırlık verdiği belirsizliğine dair bkz. Arslan, *Felsefeye Giriş*, s.43-44

¹¹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.96

¹² Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s.103; Gökberk, *a.g.e.*, s.98; Deneyimi ön plana çıkaran bu anlayış onsekizinci yüzyılda J.Locke, Berkeley, D.Hume ve ondokuzuncu yüzyılda J.S.Mill gibi empiristlerce de savunulmuştur. (Cevizci, *a.g.e.*, s.131)

¹³ Cevizci, *a.g.e.*, s.105; Gökberk, *a.g.e.*, s.110; Ayrıca, onikinci yüzyılda Gazzâlî ve yirminci yüzyılda H.Bergson tarafından savunulan, bilginin akla dayalı bir biçimde elde edilmesinin ötesinde nesneyle empati kurularak doğrudan ve sezgisel bir yöntemle anlaşılabilmesi (sezgicilik); ayrıca Vico, Kant ve J.Piaget gibi düşünürlerce savunulan bilginin beşeri algı, uzlaşım, sosyal deneyimle birlikte inşa edileceği (inşacılık) şeklinde daha başka görüşler de vardır. (Cevizci, *a.g.e.*, s.77-80; Arslan, *a.g.e.*, s.44-45)

¹⁴ *Usûlu'd-Dîn*, s.18; *Tabsira*, I/19

Mâturîdî, akıl ile duyu verilerini birlikte ele alarak bu konuda dengeyi kuran bir kelâmcıdır.¹⁵

Müslüman düşünürler ve bilhassa kelâmcılar, duyu deneyimi ve akıldan başka bir de haberden söz etmişlerdir. Bunun nedeni, dinî bilgilerin çoğunun habere dayanması sebebiyledir.¹⁶ Duyu, haber ve akıl gibi çeşitli bilgi yöntemleri ilk olarak hicri üçüncü asırda Mu'tezile kelâmcıları tarafından ele alınmış, imandan bağımsız bir konu olarak tartışılmaya başlanmıştır. Yine bu süreçte zorunlu ve kazanılmış bilgiden de ilk defa söz edilmeye başlanmıştır.¹⁷

2. MÂTURÎDÎ DÜŞÜNCEDE BİLGİ KAYNAKLARI VE TÜRLERİ

2.1. Bilgi Kaynaklarına İlişkin Tartışmalar

Mâturîdî âlimler bilginin imkânı tartışmalarında bilginin hakîkatini ortaya koymaya çalıştıkları gibi ona ulaşmanın imkânını da tartışmaya açmışlardır. Çünkü bilginin imkânı, ona ulaşmanın yolları ile birlikte değerlendirilmesi gereken bir konudur. Bu tartışma daha önce *Bilginin İmkânı* bölümünde bir ölçüde açıklanmış olup, burada ise bu bilgi kaynaklarının mahiyetine yönelik Mâturîdî âlimlerin genel anlamda değerlendirmeleri verilecektir.

Mâturîdîler, *hakkı bâtıldan*, yararlı olanı zararlıdan ayırarak bilmeyi sağlayan *ilim sebepleri* hakkında çeşitli karşıt görüşlerin ileri sürüldüğünü söylemişlerdir.¹⁸ Bu görüşlerin kimisi *hislerin*, kimisi *haber*in, kimisi de *akılın ma'rifet sebebi* olamayacağına

¹⁵ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s.130-131

¹⁶ bkz. et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.14

¹⁷ Geniş bilgi için bkz. Aslan, *Kâdî Abdulcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, s.97-100

¹⁸ *Tevhîd*, s.11; *Usûlu'd-Dîn*, s.18

yönelik olup¹⁹, aşağıda geleceği üzere Mâturîdî âlimler bunlara yönelik çeşitli cevaplar vermişlerdir.

*Aklın aciz kaldığı hususlarda kura çekmek veya tahmin etmek Mâturîdîlerce hakîkate ulaşmak için geçerli sebepler olarak kabul edilmez.*²⁰ Bir şeyin güzelliğine dair *kalpde sübût* bulan duygu da bilgi *vasıtası* olamaz. Çünkü herkes kendi *kalbinde* olanı güzel, başkalarının *kalbinde* olanı ise çirkin bulabilir.²¹ *İlhâm* da Mâturîdîlerce bilgi *sebebi* olarak kabul edilmemiştir.²² Çünkü *ilhâm*, *sıdkını* gösterecek herhangi bir *burhân* bulunmadığından insanlar arasında *fesâda* neden olur.²³ Kaldı ki her insan başkalarına gelen *ilhâmın fâsid*, yalnız kendisine gelen *ilhâmın sahîh* olduğunu iddia edebilir. Böyle bir *ilhâmın sahîh* olduğunun anlaşılması ise ancak başka bir *delil* ile mümkündür ki bu durumda da nihai ölçüt *ilhâm* olmayacaktır.²⁴ *Taklîd* yoluyla bilgi için de aynı hususlar söz konusudur. Çünkü burada da insanlar yalnızca kendi kanaatlerini benimseyecek ve birbirleriyle zıt düşeceklerdir.²⁵ Dolayısıyla *delilden* yoksun her türlü *taklîd* iddiası doğrulanamadığından *bâtıldır*.²⁶

Mâturîdî düşüncede, *eşyânın hakîkatine* ulaşmak için bilgi *sebepleri*; *selîm his*, *sâdık haber* ve *aklın nazarı* olmak üzere üçtür.²⁷

¹⁹ *Usûlu'd-Dîn*, s.18; *Tabsira*, I/19

²⁰ *Tevhîd*, s.11

²¹ *Tevhîd*, s.11; *Tabsira*, I/34

²² *Tevhîd*, s.11; *Akâid*, s.21

²³ *Usûlu'd-Dîn*, s.20

²⁴ *Tabsira*, I/34-35; *Umde*, s.4

²⁵ *Umde*, s.4; *Tabsira*, I/35-37

²⁶ *Tabsira*, I/35-37

²⁷ *Akâid*, s.13; *Tabsira*, I/34; *Temhîd*, s.16; *Bidâye*, s.17; *Kifâye*, s.48; *Umde*, s.2-3; Bu vasıtaları sayarken bilhassa Mâturîdî, his yerine *'iyândan* (*Tevhîd*, s.11-12), *Pezdevî* ise,

2.1.1. Duyular

Mâturîdîler, her bir düşünürün de kabul ettiği üzere *sem* (işitme), *basar* (görme), *zûk* (tatma), *şem* (koklama) ve *lems* (dokunma) olmak üzere beş duyu (*havass*) olduğunu söylerler. Bunların her biri geçerli şartların sağlanması halinde kendi alanında bilgi sağlamaktadır.²⁸ Beş duyunun ortak şekilde tek bir *his* sağladığı yahut beş duyudan başka cinsi münasebet ve acı *his*lerinin de olduğu gibi görüşler Mâturîdîlerce kabul görmemiştir.²⁹

His yoluyla oluşan *iyân*, *ilmin asıl* vasıtası olup, bu yolla *cehl* söz konusu değildir. Çünkü varlığını sürdürmek, faydalı ve zararlının farkında olmak için³⁰ hayvanlar dahi *his*lerine başvurumaktadırlar.³¹ Dolayısıyla *his tarîki*yle elde edilen bilgi, *zarûrî* bilgi statüsündedir.³²

Duyu algısının temel bilgi kaynağı olduğu, gerçekliğe ilişkin bu yolla ulaşılan bilginin her canlı tarafından aynı ölçüde geçerliliğini, daha doğrusu kişisel bir tecrübe olmanın ötesinde, evrensel bir tespit olduğunu ortaya koymak içindir.

akıl veya nazar yerine *istidlâlden* söz etmektedir. (*Usûlu'd-Dîn* s.18); Mâturîdî, başka bir yerde *haber* yerine *ta'lîm*den de söz eder. (bkz. *Te'vilât*, IV/294; *Te'vilât*, VII/255) Bu da daha ileride görüleceği üzere *haber* ve *sem* kavramlarıyla kastedilen içeriği karşılar nitelikte ve öğrenmeye konu her türlü ma'lûmata karşılık gelen isabetli bir ifadedir.

²⁸ *Temhîd*, s.16; *Akâid*, s.15; *Bidâye*, s.17; *Kifâye*, s.48

²⁹ *Usûlu'd-Dîn*, s.21

³⁰ *Tevhîd*, s.12-13

³¹ *Kifâye*, s.48

³² *Tevhîd*, s.12; *Temhîd*, s.16

2.1.2. Haberler

Mâtûrîdîlere göre *haber* yoluyla *ilim*, *akıl* sahibi herkes için *zarûrî* olarak gerçekleşir. Kişinin aç veya hasta olduğunu söylemesi; birinin neden bağırdığı sorulduğunda acıdan olduğunu söylemesi; gidene dair dönenin bilgi vermesi *habere* örnektir.³³

Duyular ile öğrenilemeyen veya *akıl*ın tek başına *ihâta* edemediği iyi veya kötü şeylerin *ma'rifeti* için *haber* yoluna başvurulur. Bu da daha önce algılamış olanların söylediklerinin, *sem'* (işitme) yoluna başvurulması ile gerçekleşir.³⁴ Böylece başkaları tarafından daha önceden tecrübe edilmiş şeylerin *ma'rifeti* söz konusu olur. Zaten *akıl* sahibi her insan hayata dair çeşitli problemleri aşmak için bunların her birini bizzat deneme riskini göze almaz, *haber* yoluyla öğrenmeye çalışır.³⁵ Dinin *aslı*nın *ma'rifeti* için de *sem'* (nakil) ve *akıl* gereklidir. *Akıl*, *hikmetleri* anlamayı sağlayan, *sem'* ise bütün toplumlar tarafından tarih boyunca kullanılagelen bir yöntemdir.³⁶ Bir diğer husus ise dilin oluşmasında bizzat *haber* yönteminin etken olduğudur; çünkü dil, *his* veya *akıl* ile ortaya çıkmamıştır. Her insan daha önceden *haber* yoluyla öğrendiği dili konuşmakta ve anlayabilmektedir.³⁷

Mâtûrîdîlere göre *sâdık haberler*, *haber-i mütevâtir* ve *haber-i rasûl* olmak üzere iki çeşittir.³⁸ *Sâdık haberler hüccettir*.³⁹ Bunların dışında kalan *-âhad-* haberlerde ise

³³ *Usûlu'd-Dîn*, s.19

³⁴ *Tevhîd*, s.13

³⁵ *Tevhîd*, s.19

³⁶ *Tevhîd*, s.5

³⁷ *Tabsira*, I/25-26

³⁸ *Tevhîd*, s.13; *Akâid*, s.16-17; *Temhîd*, s.17; *Bidâye*, s.17; *Umde*, s.2-3

³⁹ *Usûlu'd-Dîn*, s.20-21

*kizb*⁴⁰ veya *ğalat* ihtimali bulunduğundan, *haber*in muhtevası ve *haberi* nakledenler hakkında *ictihad* ve *nazar* gereklidir. İnceleme sonucunda, *haberi ihâta* edecek ölçüde olmasa da ağırlık kazanan duruma göre bu *haber*lere itibar edilebilir veya dikkate alınmayabilir.⁴¹

2.1.2.1. Mütevâtir Haber

Bir *haber*in hiçbir şekilde *kizb* olmasına ihtimal verilmiyorsa, o *haber*in masumiyetine *burhân* bulunan birinden duyulmuş gibi kabul edilmesi gerekir. Dolayısıyla *haberi* nakledenlerin her birinin masumiyetini gösteren *delil* bulunmasa da, *haber*in *mütevâtir* derecesine ulaşması halinde, bu kişilerin de *sıdk* üzere oldukları ve *kizb* bir söz aktarmadıkları *sâbit* olmuştur.⁴² *Kizb* üzerine birleşmeleri *tasavvur* edilemeyecek bir topluluk tarafından aktarılan bu tür *haber*lere *mütevâtir haber* denir. Geçmiş hükümdarlar veya uzak ülkelerle ilgili bilgiler bu tür *haber*lerdendir ve bunların *zarûrî ilim* statüsünde olduğu *sâbit*dir.⁴³ Aslında *mütevâtir haber*, iplerin bir araya gelerek kuvvet buluşu gibi, *âhad haber*lerin bir araya gelmesiyle oluşmaktadır. Yahudi ve Hristiyanların *tevatür*leri ise aynı *âhada* dönmek suretiyle olduğundan bu kategoriye girmez.⁴⁴

Her birinin *hata* ve *ğalata* düşmesi mümkün olup, birbirlerinden farklı görüşlere sahip olan müçtehitlerin icmâsının da *mütevâtir haber* gibi olduğu belirtilmiştir.⁴⁵

⁴⁰ *Usûlu'd-Dîn*, s.21

⁴¹ *Tevhîd*, s.15

⁴² *Tevhîd*, s.14

⁴³ *Akâid*, s.16; *Temhîd*, s.17; *Bidâye*, s.17

⁴⁴ *Umde*, s.3

⁴⁵ *Tevhîd*, s.14-15

2.1.2.2. Peygamberin Haberi

Diğer bir haber türü ise *mu'cizeyle desteklenmiş peygamberin haberi (haber-i rasûl)* olup, bunda da *kizb* ihtimali bulunmaz. Peygamberin haberi, *istidlâl* yoluyla bilinir, ancak *yakîn* ve *isbât* yönüyle *zarûrî ilim* konumundadır.⁴⁶ Çünkü peygamberin *sıdkını* gösteren *ayetlerin* varlığı, getirdiği haberlerin *aklî* bir zorunluluk olarak kabulünü gerektirir ki bu haberlerden daha doğru olan ve *kalbi mutmain* edecek başka bir haber bulunmamaktadır.⁴⁷ Peygamberin haberi, Allah'tan gelen haber olan Kur'ân ve peygamberin sünneti şeklinde ikiye ayrılabilir.⁴⁸

2.1.3. Akıl

Akıl yeteneğinin etkisiyle ortaya çıkan *nazar* faaliyeti⁴⁹, Mâturîdîlere göre duyular ve haberler gibi bir *ilim sebebidir*.⁵⁰ Ayrıca *nazar*, yani akıl yürütme *his* ve *haber* yoluyla edinilen bilgiler için de *zarûrî* bir ihtiyaçtır. Çünkü algılanması zor şeylerin durumu yahut *ğalat* ihtimali olan haberlerin diğerlerinden ayırt edilmesi ancak *nazar* ile olur. *Ayetlerin* (mu'cize) sihirbazlıktan ayırt edilmesi, *hakkın bâtıldan* ayrılması da *nazar* ile mümkündür.⁵¹

İnsanın bir özelliği de *aklen* en uygun olanı, iyi ve güzel olanı tercih edip ona yönelmesidir. Bunları da ancak *aklını* kullanarak *eşyâyı* incelemek suretiyle *ma'rifet* edebilir. Tabii ki insanın tabiatının ve *aklının* yöneldiği şeyler arasında uygunluk

⁴⁶ *Usûlu'd-Dîn*, s.20-21; *Akâid*, s.17; *Temhîd*, s.17; *Bidâye*, s.17

⁴⁷ *Tevhîd*, s.14

⁴⁸ *Usûlu'd-Dîn*, s.21

⁴⁹ *Tevhîd*, s.208

⁵⁰ *Akâid*, s.13; *Tabsira*, I/27; *Temhîd*, s.17; *Bidâye*, s.17

⁵¹ *Tevhîd*, s.15-16

olabileceği gibi uyumsuzluk da olabilir. Hem bu tür durumlarda, hem de olağandışı ve şüpheli hallerde isabetli olanın tespiti için *teemmül* ve *nazar* gereklidir. *Akıl* çerçevesinde gerçekleşecek nihai *ilim*⁵² ise kişiyi ilgili konuda ya kabule, ya redde yahut da o konunun muğlak olduğuna götürecektir ki her durumda *nazarın* faydası olduğu bilinebilir. Bir kişinin kendisini, Allah'ı ve O'nun emirlerini bilmesi, hayatın zarûretlerini *ma'rifet* edebilmesi için *nazar* ve *tefekküre* başvurması mecburidir. Hatta bedenün uzuvlarının görevleri gereğince kullanılması ne ölçüde önemliyse, *akıl* da aynı şekilde mühim ve vazgeçilmezdir.⁵³

Kur'ân-ı Kerîm'de de pek çok ayette *nazar* tavsiye edilmiş, algılanan şeyler üzerine *tefekküre* ederek, algılanamayan şeylerin de anlaşılacağı ve hakîkate ulaşılacağı ifade edilmiştir.⁵⁴ Bundan dolayı dinî bilginin *ma'rifeti* için *sem'* yanında *akılın* kullanılması da ayrıca gerekli görülmüştür.⁵⁵

Şartlarının gözetilerek uygulanması halinde *istidlâl*, yani deliller üzerinde akıl yürütme *tarîkiyle* de *ilme* ulaşılır.⁵⁶ Mesela, ayrı olan iki şey daha sonra birleşmiş görülse, bu duruma ilişkin *haber* olmasa bile *zarûrî* olarak bunların bir şekilde sonradan birleştikleri anlaşılabilir. Çünkü *şeyler*, buldukları durumun aksine de *delâlet* edebilirler. Aynı şekilde, diri olanın sonradan öldürüldüğü görülse, bu durum bir katile; sonradan görülen bina, onu yapana; nihâyet kâinat da yaratıcısına *delildir*. Bunların anlaşılması ise *istidlâl* iledir.⁵⁷ *İyân* ve *haber* yoluyla öğrenilemeyecek geleceğe dair

⁵² *Tevhîd*, s.17

⁵³ *Tevhîd*, s.209-210

⁵⁴ *Tevhîd*, s.16

⁵⁵ *Tevhîd*, s.5-6

⁵⁶ *Temhîd*, s.18; *Tabsira*, I/32

⁵⁷ *Usûlu'd-Dîn*, s.19-20

hususlarda da *istidlâl*in yol göstermesinden söz edilebilir.⁵⁸ Ayrıca geçmişte tecrübe yoluyla *ma'rifet* edilmiş olanın da anlaşılması *istidlâl* ilemdir.⁵⁹

2.2. Bilgi Türlerine İlişkin Tartışmalar

Mâturîdî âlimlerin bilgi teorisi kapsamında yapmış oldukları değerlendirmelere dayanarak çeşitli bilgi türlerinden söz ettiklerini ve bir kısım sınıflandırmalar yaptıklarını görürüz. Biz söz konusu değerlendirmelerin ışığında bilgi türlerini bilene göre, oluşma biçimine göre, kapsamına göre ve alanına göre dörde ayırdık.

2.2.1. Bilene Nispetle Bilgi: Kadîm Bilgi - Hâdis Bilgi

Mâturîdî âlimlere göre *ilim* genel olarak, *kadîm* ve *hâdis* olmak üzere iki türdür. *Kadîm ilim* Allah'ın bilgisi olup, *hâdis ilim* ise yaratılmışların bilgisidir.⁶⁰ Allah'ın bilgisi aynı zamanda *mutlak* bilgi ifade etmektedir.⁶¹ Yaratılmışların *hâdis* bilgisi de *zarûrî* ve *iktisâbî* olmak üzere iki çeşittir.⁶²

2.2.2. Oluşum Keyfiyeti Açısından Bilgi: Zarurî Bilgi - İktisâbî Bilgi

Zarûrî ilim, herhangi bir *ihtiyâr* veya *kesb* olmaksızın gerçekleşendir. Örneğin kişinin kendi varlığını bilmesi bu türden bir bilgidir ki bütün yaratılmışlarda *zarûrî* olarak bulunmaktadır.⁶³ Aklın *bedîhî* bir şekilde bildiği⁶⁴, bütünü parçasından büyük

⁵⁸ *Tevhîd*, s.18

⁵⁹ *Tevhîd*, s.21

⁶⁰ *Bidâye*, s.16

⁶¹ *Usûlu'd-Dîn*, s.23

⁶² *Usûlu'd-Dîn*, s.23; *Bidâye*, s.16-17; *Kifâye*, s.48

⁶³ *Bidâye*, s.17

olduğu gibi bilgiler *zarûrî* bilgilerdir. Bu bakımdan *zarûrî* bilgilere *bedîhî* bilgiler de denilmiştir.⁶⁵ Bu bilgiler *tefekür* etmeksizin ilk bakışta oluşan bilgilerdir.⁶⁶ Bu sebeple *bedîhî* bilgilerde hiçbir *şek* bulunmaz.⁶⁷ *His* aracılığıyla elde edilen bilgiler de *zarûrî* bilgilerdir.⁶⁸ Çünkü acının veya tatlının *hissedilmesi* *zarûrî* bir şekilde gerçekleşir.⁶⁹ *Mütevâtir haberler* de *zarûrî* bilgidir. Çünkü uzak ülkelerin varlığından haberdar olunması türünden bilgiler *mütevâtir* olarak *sâbittir* ve *zarûrî* olarak kabul edilir.⁷⁰ Bu *haberlerin* *zarûrî* olmasının bir diğer gerekçesi de, *kizb* üzerine birleşmeleri *tasavvur* edilemeyecek bir topluluk tarafından aktarılmış olmalarıdır.⁷¹

İktisâbî ilim ise *istidlâl*⁷² veya *haber* yoluyla elde edilir.⁷³ Dumanın görülmesinden yola çıkılarak ateşin varlığının bilinmesi örneğindeki gibi *istidlâl* ile bilgiye ulaşmak için üzerinde *tefekür* gereklidir. Kişinin kendi *kesbi* ve *ihtiyârı* ile sebeplere başvurarak elde ettiği bu tür bilgilere⁷⁴ *ihtiyârî* bilgi de denilmiştir.⁷⁵ *Mu'cizeyle* teyit edilmiş peygamberin *haberi* de *istidlâlî* bilgidir. Peygamberin

⁶⁴ *Akâid*, s.20

⁶⁵ *Bidâye*, s.17

⁶⁶ *Usûlu'd-Dîn*, s.23; *Bidâye*, s.17; *Temhîd*, s.17

⁶⁷ *Tabsira*, I/28

⁶⁸ *Tevhîd*, s.20; *Tabsira*, I/27; *Temhîd*, s.16

⁶⁹ *Usûlu'd-Dîn*, s.23

⁷⁰ *Temhîd*, s.17

⁷¹ *Akâid*, s.16

⁷² *Temhîd*, s.17; *Akâid*, s.20

⁷³ *Usûlu'd-Dîn*, s.23

⁷⁴ *Temhîd*, s.17; *Bidâye*, s.17; *Kifâye*, s.48-49

⁷⁵ *Usûlu'd-Dîn*, s.23

haberiyle *sâbit* olan bilginin *yakîn* olması yönüyle *zarûrî* bilgiye benzediği de söylenmiştir.⁷⁶

2.2.3. Kapsamı Açısından Bilgi: Mutlak Müphem Bilgi - Mümtâz Bilgi

Pezdevî, bir şeyin bir yönden bilinip diğer yönden bilinmemesinin mümkün olduğunu söylemiştir.⁷⁷ Ebû'l-Muîn en-Nesefî de bu bağlamda, *mutlak müphem* (yüzeysel) ve *mümtâz* (ayrıntılı) olmak üzere iki tür bilgiden söz etmiştir. *Mutlak müphem* bilgi, bir şeyin diğer *eşyâ* ile ortak veya farklı özelliklerini tam olarak bilmeksizin sahip olunan genel niteliğe sahip bilgilerdir. Bu türden bilgiye sahip olan kimsenin bir âlim kadar, örneğin insan olmanın mahiyetine vâkıf olduğu söylenemez. Bununla birlikte bu bilgi kuşkusuz *hakikat* bilgidir, ancak *mutlak müphem*dir. Bir âlimin, insan olmanın *hakikatine* dair bilgisi ise bundan farklı olup, daha *mümtâz* ve tamdır. Bu şekilde, bir şeyin diğer *eşyâ* ile ortak veya farklı özelliklerinin bilgisine tam olarak vâkıf olmak *mümtâz* bilgidir.⁷⁸

2.2.4. Alanına Göre Bilgi: Dini Bilgi - Genel Bilgi

Mâturîdîler, *sem'* (nakil) yoluyla öğrenilen tarihi veya kültürel bir takım bilgilerden söz etseler de,⁷⁹ onların esas üzerinde durdukları ve vurgu yaptıkları konu dinî bilgi olmuştur.

Bu çerçevede Mâturîdî, kargaşa içinde bulunan insanlığın birleşmesini sağlayacak dinin *ma'rifetinin* öneminden söz etmiştir.⁸⁰ Ona göre -genel anlamda-

⁷⁶ *Temhîd*, s.17; *Akâid*, s.18

⁷⁷ *Usûlu'd-Dîn*, s.242

⁷⁸ *Tabsira*, I/16-17

⁷⁹ *Tevhîd*, s.5; *Tabsira*, I/24; *Temhîd*, s.17; *Akâid*, s.16; *Bidâye*, s.17

bilgiye ulaşma vasıtaları ‘*iyân, haber ve nazar* iken⁸¹, dinî bilgiyi öğrenmek için gerekli vasıtalar *sem’* ve *akıldır*.⁸² *Sem’*, bilgi edinmek için tarih boyunca toplumlar tarafından uygulanan bir yöntemdir. Öyle ki, peygamberlerin öğretileri ve filozofların düşünceleri de bu yolla bizlere ulaşmaktadır.⁸³ *Akıl* ise, *hikmetli* olana yönelmek ve anlayabilmek için gerekli olan diğer bir vasıta⁸⁴dır. *Kâinatın da hikmet üzere yaratılmış olması insanın bunları nazar yoluyla bilebileceğini göstermektedir*.⁸⁵ Bu durum, Allah’ın emirlerinin

⁸⁰ *Tevhîd*, s.3-4, 7; *Kitâbu’t-Tevhîd*’in ilk dört sayfası dini bilgiye, sonraki dört sayfası ise genel bilgiye ayrılmıştır. (Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, s.29)

⁸¹ *Tevhîd*, s.11-12

⁸² *Tevhîd*, s.5, 209; Dini bilgi genel bilginin yalnızca bir kısmını teşkil etmektedir. Görüldüğü üzere dini bilginin öğrenilmesi de bilgi vasıtalarının yalnızca bir kısmı ile. *Sem’*, haber yoluyla ulaşan bilgilerin işitme (*sem’*) yoluyla elde edilmesi ise de, esas olarak ilahî vahiy ile bilinen konuları ifade etmektedir ve burada kastedilen de budur. (Duyular hakkında bkz. Hökelekli, Hayati, “Duyu”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1994, X/8-12; *Sem’* bilgisi hakkında bkz. Aslan, *Kâdî Abdulcebbar’a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, s.221)

⁸³ *Tevhîd*, s.5; *Sem’* ve aklın dinin öğrenilmesi için esas kaynaklar olarak belirtilmesi bu iki kaynağın belirleyici niteliğini gösterir. Kur’ân-ı Kerîm’de akıl yürütmeye yapılan teşvik de *sem’*, yani naklin ve aklın bir arada değerlendirilmesi gerektiğini gösteren önemli bir etken olarak önümüzde durmaktadır. Bir diğer ifadeyle teşvik edilen şey, bilgiye dayalı bir dinin teşekkül etmesidir. (Geniş bilgi için bkz. Özalp, Hasan, “Mâtürîdî’nin Dini Epistemolojisinde Delillerin Doğası Üzerine”, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i*, (der. Recep Alpyağılı), İz yay., İstanbul, 2016, s.323, 334)

⁸⁴ *Tevhîd*, s.5, 210

⁸⁵ *Tevhîd*, s.5-6, 17

de *akıl* ve *sem* ' kapsamında anlaşılabilir şeyler olduğunu göstermektedir. Bu emirlerin, *hikmetinin* bilinmesi için *deliller* de bulunmaktadır.⁸⁶

İnsanların din hususunda yaşadığı *hak-bâtil* noktasındaki ayrılık⁸⁷ ve dolayısıyla dinler ve mezhepler arasında bulunan *tenâkuz*⁸⁸, ancak bir *asl* üzerinde birleşilmesi halinde giderilebilir. Bu *asl* mesele ise, insanların hallerine kayıtsız kalmayan bir yaratıcının var olduğu düşüncesidir. Böyle bir yaratıcının, insanları *cehl* içinde bırakmayacağı ve onlara yol gösterecek bir kılavuzu da mutlaka görevlendireceği beklenir. Yaratıcı, bu kılavuza insanların tabi olabilmesi ve onun *sıdkını* bilebilmeleri için, vazifesinde *haklılığını* gösteren *burhân* da verecektir.⁸⁹ Dolayısıyla peygamberlerin *sıdkını* gösteren *mu'cizelerin* varlığı şarttır. *Mu'cizeyle* desteklenmiş olması halinde böyle bir zattan gelen *haberlerin* kabul edilmesi ise *aklî* yönden *zarûrîdir*.⁹⁰

Mâturîdîlerin, delilden yoksun bir takım yöntemleri dinin öğrenilmesi için geçerli kaynak olarak kabul etmemeleri, yalan-yanlış bilgilerin doğru olandan ayıklanmasındaki hassasiyetlerini göstermektedir. Bu sebeple onların, dinî bilgide subjektif olanı dışarıda bırakacak şekilde delil, sıdk, hakikat gibi niteliklerin arayışı içinde olduklarını görmekteyiz.

3. KURUCU KAVRAMLAR

3.1. Bilgi Kaynakları ile İlgili Kurucu Kavramlar

Mâturîdîlerin bilgi kaynaklarına ilişkin kullanmış oldukları kavramlar objektif ve subjektif nitelikte olmaları açısından iki kategoriye ayrılabilir. Ancak söz konusu

⁸⁶ *Tevhîd*, s.209-210

⁸⁷ *Tevhîd*, s.3-4, 279

⁸⁸ *Tevhîd*, s.11

⁸⁹ *Tevhîd*, s.7, 210, 272, 275, 279; *Bidâye*, s.45; bkz. *Usûlu'd-Dîn*, s.96

⁹⁰ *Tevhîd*, s.14

Kur'ân-ı Kerîm'de *sebeb* ve bu kökten ifadeler sözlük anlamı etrafında geçmektedir.⁹⁵

Mâturîdî, Allah'ın eşyayı çoğunlukla sebeplere bağlı bir şekilde yaratmış olduğunu, eşyanın öğrenilmesinin de Allah'ı daha kolay bir şekilde tanımak için gerekli olduğunu söyler.⁹⁶ Bilgi teorisi çerçevesinde de *sebeb*, herhangi bir şeyin bilgisine ulaşmayı sağlayan kaynakları ifade eder.

Bilgi *sebeplerinin* neler olduğu konusunda çeşitli görüşler bulunsa da, Mâturîdî âlimlere göre bunlar *selîm his*, *sâdık haber* ve *aklın nazarı* olmak üzere üçtür.⁹⁷ Doğru olanın bilgisine ulaştıran bu *sebepler* ayrılık, zıtlık veya çelişki doğurmaz. Delili olmayan ve herhangi bir doğrulama imkânı bulunmayan ilhâm, kalbe doğma, kura, tahmin, taklîd ise bilgi sebebi değildir.⁹⁸ Sebep, bilgi kaynaklarına doğrudan işaret eden bir kavramdır.

Âlet (الآلة): Sözlükte “asla dönüş”, “ilk olmak, önce gelmek” anlamlarına gelen e-v-l kökünden *âlet* “araç” anlamına gelmekte olup,⁹⁹ “failin eserini yapmasını sağlayan vasıta” olarak tarif edilmiştir.¹⁰⁰ Bilgi bahislerinde *âlet* ifadesinin de *sebeb* ile aynı yönde kullanıldığı anlaşılmaktadır.¹⁰¹

Kur'ân-ı Kerîm'de *âlet* kelimesi geçmemektedir.

⁹⁵ el-Bakara 2/166; el-Kehf 18/84-85, 89, 92; el-Hacc 22/15; Sâd 38/10; el-Mu'min 40/36-37

⁹⁶ *Te'vilât*, VII/384

⁹⁷ *Tevhîd*, s.11; *Usûlu'd-Dîn*, s.18; *Tabsira*, I/34; *Temhîd*, s.16; *Akâid*, s.13; *Bidâye*, s.17; *Kifâye*, s.48; *Umde*, s.2-3

⁹⁸ *Tevhîd*, s.11; *Tabsira*, I/34, 35-37; *Akâid*, s.21; *Umde*, s.4

⁹⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “e-v-l” md., XI/32; el-İsfehânî, *Müfredât*, “e-v-l” md., s.109

¹⁰⁰ Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, “el-Âle” md., s.27

¹⁰¹ bkz. et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.14, 19

Mâturîdîler duyu, akıl¹⁰², ilhâm¹⁰³ gibi mefhumlara yönelik olarak *sebeb* ile aynı doğrultuda bazen *âlet* ifadesini kullanmışlardır. Bu nedenle *âlet* de doğrudan bilgi kaynaklarına işaret eden bir kavram görünümündedir.

Tarîk (الطريق): Sözlükte “vurmak” anlamına gelen *t-r-k* kökünden *tarîk* - ayaklarla vurulan- “yol” manasındadır.¹⁰⁴ *Tarîk* “hakkında sağlıklı bir akıl yürütmeyle, talep edilene ulaşmayı mümkün kılan şey” şeklinde tarif edilir. Sûfîlere göre *tarîk* “Allah’ın yolu, O’nun meşru ve sorumluluk doğuran hükümleri”; aynı kökten *tarîkat* ise “menzilleri katetmek ve makamlarda yükselmekle Allah’a giden yola girenlere özgü yaşayış biçimi” anlamındadır.¹⁰⁵ Kelâmda bilgi kaynaklarına ilişkin olarak bazen *tarîk* kavramının kullanıldığı görülür.¹⁰⁶

Kur’ân-ı Kerîm’de *tarîk* ve bu kökten ifadeler sözlük anlamı etrafında geçmektedir.¹⁰⁷

Mâturîdî âlimler de bilgi sebeplerini bazen *tarîk* kavramıyla ifade etmişlerdir.¹⁰⁸ Hikmet¹⁰⁹, ictihad¹¹⁰, yakîn¹¹¹, mutlak müphem¹¹² gibi bilmeye yönelik mefhumların da

¹⁰² *Usûlu’ d-Dîn*, s.212; *Bidâye*, s.18

¹⁰³ *Tabsira*, I/34-35

¹⁰⁴ İbn Manzûr, *Lisânu’l- ‘Arab*, “t-r-k” md., X/215-220; el-İsfehânî, *Müfredât*, “t-r-k” md., s.632

¹⁰⁵ Cürcânî, *Kitâbu’ t-Ta’rifât*, “et-Tarîk”, “et-Tarîka” md.’leri, s.144

¹⁰⁶ et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s.14, 16, 21

¹⁰⁷ en-Nisâ’ 4/168-169; Tâhâ 20/63, 77, 104; el-Mu’minûn 23/17; el-Ahkâf 46/30; el-Cinn 72/11, 16

¹⁰⁸ *Tevhîd*, s.16; *Usûlu’ d-Dîn*, s.19, 21; *Tabsira*, I/20, 28; *Bidâye*, s.17; *Kifâye*, s.48-49

¹⁰⁹ *Tevhîd*, s.5

¹¹⁰ *Tevhîd*, s.14

yer yer *tarik* kavramıyla ifade edilmiş olması, kelimenin “yöntem, metot” gibi anlamlarda da kullanıldığını gösterir niteliktedir.

Vâsita (الواسطة): Sözlükte “iki şeyin ortası” anlamına gelen v-s-t¹¹³ kökünden *vâsita* “aracı olan, araç” anlamındadır.¹¹⁴

Kur’ân-ı Kerîm’de bu kökten ifadeler sözlük anlamı etrafında geçmektedir.¹¹⁵

Mâturîdîlerce bilgi teorisi kapsamında yukarıdakilere benzer bir biçimde kullanılan bir diğer kavram da *vâsita*dır. Nitekim tanımın, küllîler vasıtasıyla cüz’îlerin bilinmesi için yapılması¹¹⁶, kişinin tercihi ve gayreti vâsitasıyla kazanılmış bilgiyi elde etmesi, peygamberin haberinin istidlâl vâsitasıyla kesin bilgi ifade ettiği, mütevâtir haber vâsitasıyla zarûrî bilginin oluşacağı¹¹⁷ gibi kullanımlar buna örnektir. Dolayısıyla *vâsita* kavramının da *tarik* gibi “yöntem, metot” anlamında kullanıldığı görülmektedir.

3.1.2. Bilginin Objektif Kaynakları

Mâturîdî âlimler tarafından, objektif bilgi sağlayan kaynaklara yönelik kullanılan temel kavramlar *duyular*, *haberler* ve *akıl* başlığı altında incelenebilir.

¹¹¹ *Tabsira*, I/16

¹¹² *Tabsira*, I/17, 18

¹¹³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “v-s-t” md., VII/426; el-İsfehânî, *Müfredât*, “v-s-t” md., s.1156; Mantıkta orta terime *vasat* denilir. (Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, “el-Vasat” md., s.245)

¹¹⁴ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “v-s-t” md., VII/426-432

¹¹⁵ el-Bakara 2/143, 238; el-Mâide 5/89; el-Kalem 68/28; el-‘Âdiyât 100/5

¹¹⁶ *Tabsira*, I/10

¹¹⁷ *Bidâye*, s.17

3.1.2.1. Duyular

Duyuları ifade anlamında temel kavram *his* olup, ayrıca duyu algısına yönelik kullanılan ‘*iyân*’ da öne çıkan diğer bir kavramdır.

Hiss (الحسّ) / **Havass** (الحواس): Sözlükte h-s-s kökünden *hiss* “hissetmek, duyumsamak”, *hasse* “duyu”, *havass* ise “beş duyu” anlamına gelir.¹¹⁸ *His* esasen psikolojinin konusu olup¹¹⁹, düşünce tarihi boyunca teşekkül eden terminolojiler içinde duyu ve algı konularının incelenmesinde temel bir kavram olarak kullanılmaya gelmiştir.¹²⁰

Kur’ân-ı Kerim’de *his* ve aynı kökten ifadeler sözlük anlam etrafında geçtiği gibi,¹²¹ “gizli ses, uğultu”,¹²² “duyusuna isabet etmek -öldürmek-”¹²³ “gizliden araştırmak -casusluk-”¹²⁴ anlamlarında da geçmektedir.¹²⁵

Beş duyu organının göz, kulak, burun, dil ve el olduğu kabul edilir.¹²⁶ Beş duyu ise görme (hâssetü’l-basar), işitme (hâssetü’s-sem‘), koklama (hâssetü’s-şem), dokunma (hâssetü’l-lems), tatma (hâssetü’z-zevk) olarak sayılmıştır.¹²⁷ Genel olarak Ehl-i Sünnet

¹¹⁸ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “h-s-s” md., VI/49vd.; el-İsfehânî, *Müfredât*, “h-s-s” md., s.279

¹¹⁹ İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, s.55

¹²⁰ Hökelekli, Hayati, “Duyu”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1994, X/8-12

¹²¹ Âl-i İmrân 3/52; Meryem 19/98; el-Enbiyâ’ 21/12

¹²² el-Enbiyâ’ 21/102

¹²³ Âl-i İmrân 3/152

¹²⁴ Yûsuf 12/87

¹²⁵ Bu kökten türeyen ve öldürmek, casusluk, uğultu gibi anlamlara gelen ifadeler için bkz. İbn Manzûr, *a.g.e.*, “h-s-s” md., VI/49 vd.; el-İsfehânî, *a.g.e.*, “h-s-s” md., s.279

¹²⁶ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “h-s-s” md., VI/49

¹²⁷ el-Âmidî, *el-Mübîn*, s.102-103

kelâmcıları, görme duyusu ile bütün varlıkları algılamanın mümkün olduğunu kabul etmektedirler. Bu, onların ahirette Allah'ın gözle görülebileceğini savunmalarıyla da bağlantılıdır. Bazı Mu'tezile âlimleri görme duyusunun işleyişini kısıtlı bir biçimde kabul etmişler, görme vasıtasıyla renk yahut görüntüler dışında bir şeyin idrak olunamayacağı gibi çeşitli görüşler ortaya koymuşlardır. Bunun dışında İslam düşünürleri arasında çeşitli gerekçelerle işitme veya dokunma duyularının daha önemli olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır.¹²⁸ Mâturîdî de duyuların haberlerden daha kesin bilgi sağladığı gerekçesiyle görmenin işitmeden daha güçlü, daha açık ve şüpheleri daha fazla giderici olduğunu savunur.¹²⁹ His yoluyla elde edilen bilgiler zorunlu bilgilerdir.¹³⁰

Filozoflar ayrıca iç duyulardan söz ederler. Bunlardan ortak duyu, beş dış duyunun ötesinde, onların yöneticisi ve ortak algı merkezidir.¹³¹ Mutasavvıflar da beş dış duyuya karşılık, *akıl, kalb, ruh, sır* ve *hâfî* gibi terimlerle ifade edilen beş iç duyudan söz etmişlerse de kelâmcılar genel olarak iç duyular üzerinde durmamışlardır.¹³² Tefâtânî, algının dış duyular vasıtasıyla gerçekleştiğinin açıkça anlaşılabilirliğini, iç duyuların ise bu kapsamda sabit olmadığı gerekçesiyle kelâmcılar tarafından üzerinde durulmadığını söylemektedir. Ancak iç duyuların da sonuç olarak akıl çerçevesinde gerçekleştiğini, bu nedenle kelâmcıların bilgi vasıtalarının üçüncüsü olarak akıldan söz ettiklerini belirtir.¹³³ Mâturîdî de duyu ötesindeki bilgilere ulaşma vasıtasının genel olarak akıl olduğunu söyler.¹³⁴ Dolayısıyla akıl iç duyuların ortak mahallidir.

¹²⁸ Hökelekli, "Duyu", *DİA*, X/8-12

¹²⁹ *Te'vilât*, XI/18

¹³⁰ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s.55

¹³¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s.144-145

¹³² Hökelekli, "Duyu", *DİA*, X/8-12

¹³³ et-Tefâtânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.14

Mâturîdî âlimlere göre his, bilgi edinme vasıtalarının temeli¹³⁵ ve en üstün olanıdır.¹³⁶ Nitekim bir şeyi ihata eder ölçüde tanımak da his, yani duyu iledir.¹³⁷ Duyular görme, işitme, koklama, dokunma ve tatma olmak üzere beştir.¹³⁸ His yoluyla da ‘iyân gerçekleşmektedir.¹³⁹ Ancak duyuların zayıf olması veya algıya konu şeyin küçük, uzak, hacimsiz olması gibi çeşitli nedenlerle hislerde yanılma ihtimali bulunur.¹⁴⁰ Bu tür durumlarda nazara zorunlu olarak ihtiyaç vardır.¹⁴¹ Selîm hislerin, yani engelsiz duyuların tenakuz¹⁴² veya zan içeren bilgi vermesi düşünülemez.¹⁴³ Çünkü olgulara ilişkin şüphe ve karışıklık durumlarında bunu gidermek için ilgili hisse müracaat edilir.¹⁴⁴ Nitekim her bir his kendi alanında geçerli bilgi sağlar.¹⁴⁵ Doğru bilgi veren duyu aktı hüccet olup, zarûrî olarak bilginin gerçekleşmesini sağlar.¹⁴⁶

¹³⁴ *Te’vilât*, VIII/175

¹³⁵ *Tevhîd*, s.12

¹³⁶ *Tevhîd*, s.15

¹³⁷ *Te’vilât*, IX/238; Mâturîdî, Allah’ın ihata edilemeyeceğinden hareketle, hisler yoluyla bazı şeylerin hakîkatlerinin idrak edilemeyeceğini de belirtir. (*Te’vilât*, X/257)

¹³⁸ *Usûlu’-d-Dîn*, s.21; *Tabsira*, I/9; *Tabsira*, I/24; *Akâid*, s.14-15; *Temhîd*, s.16; *Bidâye*, s.17; *Kifâye*, s.48

¹³⁹ *Tevhîd*, s.12

¹⁴⁰ *Tevhîd*, s.15; *Usûlu’-d-Dîn*, s.20; *Tabsira*, I/22, 32

¹⁴¹ *Tevhîd*, s.15

¹⁴² *Tabsira*, I/22

¹⁴³ *Te’vilât*, XVI/68

¹⁴⁴ *Tevhîd*, s.17; *Tabsira*, I/29

¹⁴⁵ *Temhîd*, s.16; *Akâid*, s.15; *Bidâye*, s.17; *Kifâye*, s.48

¹⁴⁶ *Usûlu’-d-Dîn*, s.20, 23; *Temhîd*, s.16

Görüldüğü üzere Mâturîdîler duyu, yani *his* kavramı ile yalnızca dış duyulara temas etmekte, iç duyulara değinmemektedirler. Bunun da gerekçesi, iç duyuların tamamen akıl kapsamında (psikolojik) değerlendirilebilen meseleler olmasıdır. Mâturîdî ise, bilgi teorisi kapsamında bilgi sebebi olarak *his* kavramından başka ayrıca ‘*iyândan* söz etmiştir.

‘**İyân** (العيان): Sözlükte “görmek, gözetlemek”, “göz, delik”, “bir şeyin kendisi” gibi çeşitli anlamlara gelen a-y-n¹⁴⁷ kökünden ‘*iyân*, “şüphesiz bir şekilde açıktan görmek” şeklinde tarif edilir.¹⁴⁸ Aynı kökten *a’yân* “toplumun faziletli kişileri” anlamında kullanıldığı gibi¹⁴⁹, kelâmda “kendi zatıyla yer tutan şey” anlamında¹⁵⁰ şeylerin *sâbit* olduklarını belirtmek için de kullanılır.¹⁵¹ Mâturîdîler de, görülebilir ve haklarında bilgi edinilebilir olduklarını ifade anlamında nesnelere *a’yân* demektedirler.¹⁵² Bu da onların ‘*iyâna* konu, yani algılanabilir olmaları nedeniyledir.

Kur’ân-ı Kerîm’de bu kökten ifadeler sözlük anlamı etrafında kullanılmıştır.¹⁵³

Mâturîdî’nin sıkça kullandığı ‘*iyânın* bilgi teorisi kapsamında, *histen* daha geniş bir anlama sahip olup, bu şekilde iç ve dış duyuları, ayrıca gözlemi de karşılayan bir

¹⁴⁷ el-İsfehânî, *Müfredât*, “a-y-n” md., s.743; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “a-y-n” md., XIII/301-303

¹⁴⁸ Asım Efendi, Mütercim, *Kâmûsu’l-Muhît Tercümesi*, (ed. Mustafa Koç), T.C. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014, VI/5450-5451

¹⁴⁹ el-İsfehânî, *a.g.e.*, “a-y-n” md., s.744; İbn Manzûr, *a.g.e.*, “a-y-n” md., XIII/ 303

¹⁵⁰ Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, “el-A’yan” md., s.24-25

¹⁵¹ et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s.22

¹⁵² *Usûlu’d-Dîn*, s.17; *Bahru’l-Kelâm*, s.63; *Bidâye*, s.20

¹⁵³ Bakara 2/60; Âl-i İmrân 3/13; el-Mâide 5/45; el-Hicr 15/88; el-Kehf 18/101; el-Mu’minûn 23/50; Yâsîn 36/34; el-Mülk 67/30; el-Mürselât 77/41

kavram olduğu gör÷lmektedir.¹⁵⁴ Mâtürîdî'nin, hisler yoluyla ortaya çıktığını söylediği 'iyân temel bilgi kaynağıdır. Her durumda bilgi sağlar, yani bu yolla bilgisizlik söz konusu değildir. Dolayısıyla bu yolla bilgi edinilmesini kabul etmeyen bir kimsenin yalnızca inat ettiği anlaşılır.¹⁵⁵ Duyu aktında arıza olması, duyuma konu cismin küçük veya uzak olması gibi nedenlerle 'iyân bilgisinde hatalı sonuçlar ihtimal dâhilindedir. Söz konusu engellerin kalkması halinde hakikat bilgisine ulaşılabilir.¹⁵⁶

Buna göre 'iyân, genel anlamda algıyı karşılamaktadır, çünkü hisler yoluyla oluştuğu ifade edilmiştir.

'İyân kavramının "algı" çerçevesinde değerlendirildiğinde *idrâk* kavramıyla yakın ilişkisinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Çünkü idrâk de, bilgi teorisi kapsamında duyular yoluyla zihinde ortaya çıkan bilgiye yönelik kullanılmaktadır. Nitekim *Bilgi Tanımı* bölümünde ele aldığımız *idrâk* kavramında da bu durum gör÷lmüştü. Yine bu bağlamda benzer bir kullanımı olan *tasavvur* da önsel bir unsur olup, tecrübeyle bağlantılı zihinsel bir faaliyeti ifade ettiğinden, algıdan bir bakıma farklılaşmaktadır. Bu nedenle daha sonra gelecek olan *Akıl* başlığı altında ele alınacaktır.

3.1.2.2. Haberler

Haber temel bir kavram olup, ayrıca dinî bilgi özelinde naklî haberi karşılayan *sem'* de önemli bir kavramdır. Haber türleri olarak da *haber-i mütevâtir*, *haber-i rasul* ve *haber-i vâhid* bu çerçevede öne çıkan diğer önemli kavramlardır.

¹⁵⁴ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s.75-76

¹⁵⁵ *Tevhîd*, s.13-13; *Te'vilât*, VIII/224

¹⁵⁶ *Tevhîd*, s.18-19

Haber (الخبر): Sözlükte h-b-r kökünden *haber*, “bilmek”, “duyuru yoluyla öğrenmek” anlamına gelir.¹⁵⁷ “Doğru ve yalana ihtimali olan söz”¹⁵⁸ şeklinde tarif edilen *haber*in tanımı konusunda genel olarak âlimler arasında fark bulunmamaktadır.¹⁵⁹ *Haber* ile kişinin kendisi hakkında *haber* vermesi mümkünse de, asıl olan başkası hakkında *haber* verilmesidir. Bu bakımdan *haber*, *hadîsten* farklıdır, çünkü *hadîs* bir başkasına dayanmaksızın kendinden *haber* vermektir. Ancak zamanla bu iki kelime birbirinin yerine de kullanılmaya başlanmıştır. Bir başka benzer kavram olan *nebe*’ ise kendisine *haber* verilenin bilmediği bir konuda olması bakımından *haberden* ayrılır.¹⁶⁰

Kur’ân-ı Kerîm’de *haber* ve bu kökten ifadeler sözlük anlamı çerçevesinde geçmekte olup,¹⁶¹ ayrıca “haberdar olan, bilen” anlamında *el-Habîr* de Allah’ın bir ismi olarak geçer.¹⁶²

Tarih alanında haber oldukça önemli bir konumdadır. Çünkü tarihî bilgilerin elde edilmesinde günümüze intikal etmiş haberlerden/rivayetlerden istifade edilmektedir. Haberin doğru ve yanlış olanının ayırt edilebilmesi için de tarih usûl ilmi

¹⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisânu ’l-‘Arab*, “h-b-r” md., IV/226-229; el-İsfehânî, *Müfredât*, “h-b-r” md., s.328

¹⁵⁸ Cürçânî, *Kitâbu ’t-Ta’rîfât*, “el-Haber” md., s.96; el-Askerî, *el-Furûq fi ’l-Luğa*, s.32, 118; Eş’arî, *Makâlât*, s.444

¹⁵⁹ Erdemci, Cemalettin, “Kelam İlminde Haberin Epistemolojik Değeri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2006, VI, S:1, s.160

¹⁶⁰ el-Askerî, *a.g.e.*, s.32-33

¹⁶¹ et-Tevbe 9/94; el-Kehf 18/68, 91; en-Neml 27/7; el-Kasas 28/29; Muhammed 47/31; el-Zilzâl 99/4

¹⁶² el-Bakara 2/234; Âl-i İmrân 3/153; en-Nisâ’ 4/35; el-Mâide 5/8; el-En’âm 6/18

ortaya çıkmıştır. Hadîs ilminde de aynı durum geçerlidir. Mantıkta haber, kesin bilgi veren *mütevâtirât* ile kesin olmayan *zanniyyât* olmak üzere genel olarak iki kategoride ele alınmıştır. Kelâm ve mantıkta haberin ele alınış biçimlerinde kısmi farklılıklar bulunsa da büyük ölçüde benzerlik vardır.¹⁶³

Kelâm âlimleri bilgi kaynağı olarak haberin doğru olması şartını öne sürmüşlerdir.¹⁶⁴ Nitekim müteahhir dönemden itibaren haber “doğru haber” anlamında sâdik haber şeklinde anılmaya başlanmıştır.¹⁶⁵ Burada önem kazanan, haberin vakıa uygun olmasıdır. Vakıa uygun haber sâdik, yani doğru; uygun olmayan haber ise yalan haber olarak kabul edilmiştir.¹⁶⁶ Sâdik haber ise *mütevâtir haber* ve *peygamberin haberi* olmak üzere ikiye ayrılmıştır.¹⁶⁷ Literatürde ise genellikle haberler, yalan söylemesi mümkün görülmecek ölçüde bir topluluğun aktardığı *mütevâtir haber*; mütevâtir derecesine ulaşmayan *meşhur haber*; ve bir kişinin aktardığı *âhad haber* şeklinde üçe ayrılmıştır.¹⁶⁸ Meşhur haberin ahad haber statüsünde kabul edildiği de belirtilmiştir.¹⁶⁹ Nitekim Mâturîdîlerce de meşhur haberlerin âhad haber kapsamında değerlendirildiği anlaşılmaktadır.¹⁷⁰

¹⁶³ Erdemci, “Kelâm İlminde Haberın Epistemolojik Değeri”, s.155-156

¹⁶⁴ Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s.75

¹⁶⁵ Yavuz, Yusuf Şevki, “Haber”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1996, XIV/346-349

¹⁶⁶ et-Teftâzânî, *Şerhu ’l-Akâid*, s.16

¹⁶⁷ Keskin, *a.g.e.*, s.77-87

¹⁶⁸ Düzgün, *Aydınlanmanın Keşif Araçları*, s.132

¹⁶⁹ Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, s.23

¹⁷⁰ Mâturîdî, altı veya yedi kişiden yayılan bir haberin âhad haber olduğunu belirtir.

(*Te’vilât*, IV/102)

Haber, duyu organlarından işitmenin bir ürünü olması nedeniyle, genel olarak felsefede müstakil bir kaynağı olarak görülmemiştir.¹⁷¹ Buna karşılık kelâmcıların haberi bilgi kaynağı olarak ele almaları, peygamberlik, peygamberlerin gösterdikleri mucizeler ve Hz. Muhammed'in peygamberliği gibi konuların bu yolla ispat edilmesi nedeniyledir.¹⁷² Bir diğer ifadeyle dinî bilgilerin çoğu habere dayandığı için, kelâmcılar doğru haberi bilgi vasıtaları içinde duyudan hemen sonra saymışlardır.¹⁷³

Mâtûrîdî âlimler için de bilgi teorisi kapsamında haber, duyular vasıtasıyla elde edilen bilgilerin bir başkasına duyurulması için olmazsa olmaz bir yöntemdir. Aynı şekilde duyular dışında kalan hususların öğrenilmesi de ancak haberle mümkündür. Bu bağlamda haber, konuşmak ve konuşulanı anlamanın da gereği olarak ortaya çıkmaktadır.¹⁷⁴ Dolayısıyla reddi mümkün değildir. Üstelik bu reddin kendisi de bir haber olacağından, söz konusu iddia batıldır.¹⁷⁵ O halde haber vasıtasıyla bilgi edinmek aklî yönden zarûrîdir.¹⁷⁶ Haber yoluyla bilgi edinmede istidlâl zorunlu olarak ihtiyaç duyulması, gelen haberler sonrasında nihai bilginin akıl çerçevesinde gerçekleşmesi sebebiyledir.¹⁷⁷ Yararlı ve zararlı olan şeylerin ayırt edilmesinde de haber oldukça gerekli bir araçtır, çünkü herşeyin bizzat tecrübe edilerek öğrenilmesi içerdiği risk bakımından mümkün değildir.¹⁷⁸

¹⁷¹ Bozkurt, Mustafa, "Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri", *AÜİFD*, 2007, XLVIII, S.2, s.87-89

¹⁷² Erdemci, "Kelam İlminde Haberin Epistemolojik Değeri", s.158

¹⁷³ et-Teftâzânî, *a.g.e.*, s.14

¹⁷⁴ *Tevhîd*, s.13; *Tabsira*, I/26

¹⁷⁵ *Tabsira*, I/24

¹⁷⁶ *Tevhîd*, s.14; *Usûlu 'd-Dîn*, s.19

¹⁷⁷ *Tevhîd*, s.15, 17, 20; *Usûlu 'd-Dîn*, s.23

¹⁷⁸ *Tevhîd*, s.19; *Usûlu 'd-Dîn*, s.19

Mâturîdîler mütevâtir haber ve peygamberin haberini doğru haberler olarak ele almışlar, bunların dışında kalan haberlerin ise yalan içermelerinin muhtemel olduğunu belirtmişlerdir.¹⁷⁹ Ancak esas olan, haberin doğruluğu ve delillendirilmesi noktasında haberi aktaran kişiler ve haberin içeriği üzerine yapılacak araştırmadır.¹⁸⁰ Çünkü haber konusunda yalan, yanlış, yanılgıya düşme muhtemel durumlardır.¹⁸¹ Sâdık olduğu ortaya çıkan haberler ise hüccet kabul edilir.¹⁸² Bu sebeple Mâturîdîler haberin doğruluğuna önem vermişler, bilgi vasıtaları içerisinde haberi genelde sâdık haber olarak saymışlardır.¹⁸³

Söz konusu değerlendirmelere bakıldığında doğru haber çeşidi olarak maksada uygun bir şekilde yalnızca mütevâtir haber ve peygamberin haberinden söz edildiği görülür. Dinî bilgiye yapılan bu vurgudan başka genel veya özel diğer haberlere ise pek değinilmemiştir.¹⁸⁴

Sem' (السمع): Sözlükte s-m-a kökünden *sem'*, “sesleri işitmek”, “işitme duyusu, kulak”¹⁸⁵, “kulağın, kendisiyle sesleri işittiği kuvvet”¹⁸⁶, “işitilir olanı idrak etmek” anlamlarına gelir.¹⁸⁷ *Sem'*, işitmeye bağlı olan bilgiyi nitelemesi sebebiyle, aşağıda geleceği üzere İslam düşüncesinde dinî bilgiyi ifade anlamında da kullanılmıştır.

¹⁷⁹ *Tevhîd*, s.13-15; *Usûlu'd-Dîn*, s.21; *Tabsira*, I/26; *Temhîd*, s.17; *Akâid*, s.16; *Bidâye*, s.17

¹⁸⁰ *Tevhîd*, s.13-15

¹⁸¹ *Tevhîd*, s.13-15, 19-20; *Usûlu'd-Dîn*, s.18-20

¹⁸² *Usûlu'd-Dîn*, s.19-20

¹⁸³ *Tabsira*, I/24, 26; *Temhîd*, s.17; *Akâid*, s.13; *Bidâye*, s.17; *Kifâye*, s.47; *Umde*, s.2

¹⁸⁴ Benzer bir tespit için bkz. et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.19

¹⁸⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “s-m-a” md., VIII/162-164

¹⁸⁶ el-İsfehânî, *Müfredât*, “s-m-a” md., s.513-515; Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, “es-Sem” md., s.123

¹⁸⁷ el-Askerî, *el-Furûq fi'l-Luğa*, s.110

Kur'ân'da sem' ve aynı kökten ifadeler pek çok âyette sözlük anlamı etrafında geçmekte olup¹⁸⁸, yine bu kökten “en iyi biçimde işiten” anlamına gelen *es-Semî'* de Allah'ın bir ismi olarak geçer.¹⁸⁹

Sem' kavramının aynı zamanda habere de işaret ettiği anlaşılmaktadır.¹⁹⁰ Kelâmda *sem'* ile genel olarak Kur'ân ve sünnet kastedilmektedir. Kelâm geleneğinde de bunu ilk defa Mâturîdî'nin dile getirdiği söylenmiştir.¹⁹¹ O, bu kapsamda, dinin akli ve *sem'î* iki ayrı kaynağı olduğunu belirtir.¹⁹² Mu'tezile kelâm sisteminde de akıl ve *sem'* arasında tam bir uyum bulunduğu kabul edilmiş, bunlar arasında herhangi bir çelişkinin söz konusu olamayacağı savunulmuştur.¹⁹³

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, kelâm ilminin konusunu “usul-ü selâse” altında ifade ederken *sem'îyyât* kavramını kullanmışlardır.¹⁹⁴ *Sem'îyyât* kapsamında ele alınan konular şefaât, cennet, cehennem, yeniden yaratma, mizan, sırat, sual, ölüm ötesi hayat

¹⁸⁸ el-Bakara 2/7, 75; Âl-i İmrân 3/181, 186; en-Nisâ' 4/46, 140; el-Mâide 5/7, 41, 83; el-En'âm 6/25; et-Tevbe 9/47; el-Mu'minûn 23/78

¹⁸⁹ el-Bakara 2/181; Âl-i İmrân 3/34; en-Nisâ' 4/58; el-Mâide 5/76; el-En'âm 6/115

¹⁹⁰ İshak, Aldila, “Mâturîdî'nin Bilgi Teorisinin Belirgin Özellikleri”, *Din Felsefesi Açısından Mâturîdî Gelen-Ek-i*, (der. Recep Alpyağıl), İz yay., İstanbul, 2016, s.261

¹⁹¹ Ceric, Mustafa, “Mâturîdî'nin Dini Epistemolojisi”, *Din Felsefesi Açısından Mâturîdî Gelen-Ek-i*, (der. Recep Alpyağıl), İz yay., İstanbul, 2016, s.294-295

¹⁹² *Tevhîd*, s.5

¹⁹³ Aslan, *Kâdî Abdulcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, s.223

¹⁹⁴ Diğer ikisi ise ulûhiyyet ve nübüvvettir. (Yavuz, Yusuf Şevki, “Usul-i Selase”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 2012, XLII/212); Müteahhirun dönemi kelâmının felsefeden en önemli farkının *sem'îyyât* bahisleri olduğuna ilişkin bkz. et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.10

gibi bazı meseleler olup, bunlar akıl yoluyla ulaşılamayacak, ancak ilahi vahiy ile bilinebilecek hususlardır.¹⁹⁵

Mâturîdîlere göre de sem' beş duyardan birisi olup, işitmeyi sağlar.¹⁹⁶ Haber yoluyla bilgi edinmek için de olmazsa olmaz bir vasıta. Çünkü haber ancak konuşmak ve konuşulmanın işitilmesi, yani sem' ile mümkündür.¹⁹⁷ Bu bakımdan sem', Mâturîdîler için daha geniş bir anlam içeriğiyle, -haber yoluyla elde edilen- dinî bilgiye ulaşmak için de gereken iki vasıttan birisi olarak sayılmıştır.¹⁹⁸ Nitekim Allah'ın emrettiği her bir emir de akıl ve sem' kapsamında anlaşılabilir şeylerdir.¹⁹⁹ Sem', geçmişten tevarüs edilen her türlü bilginin öğrenilmesi için gerekli olan, toplumlar tarafından uygulamaktan hiçbir şekilde geri kalınmayacak bir yöntemdir.²⁰⁰

Sem', Mâturîdî düşüncede salt işitme duyusundan öte, işitme vasıtasıyla elde edilen haberlere de yönelik kullanılan bir kavramdır. Ancak bunlar içerisinde de her türlü işitsel öge değil, nitelikli haberlerle yönelik bir kullanım olduğu görülür; çünkü yalnız dinî bilgi değil, tarihi veya kültürel olan da bu kapsamda sayılmıştır. Hatta işitmeye bağlı bir şekilde öğrenilen dil, akrabalık nispetlerini gibi olguları da bunlara ekleyebiliriz. Bu sayılanlar arasındaki ortak nokta ise, yalnız kişisel olanı değil, nitelikli olanı ve kalabalıkları ilgilendiren, daha doğrusu toplumsal olanla ilişkili olduklarıdır.

¹⁹⁵ Aslan, *Kâdî Abdulcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, s.221

¹⁹⁶ *Usûlu'd-Dîn*, s.21; *Tabsira*, I/9, 24; *Temhîd*, s.16; *Akâid*, s.15; *Bidâye*, s.17

¹⁹⁷ *Tevhîd*, s.13

¹⁹⁸ *Tevhîd*, s.5; Diğer vasıta ise akıldır. Akıl, sem' yoluyla gelen malumata ilişkin zorunlu olarak devreye girmektedir. (*Tevhîd*, s.20; ayrıca bkz. *Te'vilât*, IV/294)

¹⁹⁹ *Tevhîd*, s.209; *Bidâye*, s.45

²⁰⁰ *Tevhîd*, s.5

Bu bakımdan sem'in, genel bir kullanımı olan haberden daha özel olduğu anlaşılmaktadır.

Haber-i Mütevâtir (الخبر المتواتر): Sözlükte “çift olmayan”, “tek” anlamına gelen v-t-r kökünden *tevatür* “peş peşe, ard arda gelmek”, “bir şeyi tek tek ve birer birer takip etmek” anlamına gelir.²⁰¹ “Sadece bir defa vaki olmuş değil, birbiri ardınca, arası kesilmeden süregelmek” şeklinde tarif edilmiştir.²⁰² *Tevâtür* yoluyla gerçekleşen *mütevâtir* ise, aralarında boşluk olmaksızın birbirinin ardından gelene denir.²⁰³ Bu çerçevede *mütevâtir haber*, “çokluklarından veya adaletlerinden dolayı, yalan üzerinde anlaşmaları düşünilemeyen bir topluluğun dilleriyle sâbit olan haber”²⁰⁴, “yalan üzerine ittifak etmeyeceklerine inanılan bir topluluğun haber vermesi sebebiyle aklın zorunlu olarak tasdik ettiği önermeler”²⁰⁵ şeklinde tarif edilmiştir. Bu adlandırmanın, habercilerin nesiller boyu birbirinin arkasından gelerek aynı haberi getirmeleri nedeniyle yapıldığı söylenmiştir.²⁰⁶

Kur'ân-ı Kerîm'de bu kökten ifadeler sözlük anlamı etrafında geçmektedir.²⁰⁷

Tevâtürün *kesret* (çokluk), *istinâd* (dayanak) ve *istivâ* (eşitlik) olmak üzere üç şartının bulunduğu belirtilmiştir. Kesret, haberi nakledenlerin yalan üzerinde kasten veya tesadüfen birleşmeleri tasavvur olunamayacak bir sayıda olmasını ifade

²⁰¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “v-t-r” md., V/273-275; el-İsfehânî, *Müfredât*, “v-t-r” md., s.1132

²⁰² Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, “el-Mütevâtir” md., s.201-202

²⁰³ el-İsfehânî, *a.g.e.*, “v-t-r” md., s.1132

²⁰⁴ Cürcânî, *a.g.e.*, “et-Tevâtür” md., s.68; *a.g.e.*, “el-Mütevâtir” md., s.201-202

²⁰⁵ el-Âmidî, *el-Mübîn*, s.87

²⁰⁶ Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s.345

²⁰⁷ el-Mu'minûn 23/44; el-Fecr 89/13

etmektedir. Genellikle bunun için belli bir sayı verilmemiştir. İstinâd, haberi nakledenlerin haberin içeriğini zanna veya akıl yürütmeye dayalı değil, duyular yoluyla -kesin surette- bilmeleridir. İstivâ ise, çokluk ve dayanak şartlarının her ravi tabakasında mevcut olmasıdır. Mütevâtir haber, aynı lafızlarla aktarılan *lafzî mütevâtir* ve aynı anlamla aktarılan *mânevî mütevâtir* olmak üzere ikiye ayrılır. Hz. Peygamberin haberleri ve mu’cizeleri genellikle mânevî tevâtür yoluyla nakledilmiştir.²⁰⁸

Kelâmcılar tarafından, mütevâtir haberlerin zarûrî bilgi olarak kabul edilmesi, bu tür haberlerde senede dayalı bir rivayet zincirinin bulunmamasıyla alakalıdır. Çünkü senet olduğunda, bir gayret ve çaba devreye girdiğinden istidlâlî bilgi söz konusu olacaktır. Mu’cizeyle desteklenmiş kimseden sadır olan sözü de mütevâtir haber kategorisinde, onunla eşit düzeyde değerlendirmişlerdir.²⁰⁹ Nitekim peygamberin verdiği haberin, onu doğrudan duymayanlar için bilgi kaynağı olması o sözün tevâtüren nakledilmiş bulunmasına bağlıdır. Tevâtüren nakledilmiş peygamber sözünün ondan bizzat duyulmuş söz gibi olduğu hususunda görüş birliği vardır. Bu bağlamda Kur’ân’ın mütevâtir olması da Hz. Peygamberin ağzından çıktığı gibi hiçbir değişikliğe uğramadan zamanımıza kadar ulaşmış olduğunu göstermektedir. Âlimlerin çoğunluğu, çocuklarda bile doğrudan bilgi sağladığı gerekçesiyle mütevâtir haberlerin zorunlu olarak gerçekleştiğini kabul etmişlerdir. Bir kısım âlim ise bu haberlerin aklî bir süreç sonrasında gerçekleştiğini savunmuştur.²¹⁰ Yalan üzere bir topluluğun birleşmesinin pekâlâ mümkün olduğu gibi gerekçelerle mütevâtir haberin kesin bilgi ifade etmediğini iddia edenlerin de olduğu aktarılmıştır.²¹¹

²⁰⁸ Apaydın, H. Yunus, “Mütevâtir”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 2006, XXXII/208-211

²⁰⁹ Erdemci, “Kelam İlminde Haberin Epistemolojik Değeri”, s.162, 164; Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, s.347

²¹⁰ Apaydın, “Mütevâtir”, *DİA*, XXXII/208-211

²¹¹ Bozkurt, “Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri”, s.91

Mâturîdî âlimler; geçmişte yaşamış sultanlar, uzak memleketlerin mevcudiyeti, mu'cizeyle desteklenmiş peygamberin haberi, müçtehitlerin icmâsı gibi konulara ilişkin olarak bunların mütevâtir haber olduklarından söz etmişlerdir.²¹² Mütevâtir vasfı peygamberin haberi özelinde şu şekilde izah edilmiştir: Masumiyetlerine dair hiçbir delil bulunmayan ravilerin -bir konuda ve aynı şekilde- ulaştırdıkları habere ilişkin olarak yapılacak inceleme (ictihad ve nazar) sonucunda bu haberin yalan olmadığının anlaşılması halinde, bu derecedeki bir haber artık mütevâtir haberdir ve masumiyetine burhan bulunan bir kişiden gelmiş gibi kabul edilir. Bu suretle haberi ulaştırانların da her birinin doğruluğu ortaya çıkmış olur.²¹³ Burada sözü edilen inceleme, yukarıda belirtilen tevâtür şartlarının gerçekleşmesi olarak da anlaşılabilir. Aslında Mütevâtir haber, iplerin bir araya gelerek kuvvet bulması gibi tek tek haberlerin bir araya gelmesi şeklinde gerçekleşir,²¹⁴ böylece yalan üzerine birleşmeleri tasavvur edilemeyecek bir topluluğun haberi ortaya çıkar.²¹⁵ Mütevâtir haberlerin yalan içermediği²¹⁶, bu sebeple zarûrî bilgi sağladığı kabul edilir.²¹⁷ Diğer haberlerde ise yalan ihtimalinin bulunduğu söylenmiştir.²¹⁸ Ayrıca müçtehitlerin de her birinin hataya düşmesi muhtemel olup, bir konuda ictihad yoluyla fikir birliğine varmaları, yani icmâyâ ulaşmaları mütevâtir kapsamına dâhil edilmiştir.²¹⁹

²¹² bkz. *Tevhîd*, s.14; *Tabsira*, I/26; *Temhîd*, s.17; *Akâid*, s.16; *Kifâye*, s.48

²¹³ *Tevhîd*, s.14

²¹⁴ *Umde*, s.3

²¹⁵ *Bidâye*, s.17

²¹⁶ *Usûlu 'd-Dîn*, s.20, 21; *Tabsira*, I/26

²¹⁷ *Tabsira*, I/26; *Temhîd*, s.17; *Akâid*, s.16; *Bidâye*, s.17; *Kifâye*, s.48

²¹⁸ *Tevhîd*, s.15; *Usûlu 'd-Dîn*, s.21

²¹⁹ *Tevhîd*, s.15

Buna göre mütevâtir olma, çeşitli haberlerin de taşıyabileceği bir nitelik görünümündedir.

Haber-i Rasûl (الخبر الرسول): Sözlükte “sürü olarak, ard arda gitmek, rahatça gitmek” gibi anlamlara gelen r-s-l kökünden *rasûl* “gönderilen”, “taşınan söz”, “sözün ve mesajın taşıyıcısı” anlamına gelmekte olup,²²⁰ “ilahî hükümleri bildirmesi için Allah’ın, yaratıklara gönderdiği insan” şeklinde tarif edilmiştir.²²¹ *Haber-i rasûl* ise, nübüvveti mu’cize ile kanıtlanmış peygamberin verdiği haberden ibarettir.²²² Bu haberlerin önemine ilişkin olarak Mâturîdî, tarım, tıp ilimleri, sanat, barınma, hayvan ıslahı, ticaret, fizik ve psikolojik yetenekler, dil, altyapı, beşeri ilişkiler, çocuk eğitimi, edebî ilimler gibi pek çok konunun ilk olarak peygamberler aracılığıyla insanlığa öğretildiğini söylemiştir.²²³ Buna göre nakil yoluyla öğrenilen beşerî pek çok bilginin temelinde peygamberlerin rehberliği bulunmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’de *r-s-l* kökünden ifadeler pek çok ayette sözlük anlamı etrafında geçmektedir.²²⁴

Haber-i rasûlün doğruluğu hususunda görüş ayrılığı bulunmamakla birlikte peygambere aidiyetinin kanıtlanması önemli görülmüştür.²²⁵ Nitekim Hz.Peygamberin yaşadığı çağda yaşayanlar için peygamberin haberi doğrudan bilgi sağlasa da, sonraki

²²⁰ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “r-s-l” md., XI/281-284; el-İsfehânî, *Müfredât*, “r-s-l” md., s.426

²²¹ Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, “er-Rasûl” md., s.111

²²² Yavuz, Yusuf Şevki, “Haber”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1996, XIV/346-349

²²³ *Tevhîd*, s.276-278

²²⁴ el-Bakara 2/87, 119, 252; el-En’âm 6/48; el-A’râf 7/62; et-Tevbe 9/59; Hûd 11/57; en-Nûr 24/47

²²⁵ Düzgün, *Aydınlanmanın Keşif Araçları*, s.132

asırlarda yaşayanlar için bu haber ya mütevâtir yahut da âhad haber statüsünde kabul edilebilir. Bu sebeple peygamberin haberinin doğruluğu sonrakilere için bir delile bağlı olup, istidlâlî bilgi statüsündedir. Bu delil ise mu'cizedir.²²⁶

Mâturîdî âlimler, haberlerin aklî bir zorunluluk olarak kabul edilmesinden sonra, en önemli haber çeşidi olarak mu'cizeyle desteklenen peygamberin haberinden söz ederler.²²⁷ Bu haberler kalbe huzur veren en doğru haberler olarak kabul edilir.²²⁸ Peygamberin haberi istidlâlî bilgidir²²⁹, çünkü doğruluğu ancak üzerinde yapılacak inceleme sonucu ortaya çıkarılabilir. Yapılan araştırma sonucunda bu haberin yalan olduğuna ihtimal verilmiyorsa, masumiyetine delil bulunan birinden gelmiş gibi kabul edilir. Bu dereceye ulaşan haber ise mütevâtir haber niteliğindedir.²³⁰ Nitekim peygamberin haberi, yakînî ölçüde isbâta konu olduğunda, yani kesinlik kazanması halinde zarûrî bilgi sağlar.²³¹

Bir haberin, şartlarının gerçekleşmesine bağlı olarak mütevâtir olması; bu şartların yokluğu halinde diğer haberler kapsamında yalan ihtimali taşımamasından bir önceki kavramda söz edilmişti. Dolayısıyla bu durum peygamberin haberi için de geçerli olup, bu şartları sağlayan haber-i rasûl mütevâtir, bu şartları sağlamayan haber-i rasûl ise diğer haberler kategorisine girmektedir. Bu haberler Mâturîdîlerce haber-i vâhid olarak adlandırılmıştır.

Haber-i Vâhid (الخبر الواحد): Sözlükte v-h-d kökünden *vâhid* genellikle “saymada ilk sayı, tek, teklik, yalnızlık, eşsizlik” gibi anlamlara gelir. Parçalanma, bölünme kabul

²²⁶ Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s.81

²²⁷ *Tevhîd*, s.14; *Tabsira*, I/26; *Temhîd*, s.17; *Akâid*, s.17; *Bidâye*, s.17; *Kifâye*, s.48

²²⁸ *Tevhîd*, s.14

²²⁹ *Temhîd*, s.17; *Akâid*, s.17; *Bidâye*, s.17; *Kifâye*, s.48

²³⁰ *Tevhîd*, s.14

²³¹ *Akâid*, s.18

etmeyen şeye yönelik kullanılır.²³² *Vâhid*in çoğulu is *âhâd*dir. Buradan hareketle *haber-i vâhid*, “bir kişinin diğer bir kişiden naklettiği haber”, *haber-i âhâd* ise “birden fazla kişinin rivayet ettiği haber” şeklinde tanımlanır.²³³ Usul kitaplarının tedvin edildiği sonraki devirlerde *haber-i vâhid* ve *haber-i âhâd*’ın aynı yönde kullanılmaya başlandığı ve buna göre birden fazla kişinin rivayet ettiği, ancak mütevatir seviyesine ulaşmayan haberlerin bu adlarla anıldıkları anlaşılmaktadır.²³⁴ Nitekim Cürcânî’nin, *haber-i vâhid*î “bir, iki veya daha çok kişinin rivayet ettiği, şöhret ve tevatür derecesine ulaşmamış hadis” şeklinde tanımlaması da²³⁵ bu hususu gösterir niteliktedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de *vâhid* ve aynı kökten ifadeler sözlük anlamı etrafında pek çok ayette geçmektedir.²³⁶

Hadis âlimleri sahîh bir haber-i vâhidi prensipte kabul etmişler, ancak Kur’an’a, sünnete, icmâya, akla ve tarihen sâbit olmuş hâdiselere, tecrübe ve müşahedeye aykırı olmaması gerektiğini de belirtmişlerdir. Güvenilir bir yolla rivayet edilen haber-i vâhidin yakîn hükmünde bilgi sağladığı, dolayısıyla dinde delil olduğu ve onunla amel edilmesi gerektiği konusunda İslâm âlimlerinin çoğu ve özellikle hadisçilerin aynı görüşte olduğu aktarılmıştır.²³⁷

²³² İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “v-h-d” md., III/446; el-İsfehânî, *Müfredât*, “v-h-d” md., s.1138; Aynı kökten *el-Ehad*, Allah’ın adıdır. (İbn Manzûr, *a.g.e.*, “v-h-d” md., III/450; el-İsfehânî, *a.g.e.*, “v-h-d” md., s.1139; Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, “Ehad” md., s.14)

²³³ Ertürk, Mustafa, “Haber-i Vâhid”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1996, XIV/349-352; Koçyiğit, *Hadis İstilahları*, s.24

²³⁴ Koçyiğit, *a.g.e.*, s.22, 24

²³⁵ Cürcânî, *a.g.e.*, “Haberu’l-Vâhid” md., s.96-97

²³⁶ el-Bakara 2/61, 96; en-Nisâ’ 4/1, 18; el-Mâide 5/6, 48; el-En’âm 6/48, 61; el-A’râf 7/70, 80; Sâd 38/5, 35; el-Mu’min 40/12

²³⁷ Ertürk, “Haber-i Vahid”, *DİA*, XIV/349-352

Kelâm âlimlerinin büyük çoğunluğuna göre ise, haber-i vâhidin sadece zannî bir delil teşkil edebileceği, zannî delilin ise akâid konularında tek başına yeterli olamayacağı savunulmuştur.²³⁸ Bunun sebebi söz konusu haberlerin mütevâtir niteliğinde olmayıp, yalan ihtimali taşımasıdır.

Mâturîdîler, bilgi teorisi kapsamında mütevâtir derecesine ulaşmayan âhad haberlerden söz ederler. Bunlarla amel edilmesi veya dikkate alınmaması konusunda iki seçenek bulunmaktadır. Bu konudaki tercih, ravilerin durumlarının araştırılması ve haberin muhtevasının nas çerçevesinde değerlendirilmesiyle belirlenebilir.²³⁹ Yanılma ihtimali bulunduğundan, bu haberler kişi için ihata eder ölçüde bilgi vermez.²⁴⁰ Ancak bu haberler bir araya gelerek mütevâtir derecesine ulaşabilir.²⁴¹

Anlaşıldığı kadarıyla haberler gerçekleşme biçimleri ve bir kısım şartları taşımaları yönüyle mütevâtir ve âhad olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Mütevâtir olmayan haberlerin yalan içerebileceği ve bunların kişiye kapsayıcı bir bilgi sunmayacağından söz edilmiş olması, mütevâtir olmayan peygamberin haberi de dâhil her haberi alakadar eder bir tespittir. Mâturîdîlerin konuya dair açıklamalarında da bu husus göze çarpmaktadır. Onların, haberleri ısrarla haber-i mütevâtir ve haber-i rasul olmak üzere ikiye ayırmaları ise muhtemelen haberin kaynak değeri yönüyledir. Çünkü haberler içerisinde, topluluklara mal olmuş ve çağlar boyu sahiplenilerek aktarılmış

²³⁸ Yavuz, Yusuf Şevki, “Haber-i Vahid”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1996, XIV/352-355

²³⁹ *Tevhîd*, s.15

²⁴⁰ *Tevhîd*, s.15; *Usûlu'd-Dîn*, s.22; Mâturîdî'ye göre bu tür haberler, amel etmeye yönelik bilgi ifade eder, ancak şahitlik için yeterli değildir. Bu nedenle terketmek daha uygundur. (*Te'vilât*, XII/268; *Te'vilât*, XIII/376)

²⁴¹ *Umde*, s.3

haber-i mütevâtir ile Allah'ın vahyini de kapsayan haber-i rasûle eşdeğer üçüncü bir doğru haber türü bulunmamaktadır.

Meselenin şu şekilde özetlenebileceği kanaatindeyiz: Haberler, kişiye ulaşması yönüyle iki türlüdür; yalan olduğu hiçbir şekilde ortaya konulamayan mütevâtir haberler yahut mütevâtir olmayan, yani doğruluğu kesin olmayan âhad haberler. Mütevâtir haberler de yine ikiye ayrılır; kaynağı itibariyle topluluklarca aktarılan mütevâtir haberler ve Allah'ın mesajını da ihtiva eden peygamberlerin haberleri.

3.1.2.3. Akıl

Bu başlıkta *akıl* ile aklın kullanımına işaret eden *nazar* temel kavramlardır. Nazar kapsamında olan ve deliller yoluyla bilgiye ulaşmayı ifade eden *istidlâl* de temel bir kavramdır. Nazar kapsamında olan diğer kavramlar ise; delillere yönelik düşünmeyi ifade eden *tefekür*, derin bir düşünmeyi karşılayan *teemmül*, harcanan çaba ve gayreti öne çıkaran aklî bir faaliyet olan *ictihad*, araştırma anlamında *bahs* ve diğerlerinden ayırt etmek olan *temyiz*dir. Akıl yürütme öncesinde gerçekleşerek kişiyi akıl yürütmeye sevkeden *tasavvur* da yine önemli bir kavramdır.

Akıl (العقل): Sözlükte “tutmak, bağlamak, sımsıkı kavramak”, “ip, bağ” anlamına gelen a-k-l kökünden *akıl*²⁴², “anlamak, bilmek”, “anlayış” anlamına gelmekte olup, ahmaklığın (*humk*) zıddıdır.²⁴³ *Akıl*, “insana bilme ve idrak etme gibi özellikler sağlayan bir kuvvet”²⁴⁴, “kendisiyle eşyanın hakikatleri bilinen ve anlaşılan şey”, “kişinin kendisine işaret eden nefis-i natika”, “Allah'ın insanın bedenine ilişkin olarak yarattığı

²⁴² İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “a-k-l” md., XI/458; el-İsfehânî, *Müfredât*, “a-k-l” md., s.715-717; Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, “el-Akl” md., s.154

²⁴³ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “a-k-l” md., XI/458

²⁴⁴ et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.19

ruhani bir cevher”, “hakkı ve batılı bilen, kalpteki bir nur” gibi çeşitli şekillerde de tarif edilmiştir. Akıl, akıl sahibi olan kişiyi doğru yoldan sapmaktan²⁴⁵, nefesine uymaktan ve heveslerinden alıkoyar. İnsan akıl sayesinde hayvandan ayrılır.²⁴⁶ Bu çerçevede kötülerin kötü olduğunu bilmeyi ve kötülüğü yapmaya engel olmayı sağlayan *akıl*ın, bilgiden daha dar bir kapsamda “çirkinliklerin engelleyen bilgi” anlamında kullanıldığı, bu sebeple zıddının *cehl* değil, *humk* olduğu ifade edilmiştir.²⁴⁷ *Nefis*, *zihin*²⁴⁸ ve *kalbin akıl* ile aynı anlamda kullanıldığı da aktarılmıştır.²⁴⁹ İslâm âlimleri *akıl*, insanın her türlü dinî emir ve yasaklara uymakla mükellef tutulmasının temel şartı olarak kabul etmişlerdir.²⁵⁰

Kur’ân-ı Kerîm’de bu kökten ifadeler sözlük anlamı etrafında geçmektedir.²⁵¹

Felsefe ve Mantık terimi olarak *akıl* “varlığın hakikatini idrak eden, maddî olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç” demektir.²⁵² Müslüman filozoflar, akli bütün varlık alanları için kullanmışlar, hakîkatin de bu yolla keşfedilebileceğini savunmuşlardır.²⁵³ Filozoflar

²⁴⁵ Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rîfât*, “el-Akl” md., s.154

²⁴⁶ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “a-k-l” md., XI/458

²⁴⁷ el-Askerî, *el-Furûq fi’l-Luğa*, s.101-102

²⁴⁸ Cürcânî, *a.g.e.*, “el-Akl” md., s.154

²⁴⁹ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “a-k-l” md., XI/458

²⁵⁰ Bu sebeple, *akıl* yetisine sahip olmayanların hiçbir sorumluluğu bulunmamaktadır.

(Yavuz, Yusuf Şevki, “Akıl”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1989, II/242-246)

²⁵¹ el-Bakara 2/44, 75; Âl-i İmrân 3/65; el-Mâide 5/58; el-Hadîd 57/17; el-Mülk 67/10

²⁵² Bolay, Süleyman Hayri, “Akıl”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1989, II/238-242

²⁵³ Aslan, *Kâdî Abdulcebbâr’a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, s.30

tarafından ele alınan, *kozmozjik akıllar nazariyesi* ise²⁵⁴, genel olarak kelâmcılar tarafından kabul edilmemiştir. Çünkü kelâm âlimleri, delil üzerinden hareket etmekte ve akıl yürütme yoluyla tecrübî yöntemleri esas almaktadırlar. Bunun da Kur'ânî metot olduğunu belirtmektedirler.²⁵⁵

Mu'tezile'nin büyük çoğunluğu ise, insanların vahiy bilgisine muhtaç olduğunu kabul etmekle birlikte, akılı nakil karşısında mutlak bir bilgi kaynağı olarak tespit etmişlerdir. Onlara göre akıl, Allah'ın varlığını bilmekten öte Allah'ın sıfatları ve ahiret hayatının mahiyetini bilebilecek bir yeterliliktedir. Aklın nakle tercih edilmesi konusunda Şia'nın çoğunluğu da Mu'tezile ile aynı görüştedir. Selefiyye ise, aklın kendi başına naklî kavrayamayacağını ve sınırlı bir bilgi kaynağı olduğunu kabul eder. Eş'arî ve Mâturîdî kelâmcıları genel olarak naklî esas kabul etmişler ve akıl ile teyit edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Çünkü akıl her şeyi kavramaktan acizdir.²⁵⁶ Bu bağlamda onlar, aklın sadece anlama aracı olduğunu, dinde hüküm koyma yetkisinin bulunmadığı savunmuş olmaktadır.²⁵⁷ Mâturîdî düşüncede akıl ve nakil ilişkisi şu şekilde de izah edilmiştir: Vahiyle ilk defa karşılaşan akıl, vahyin gerçekliğini tespit etme noktasında önceliklidir, ancak vahyin gerçekliğinin ve otoritesinin kabulü sonrasında aklın ancak

²⁵⁴ Bunlar faal akıl, müstefad akıl, heyûlânî akıl, melekî akıl, kudsî akıl meseleleridir. Bu düşünce, köklerini Antik Yunan'da bulan ve İslam filozoflarınca da savunulmuş olan *faal aklın* söz konusu akıllar üzerindeki etkisine hakkındadır. (Bu konuda geniş bilgi için bkz. Bolay, "Akıl", *DİA*, II/238-242)

²⁵⁵ Geniş bilgi için bkz. Altıntaş, Ramazan, "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, V/2, s.108

²⁵⁶ Yavuz, "Akıl", *DİA*, II/242-246;

²⁵⁷ Aslan, *Kâdî Abdulcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, s.79

vahiy kapsamında bir meşruiyet alanı bulunmaktadır.²⁵⁸ Bu kapsamda Mâturîdîlerin daha çok, Mu'tezile ve Eş'arîler arasında bir görüşe sahip olduklarını söyleyebiliriz.

Akıl iki anlamda kullanılmıştır; bunlar “bilgiyi kabul etmeyi sağlayan güç” ve “bu güçle insanın elde ettiği ilim” şeklindedir.²⁵⁹ Kelâmcılar bunların ilkinde *garîzî akıl* (doğuştan var olan) ve ikincisine *müktesep akıl* (tecrübî) demişlerdir.²⁶⁰ Sûfîlerin de akılı, kelâmcılarla aynı doğrultuda “ilâhî hitabı anlamaya yarayan bir alet” olarak benimsedikleri aktarılmıştır.²⁶¹ Bu yönüyle akıl, duyular ve haberler için bir araç konumundadır. Ayrıca hissiyyât, vicdanniyyât, bedihiyyât, hadsiyyât, tecrübiyyât, nazariyyât gibi bir takım meseleler de hep akıl maddesi altında değerlendirilebilecek şeyler olduğundan bilgi edinme vasıtası olarak akıl sayılmıştır.²⁶²

Aklın başta bulunduğu yahut kalbde bulunduğu gibi farklı görüşler vardır.²⁶³ Nitekim kelâmcıların çoğunluğu, akletmekle ilgili bazı âyetleri²⁶⁴ delil göstererek akılla kalb arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğu, hatta aklın kalpte olduğu görüşünü benimsemiştir. Bazılarına göre ise *aklın* eseri yine kalpte ortaya çıkar, fakat akli fonksiyonlar beyin vasıtasıyla gerçekleştirilir.²⁶⁵ Mutasavvıflar da aklın mahallinin kalp olduğunu savunmaktadırlar.²⁶⁶

²⁵⁸ Alper, *İmam Mâturîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, s.212; ayrıca bkz. Alper, Hülya, “Mâturîdî Epistemolojinin Temeli Olarak Akıl”, s.53

²⁵⁹ el-İsfehânî, *Müfredât*, “a-k-l” md., s.715-717

²⁶⁰ Düzgün, *Aydınlanmanın Keşif Araçları*, s.128; Alper, *İmam Mâturîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, s.59

²⁶¹ Uludağ, Süleyman, “Akıl”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1989, II/246-247

²⁶² et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.14

²⁶³ Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, “el-Akl” md., s.154

²⁶⁴ el-Hac 22/46

²⁶⁵ Yavuz, “Akıl”, *DİA*, II/242-246

Mâturîdî âlimlere göre ise akıl, yeri başta, ancak etkisi kalpte olan, parlak, latif bir cisimdir. “Eşyanın tanınması için bir alet” olarak tarif edilen akıl²⁶⁷, idrâk aracıdır.²⁶⁸ Mâturîdîlere göre, aklın bilgi vasıtalarından biri olduğunun²⁶⁹ anlaşılması zorunlu olarak bilinebilecek bir şeydir.²⁷⁰ Delillerin doğruluğunu, hak olup olmadıklarını anlamak²⁷¹, ibret almak ve nazar için gerekli olan akıl²⁷² hüccettir.²⁷³ Dinin öğrenilmesi için de akıl, gerekli bir vasıtaadır.²⁷⁴ Çünkü Allah’ın emirleri akıl yoluyla anlaşılabilir şeylerdir.²⁷⁵

Mâturîdî düşüncede akla son derece üstün bir konum verildiği görülmektedir.²⁷⁶ Nitekim akıl, insanı diğer varlıklar arasında öne çıkaran bir yetenektir. Bu sayede insan iyi ve güzeli tercih etmekte, sakınacağı şeyleri öğrenebilmektedir.²⁷⁷ Olaylar karşısında aklın kullanılması yaratılış gereği olup, kendiliğinden gerçekleşen bir durumdur.²⁷⁸ Bir diğer husus ise insanın tabiatının yöneldiği şey karşısında aklının farklı bir şeye

²⁶⁶ Uludağ, “Akıl”, *DİA*, II/246-247

²⁶⁷ *Usûlu’-d-Dîn*, s.212

²⁶⁸ *Te’vilât*, I/234

²⁶⁹ *Tabsira*, I/24, 29, 34; *Temhîd*, s.17; *Akâid*, s.13, 19-20, 11; *Bidâye*, s.17; *Umde*, s.3

²⁷⁰ *Tabsira*, I/27

²⁷¹ *Tevhîd*, s.4; *Te’vilât*, VII/414

²⁷² *Tevhîd*, s.254

²⁷³ *Tevhîd*, s.355; *Kifâye*, s.50

²⁷⁴ Dinin öğrenilmesi için diğer vasıta ise sem’, yani nakildir. (*Tevhîd*, s.5; ayrıca bkz. *Te’vilât*, VII/255)

²⁷⁵ *Tevhîd*, s.209, 310

²⁷⁶ Mâturîdî’nin akıl anlayışına yönelik kapsamlı bir inceleme için ayrıca bkz. Alper, Hülya, “Mâturîdî Epistemolojinin Temeli Olarak Akıl”, s.29-60

²⁷⁷ *Tevhîd*, s.17, 207, 209; *Tabsira*, I/29

²⁷⁸ *Tabsira*, I/28-29

yönelebilmesidir. Bu nedenledir ki duyu ve haber yoluyla elde edilen bilgilerden sonra da nihai bilgi akılda gerçekleşendir.²⁷⁹ Aklın hükümlerinde esasen çelişki olmaz, ancak bu süreçte nazarın şartlarının yerine getirilmemesi, eksiklikler yapılması, keyfi tercihler üzerine hüküm kurulması gibi nedenlerle yanlış yapılabilir.²⁸⁰ Akılların yaratılıştan farklı olduğu da sözü edilen bir başka husustur.²⁸¹ Akıl yoluyla elde edilen bilgiler -elde ediliş şekline göre- ya zarûrî ya da iktisâbîdir.²⁸² Bir şeye ilişkin olarak aklın vereceği hükümler ise vâcib, mümtenî ve mümkün olmak üzere üçtür.²⁸³ Akıl, doğrudan bilgi vasıtası olan işlevsel aletin adıdır. Akıl kuvvetinin kullanımına işaret eden kavram ise genellikle *nazar*dır.

Nazar (النظر): Sözlükte n-z-r kökünden *nazar*, “görme duyusu”, “göz ve kalple görmek”, “görme yoluyla teemmül” gibi anlamlara gelmektedir. *Nazar*, “adalet ve ölçüye uygun biçimde fikir yürütmek”²⁸⁴, “bir şeyi algılamak ve görmek için gözü ve uzbakışı ona çevirmek”, “teemmül ve araştırma”, “bahs”, “araştırmadan sonra elde edilen bilgi”²⁸⁵ gibi çeşitli şekillerde tarif edilmiştir. *Nazar* ve kesb yoluyla elde edilene de *nazarî* denilmektedir.²⁸⁶ *Nazar*ın gündelik dilde “gözle bakmak”, ilmî terminolojide ise daha çok “basiret” anlamında kullanıldığı aktarılmıştır.²⁸⁷

²⁷⁹ *Tevhîd*, s.17, 19-20

²⁸⁰ *Tabsira*, I/31-32; *Bidâye*, s.18; *Umde*, s.3

²⁸¹ *Bidâye*, s.18; *Umde*, s.3

²⁸² *Temhîd*, s.17; *Akâid*, s.19; *Bidâye*, s.17; *Kifâye*, s.48

²⁸³ *Tevhîd*, s.282

²⁸⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, “n-z-r” md., V/215-220

²⁸⁵ el-İsfehânî, *Müfredât*, “n-z-r” md., s.1067

²⁸⁶ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, “el-Nazarî” md., s.238; Aynı kökten *münâzara* da “doğruyu göstermek için, iki şey arasındaki nispette, iki taraftan basiret ile bakmak” (Cürcânî, *a.g.e.*, “el-Münâzara” md., s.223) “görüş alışverişinde karşılıklı görüşlerini

Nazar, “bir şeyin, göz ya da fikir yoluyla kavranması” şeklinde de ifade edildiğinden, *nazarda* bir şeyin önce göz, sonra da zihinle incelendiğini, bunun da bir karşı karşıya olma durumunu içerdiğini, yani fikrin ancak düşünülen şeye yönelik gerçekleştiği anlaşılmaktadır.²⁸⁸ O halde *nazar*, kişinin görmek istediği şeye gözbebeğini çevirmesi iken, soyut anlamda ele alındığında “düşünmek” anlamına gelmektedir.²⁸⁹ Bu sebeple *nazar*, düşünmeyi uzaktan yakından ifade eden pek çok kavramla da yakın ilişkilidir. Bunlardan, Mâtûrîdîlerin bilgi teorisi anlatımlarında göze çarpanlar ise *istidlâl*, *fikr/tefekür*, *teemmül*dür. Ancak söz konusu kavramlar ile *nazar* arasında nispeten farklılıkların bulunduğu ifade edilmiştir: *Nazarın* “bir şeyi kendisi ve başka bir şey bakımından bilme arzusu”, “eşyanın durumlarına ilişkin fikr ve teemmül” gibi genel bir anlamı varken; *istidlâl* “birşeyi başka bir şey bakımından bilmek”; *tefekür* “kalbin deliller hakkında akıl yürütmesi”; *teemmül* ise “talep edilen şeyin öğrenilmesinin umut edildiği *nazar*” şeklinde tarif edilmiştir.²⁹⁰ Görüleceği üzere *nazar* kapsamına dâhil edebileceğimiz bu kavramlar²⁹¹ düşünme olgusunu daha dar ve özel bir çerçevede ifade ederler. Bu kavramlar ayrıca ele alınacaktır.

Nazarı bilgi edinme yollarından birisi olarak akâid alanında kullananlara²⁹², hatta daha genel olarak akıl yürütenlere *ehl-i nazar* denildiği²⁹³ ve bu bağlamda Kelâm

ortaya koyması, birbirini tenkit etmesi, her birinin kendi görüş açısını ortaya koyması şeklinde sergilenen tartışma” manasındadır. (el-İsfehânî, *Müfredât*, “n-z-r” md., s.1067)

²⁸⁷ el-İsfehânî, *a.g.e.*, “n-z-r” md., s.1067

²⁸⁸ el-Askerî, *el-Furûq fi'l-Luğa*, s.86-87

²⁸⁹ Aslan, *Kâdî Abdulcebbâr'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, s.47-48

²⁹⁰ Geniş bilgi için bkz. el-Askerî, *a.g.e.*, s.86-89

²⁹¹ bkz. Çağlayan, Harun, *Etik Açısından Mâtûrîdî'nin Hidayet Anlayışı*, Grafiker Yay., Ankara, 2015, s.50

²⁹² Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s.245

ilminin de bir adının *Nazar ve İstidlâl İlmi* olduğu aktarılır.²⁹⁴ *Nazar* kapsamına giren, âlemin hadis olduğu gibi bilgilere ise *nazariyyât* denilmiştir.²⁹⁵ *Nazarın* sözü edilen bu anlam içeriğinden farklı olarak, dinî literatürde “beğenilen bir şeye kıskançlıkla bakmak ve zarar verecek şekilde onu etkilemek” anlamında kullanılan *isabetu’l-ayn*, yahut “göz değmesi” için de kullanıldığı bilinmektedir.²⁹⁶

Kur’ân-ı Kerîm’de bu kökten ifadeler pek çok ayette sözlük anlamı etrafında geçmektedir.²⁹⁷

Mu’tezilî düşüncede nazar, kesin bilgi elde etmeyi sağlayan, bilinen bir delilden hareketle bilinmeyen bilgisine ulaştıran bir yöntemdir ve -tevlîd düşüncesi kapsamında- bilgiyi zorunlu olarak netice verir.²⁹⁸ Bir önceki akıl kavramında da sözü edildiği üzere, akıl ile vahyin çelişmeyeceği anlayışından hareket eden Mu’tezile nazarı dinde hüküm kaynağı olarak görmekte; akli dinde anlama aracı kabul eden diğer kelâm ekolleri ise nazarı, dinî anlamayı mümkün kılan bir delil olarak görmektedirler.²⁹⁹

Fahreddîn Râzî’ye göre, doğruluğu kesin olan önermeler üzerinde yapılan nazarın sonucunun doğru olacağı kesindir. Aksi halde arızalı duyu tecrübeleri yahut eksik gözlemler ortaya çıkar. Metafizik olana ilişkin de fiziki olanın üzerinden nazar yoluyla doğru hükümlere ulaşmak mümkündür. Bunun biçim yönünden birinci şartı

²⁹³ el-Hayyât, *el-İntisâr*, s.28 (çevirenin dipnotu)

²⁹⁴ Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Tarihi*, Kitap Dünyası Yay., İstanbul, 2016, s.15

²⁹⁵ et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s.14

²⁹⁶ Gürkan, Salime Leyla, “Nazar”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 2006, XXXII/444-446

²⁹⁷ el-Bakara 2/50, 69, 259; el-En’âm 6/24, 158; el-A’râf 7/15; en-Neml 27/27; es-Secde 32/30; el-Ahzâb 33/53; Muhammed 47/20

²⁹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII/95-96; krş. et-Teftâzânî, *a.g.e.*, s.64

²⁹⁹ Aslan, *Kâdî Abdülcebbâr’a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, s.82-83, 85

önermelerin nesnel gerçekliğe uygun olması, ikinci şartı ise önermelerin doğru düzenlenmesidir.³⁰⁰

Mâturîdî, nazardan aklın bir faaliyeti olarak söz eder.³⁰¹ Pezdevî de *nazarın* esasen görmek (*ru'yet*) olduğunu, ancak bundan ziyade görülen şey hakkında teemmülü de içerdiğini belirtir.³⁰² Bilgi teorisi kapsamında da nazar, işlevsel aklı ifade ettiğinden, bilgi vasıtalarının üçüncüsü olarak akıl yerine bazen nazardan söz edilmiştir.³⁰³

Mâturîdîler, duyu ve haber yoluyla bilgi elde etmede zorunlu olarak başvuru nazarın³⁰⁴ Kur'ân'da tavsiye edilen bir yöntem olduğuna dikkat çekmişler³⁰⁵; evrenin kendisi ve içindekilerin bilinebilmesi, yaratılıp yaratılmadığı, nasıl oluştuğunun anlaşılması, iyi ve kötü olanın ayırt edilmesi, şüpheli durumların aşılabilmesi için gerekli görmüşlerdir.³⁰⁶ Aslında görülen, işitilen şeyler karşısında nazar kaçınılmaz bir şekilde ortaya çıkar.³⁰⁷ Aklın tesiriyle kendiliğinden ortaya çıkan nazarın, yanlış hüküm vermeye sebep olacağı gibi bir takım gerekçelerle terkedilmesi mümkün değildir. Bunun yanısıra olgu ve olaylar karşısında insanoğlunun içinde bulunduğu bilgisizlik, menfaati için bilmesi gereken faydalı ve zararlı olan şeyleri öğrenme ihtiyacı onu zorunlu olarak nazara sevkedecektir.³⁰⁸

³⁰⁰ er-Râzî, *el-Muhassal*, s. 35-42

³⁰¹ *Tevhîd*, s.254, 608

³⁰² *Usûlu'd-Dîn*, s.86-87

³⁰³ *Tevhîd*, s.12; *Bidâye*, s.17; *Kifâye*, s.48

³⁰⁴ *Tevhîd*, s.15

³⁰⁵ *Tevhîd*, s.16

³⁰⁶ *Tevhîd*, s.17, 208-209; *Tabsira*, I/27-31; *Temhîd*, s.17

³⁰⁷ *Tevhîd*, s.20; *Tabsira*, I/28

³⁰⁸ *Tevhîd*, s.207-210; *Tabsira*, I/28-29

Nazarın olmazsa olmaz bir yöntem oluşu, nazarın inkâr edilebilmesi için de yine nazara ihtiyaç duyulmasıyla da anlaşılabilen bir durumdur.³⁰⁹ Nazar şartlarının her bir öncülde tam olarak sağlanması ve önermelerin geçerli olması, nazarın doğru temeller üzerine kurulduğunun ve sonucun fâsid olmayacağını göstergesidir. Bu şekilde gerçekleştirilen nazarın kişiyi bilgiye ulaştıracağında şüphe yoktur.³¹⁰

Nazar, akıl yetisinin işlevsel duruma geçirilmesidir. Bilgi vasıtalarından birisi olarak akıl yerine bazen nazardan söz edilmiş olması, nazar kavramının akıl kadar önemli olduğunu gösterir niteliktedir. Nazar kapsamına giren bir diğer önemli kavram ise *istidlâl*dir.

İstidlâl (الاستدلال): Sözlükte “yol göstermek” anlamına gelen d-l-l³¹¹ kökünden *istidlâl*, “delil istemek”³¹², “delil üzerine nazar”³¹³, “medlulün isbâtı için delili belirtmek” anlamlarına gelir.³¹⁴ “Bilinmeyen bir hükmü ortaya çıkarmak amacıyla bilinen hükümlerin düzenlenmesi ve birbirine bağlanması şeklinde zihinsel bir faaliyet” olarak tarif edilen *istidlâl*in *hüccet* ile eş anlamlı olduğu söylenmişse de, *hüccet*in apaçık bir hükmü ifade etmesi ve daha çok *istidlâl* sonucu ortaya çıkana denmesi sebebiyle farklılaşırlar. Buna göre *istidlâl*, zihnî bir faaliyet sonrası olgunlaşarak açıklık kazanır ve *hüccet* ortaya çıkar.³¹⁵

Kur’ân-ı Kerîm’de bu kökten ifadeler sözlük anlamı etrafında kullanılmıştır.³¹⁶

³⁰⁹ *Tevhîd*, s.17, 208-209; *Tabsira*, I/27-31; *Temhîd*, s.17

³¹⁰ *Tabsira*, I/31-33; *Temhîd*, s.18; *Bidâye*, s.18

³¹¹ İbn Manzûr, *Lisânu ’l-‘Arab*, “d-l-l” md., XI/247

³¹² İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s.302

³¹³ et-Teftâzânî, *Şerhu ’l-Akâid*, s.20

³¹⁴ Cürçânî, *Kitâbu ’t-Ta ’rifât*, “el-İstidlâl” md., s.17

³¹⁵ Bingöl, Abdulkuddüs, “İstidlâl”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 2001, XXIII/323

³¹⁶ el-Furkân 25/45; Tâhâ 20/40, 120; el-Kasas 28/12; Sebe’ 34/14; es-Saff 61/10

Fıkıh terimi olarak *istidlâl*, “şer‘î delilden hareketle bir hükme ulaşmak, varılan bir sonucu delillendirmek, delile bağımlı akıl yürütme” gibi anlamlarda kullanılmıştır. Buna göre istidlâl, fakihlerin düşünce ve çözüm üretme metotlarını, diğer yönden de mevcut çözümlerin dinin ana kaynaklarıyla irtibatlandırılması ve temellendirilmesi faaliyetidir.³¹⁷

Mantık terimi olarak ise *istidlâl*, “bir iddiayı ispat etmek amacıyla delîl ortaya koyma” şeklinde tanımlanmıştır. Buna göre istidlâl, zihnin daha önce bilinen bir veya birden çok önermeden bilinmeyen bir önermeyi açığa çıkarma işlemidir. Bu ise bilinmeyi elde etmek için bilinen önermelerin belirli bir şekilde düzenlemesini gerektirir. Klasik mantıkçılar tarafından istidlâlin, *kıyas* (tümdengelim), *istikra* (tümevarım) ve *temsîl* (analoji) şeklinde üç kısma ayrıldığı ifade edilmiştir.³¹⁸ İstidlâlin ayrıca eserden müessire, yani tikelden tümele olursa *istidlâl-i inni* (tümevarım), tersine olursa *istidlâl-i limmi* (tümdengelim) şeklinde de tasnif edildiği görülür.³¹⁹

Kelâm terminolojisinde istidlâl, “bir hüküm veya kavramın doğruluk yahut yanlışlığını kanıtlamak için zihnin yaptığı akıl yürütme eylemi” diye tarif edilmiştir. Buna göre istidlâl, sadece duyularla algılanamayan ve zarûrî olarak da bilinemeyen inanç ve düşünceler hakkında başvurulacak zihnî bir eylemden ibarettir.³²⁰ Bundan dolayı istidlâl, varlık, ulûhiyet ve sem‘î konuların isbâtı açısından kelâm sisteminde

³¹⁷ Koca, Ferhat, “İstidlâl”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 2001, XXIII/323-325

³¹⁸ Bingöl, “İstidlâl”, *DİA*, XXIII/323

³¹⁹ Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, “el-İstidlâl” md., s.17; Tefâtânî de aynı hususu illetten malule, yahut malulden illete gerçekleşme şeklinde ifade etmektedir. (et-Tefâtânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.20)

³²⁰ Kelâmcıların benimsediği istidlâl yöntemlerine ilişkin bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, “İstidlâl”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 2001, XXIII/325-328

oldukça önemlidir.³²¹ Ayrıca mantık, felsefe ve kelamla yakın ilişkisi bulunan cedel, münazara ve hilâf literatüründe de istidlâl, merkezî önemi olan bir kavramdır.³²²

Mâturîdî âlimlerin, delil yoluyla bilgiye ulaşmaya verdikleri önem *delil* kavramı altında daha önce ifade edilmişti. Bu anlayış, delillendirmeyi ifade eden istidlâlde de görülmektedir. Aklın nazarı kapsamında bir faaliyet olduğu anlaşılan istidlâl³²³, duyu ve haber yoluyla elde edilen bilgilerde³²⁴ ve Allah'ın emirlerinin anlaşılmasında başvurulması gereken bir yöntemdir.³²⁵ İstidlâlde hata ihtimalinin bulunduğu, buna karşılık doğruluk ihtimalinin de bulunduğu, doğru istidlâlin ise hüccet olduğu kabul edilmiştir. İstidlâl, aklî bir faaliyet olduğundan zorunlu olarak gerçekleşmekte³²⁶, şartlarının da yerine getirilmesi halinde kişiyi kesin bilgiye ulaştırmaktadır.³²⁷ İstidlâlin reddedilmesi için yine istidlâle ihtiyaç duyulması, onun zorunlu bir faaliyet olduğunu gösteren başka bir gerekçedir.³²⁸ Gerçekleşmesinde bir çaba, yorgunluk ve zahmet bulunduğundan, istidlâlî bilgi aynı zamanda ihtiyârî ve iktisâbî niteliktedir.³²⁹ Örneğin âlemin hudûsu, yaratıcının varlığının bilinmesi bu kapsamdadır.³³⁰ Peygamberin haberi

³²¹ et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.10;

³²² Koca, "İstidlâl", *DİA*, XXIII/323-325

³²³ bkz. *Kifâye*, s.48

³²⁴ *Tevhîd*, s.20-21

³²⁵ *Tevhîd*, s.210

³²⁶ *Usûlu'd-Dîn*, s.18; *Tabsira*, I/28

³²⁷ *Tabsira*, I/32; *Temhîd*, s.18

³²⁸ *Tevhîd*, s.21; *Tabsira*, I/27; *Temhîd*, s.17

³²⁹ *Usûlu'd-Dîn*, s.23; *Temhîd*, s.17; *Akâid*, s.20

³³⁰ *Tevhîd*, s.49; *Tabsira*, I/9; *Bidâye*, s.17

de doğruluğu mu'cize şartına, yani delile bağlanmış olması nedeniyle istidlâl kapsamında elde edilen bilgi olarak kabul edilmiştir.³³¹

Buna göre istidlâl herhangi bir akıl yürütmeden ziyade, deliller aracılığıyla bilgiye ulaşmayı karşılayan bir akıl yürütme faaliyetidir.

Mâtürîdî âlimlerin akıl, nazar ve istidlâle ilişkin yapmış oldukları açıklamaların benzer olduğu görülür; bilgi vasıtalarının üçüncüsü olarak sayılmaları, duyu ve haber yoluyla edinilen bilgilere yönelik başvurulmaları, hatalı sonuçlar verebildikleri, ancak şartlarının yerine getirilmesi halinde hatalı sonuç vermeyecekleri, zorunlu olarak gerçekleştikleri, inkâr edilebilmeleri için yine kendilerine ihtiyaç duyulması gibi hususlar buna örnektir. Bu bakımdan çok kez birbirinin yerine de kullanıldıklarını da söyleyebiliriz. Bununla birlikte açıklamaların bütününe bakıldığında aralarındaki farklılık göze çarpmaktadır. Örneğin dinin öğrenilmesi için gerekli vasıta olarak bilhassa akıldan söz edilmesi; görülen ve işitilen şeylere karşılık yaşanan bilgisizlik halinin kişiyi nazara yönelttiği; peygamberin haberinin, doğruluğunun mu'cize ile delillendirilmesi nedeniyle özellikle istidlâlî bilgi olduğunun belirtilmiş olması söz konusu kavramlar arasındaki farkı gösterir nitelikte anlatımlardır. Buna göre aklın genel anlamda bir bilgi edinme vasıtası olduğu, nazarın genel anlamda bir akıl yürütme faaliyeti olduğu, istidlâlin ise delil üzerinde gerçekleşen bir aklî faaliyet olduğu anlaşılmaktadır.³³²

³³¹ *Temhîd*, s.17; *Akâid*, s.17; *Bidâye*, s.17; *Kifâye*, s.48

³³² Bu kavramların söz konusu hususları ifade etmeye yönelik dikkatlice seçilmiş olduklarına ilişkin bkz. Brodersen, Angelika, “Mâtürîdî’nin Epistemolojisine Modern ve Geleneksel Yaklaşımlar”, *Mâtürîdî: Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, (ed. Şaban Ali Düzgün), Otto yay., Ankara, 2020, s.68-69

Tefekkür (التفكير): Sözlükte f-k-r kökünden *fikr* “bir şey hakkında düşünme faaliyeti” anlamına gelmekte olup,³³³ “bilgiyi, bilinene doğru sevkeden güç”, “işlerin hakikatlerine ulaşmak için irdelemek ve araştırmak”³³⁴, “bilinmeyene erişmek için, bilinen emârelerin tertibi”³³⁵ şeklinde tanımlanmıştır. Bu kökten *tefekkiir* de aynı anlam içeriğine sahip olup, “fikr yoluyla düşünme, teemmül”³³⁶, “tedebbür”³³⁷, “fikr gücünün, aklî nazara göre hareket etmesi”³³⁸, “deliller hakkında düşünmekle kalbin tasarrufta bulunması”³³⁹ gibi çeşitli şekillerde tarif edilmiştir. Tefekkür ile nazar arasında yakın ilişki vardır. Ancak nazarın daha kapsamlı bir akıl yürütmeyi ifade ettiği, tefekkürün ise daha ziyade deliller üzerinden bir akıl yürütme faaliyeti olduğu aktarılır.³⁴⁰ *Tefekkür*, tasavvuf terimi olarak “faydalı bilgilerin elde edilmesiyle kalbin arındırılması”, “kalbin hayrını ve şerrini, faydasını ve zararını kendisiyle gördüğü ışık” anlamındadır.³⁴¹

Kur’ân-ı Kerîm’de *tefekkiir* ve bu kökten ifadeler sözlük anlamı etrafında kullanılmıştır.³⁴²

Tefekkür, dumanın görülmesiyle ateşin varlığına hükmedilmesi örneğindeki gibi bir çeşit akıl yürütme faaliyetidir. Bu yolla elde edilen bilgiler iktisâbî bilgiler olarak

³³³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “f-k-r” md., V/65

³³⁴ el-İsfehânî, *Müfredât*, “f-k-r” md., s.805

³³⁵ Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, “el-Fikr” md., s.173

³³⁶ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “f-k-r” md., V/65

³³⁷ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “d-b-r” md., IV/273

³³⁸ el-İsfehânî, *a.g.e.*, “f-k-r” md., s.805

³³⁹ Cürcânî, *a.g.e.*, “et-Tedebbür” md., s.58

³⁴⁰ el-Askerî, *el-Furûq fi’l-Luğa*, s.88-89

³⁴¹ Cürcânî, *a.g.e.*, “et-Tefekkür” md., s.63

³⁴² el-Bakara 2/219; el-En’âm 6/50; Yûnus 10/24; er-Rûm 30/8; ez-Zümer 39/42; el-Müddessir 74/18

anılır. Herhangi bir tefekkür çabası olmaksızın doğrudan ilk bakışta ulaşılan bilgiler ise zarûrî bilgilerdir.³⁴³

Mâturîdî, bilgi teorisi kapsamında tefekkürü nazarla birlikte ele alır ve insanın bu yolla gerçeğe vakıf olduğundan ve isabetli olana yöneldiğinden söz eder.³⁴⁴ Bu sebeple tefekkür de nazar gibi aklın bir faaliyetidir.³⁴⁵ Bir takım gerekçelerle tefekkür faaliyetinin terkedilmesi gerektiğine yönelik iddialar, bunun da diğer akıl yürütme faaliyetleri gibi aklın tesiriyle ortaya çıktığı gerekçesiyle geçersiz sayılmıştır.³⁴⁶ Hayatın zaruretleri de kişiyi tefekküre sevk etmektedir.³⁴⁷ Dolayısıyla tefekkür, akıl emanetinin kullanılmasıyla alakalıdır; bu sayede eşyalar, onların başlangıç ve sonuçları, gizli yönleri, sonradan vücut bulmaları ve dolayısıyla bir yaratıcıya delil olmaları tespit edilebilmekte ve öğrenilebilmektedir.³⁴⁸ Bu kavram bağlamında bir diğer mesele de, zarûrî bilginin herhangi bir tefekkür faaliyeti olmaksızın doğrudan gerçekleştiği, istidlâlî bilginin ise tefekkür nev'inden bir faaliyetle ortaya çıktığıdır.³⁴⁹

Tefekkürün de nazar kapsamında olduğu ve istidlalle yakın ilişkisinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim deliller üzerinde gerçekleşmesi ve istidlâlî bilgi için gerekli olduğunun söylenmiş olması bunu göstermektedir. Buradan hareketle, deliller üzerine gerçekleşen istidlâlin akıl yürütme yönünün tefekkür olduğunu söyleyebiliriz.

Teemmül (التأمل): Sözlükte “rica etmek, ümit beslemek, umutlanmak”, “uzunca ümit etmek” gibi anlamlara gelen e-m-l kökünden *teemmül*, “nazar yoluyla bir şeyi

³⁴³ et-Teftâzânî, *Şerhu 'l-Akâid*, s.20-21

³⁴⁴ *Tevhîd*, s.16

³⁴⁵ *Tevhîd*, s.608

³⁴⁶ *Tevhîd*, s.207

³⁴⁷ *Tevhîd*, s.210

³⁴⁸ *Tevhîd*, s.208-209

³⁴⁹ *Bidâye*, s.17; *Kifâye*, s.48

ortaya çıkarmak”³⁵⁰ “talep edilen şeyin öğrenilmesinin umut edildiği nazar” şeklinde tarif edilmiştir. *Teemmül* nazardan daha dar bir anlamda, uzun sürede gerçekleşen bir düşünme faaliyetini ifade eder.³⁵¹ Tasavvufta ise teemmül ruhî arınmanın bir yolu olarak görülmüştür.³⁵²

Kur’ân-ı Kerîm’de bu kökten ifadeler sözlük anlamı etrafında geçmektedir.³⁵³

Mâturîdî âlimlerin de teemmülü bir tür nazar faaliyeti olarak ele aldıkları ve daha derin bir düşünmeye yönelik kullandıkları anlaşılmaktadır.³⁵⁴ Nitekim âyetlerin (mu’cize)³⁵⁵ beşeri yetenekler karşısındaki konumu³⁵⁶, haberin doğru olup olmadığı³⁵⁷, şüpheli ve sıradışı olaylar³⁵⁸ gibi daha pek çok durumda³⁵⁹ bilgiye ulaşmak için³⁶⁰ teemmüle başvurulduğunu, hatta akıl sahibi olmanın bir gereği olarak bunun kendiliğinden ortaya çıktığını söylemişlerdir.³⁶¹ Bazı meselelerin gerçek bilgisine ancak teemmül ve nazar yoluyla ulaşılabileceği de ayrıca belirtilmiştir.³⁶²

³⁵⁰ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “e-m-l” md., XI/27

³⁵¹ el-Askerî, *el-Furûq fi’l-Luğa*, s.87

³⁵² Kutluer, İlhan, “Düşünme”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1994, X/53-57

³⁵³ el-Hicr 15/3; el-Kehf 18/46

³⁵⁴ *Kifâye*, s.49, 51

³⁵⁵ *Te’vilât*, VIII/110

³⁵⁶ *Tevhîd*, s.16

³⁵⁷ *Usûlu’d-Dîn*, s.23

³⁵⁸ *Tevhîd*, s.17; *Tabsira*, I/28

³⁵⁹ *Tabsira*, I/29, 32

³⁶⁰ *Te’vilât*, XII/242

³⁶¹ *Tabsira*, I/28

³⁶² *Tevhîd*, s.17; *Tabsira*, I/19, 32

Bir tür nazar faaliyeti olan teemmülün -tanımından da hareketle- daha derin ve daha iyi bir surette anlamaya yönelik bir nazar faaliyeti olduğu anlaşılmaktadır.

İctihâd (الإجتهد): Sözlükte “bütün gücü harcamak”, “güçlük, zorluk” anlamına gelen c-h-d kökünden³⁶³ *ictihad* “gücünün fevkinde bir çaba harcamak”³⁶⁴, “gücünün tümünü kullanmak ve zorluğa katlanmak konusunda kendini zorlamak”³⁶⁵, “istidlâl yoluyla amaca ulaşmak için olanca gücü kullanmak” gibi çeşitli şekillerde tarif edilmiştir.³⁶⁶ Yapılan tanımların ortak noktası, ictihâdın bir çaba harcanarak gerçekleştiği hususudur.

Kur’ân-ı Kerîm’de bu kökten ifadeler sözlük anlam etrafında geçmektedir.³⁶⁷

Kelâm terimi olarak “müçtehidin isabet ettiği hükümde zann-ı gâlibin gerektirdiği şey” anlamına gelen *ictihad*³⁶⁸, fıkıh terimi olarak ise “şer’î bir hüküm hakkında kendisinde bir zan oluşması için fakihin bütün gücünü harcaması”³⁶⁹ anlamındadır. Fıkıh literatüründe *ictihad* ve *fikh* terimlerinin birbirinin yerine

³⁶³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “c-h-d” md., III/133; el-İsfehânî, *Müfredât*, “c-h-d” md., s.248; Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rîfât*, “el-İctihad” md., s.13

³⁶⁴ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “c-h-d” md., III/133

³⁶⁵ el-İsfehânî, *a.g.e.*, “c-h-d” md., s.248

³⁶⁶ Cürcânî, *a.g.e.*, “el-İctihad” md., s.13

³⁶⁷ el-Mâide 5/35, 53; el-En’âm 6/109; et-Tevbe 9/24, 41, 79; en-Nahl 16/38, 110; en-Nûr 24/53

³⁶⁸ el-Askerî, *el-Furûq fi’l-Luğa*, s.93

³⁶⁹ Cürcânî, *a.g.e.*, “el-İctihad” md., s.13

kullanıldığı görülür.³⁷⁰ Ancak “sözün maksadının anlaşılması, bilinmesini” anlamına gelen *fikh*³⁷¹ daha çok *ictihad* sürecinin sonucunu ifade etmektedir.

Kur’an ve sünnet, dinî hükümlerin aslî iki kaynağı ve belirleyicisidir. Bunların kabulü, anlaşılması ve yorumlanması da akıllardır. Dolayısıyla akıl ve nakil birbirini dengelemekte olup, aklın nakil karşısındaki bu denge işlevini *ictihad* temsil etmektedir. Ehl-i sünnet ve Mu‘tezile’nin çoğunluğu *ictihad*ı, genel anlamda yeni bir şey ortaya koyma gücüne sahip olmayan ve mevcut nasları beyandan öte bir anlam taşımayan bir yöntem olarak benimsemiştir. Dolayısıyla *ictihad*la ulaşılan sonuçlar da dogmatik olmayıp, eleştiriye, kabul veya redde açık olmaktadır. *İctihad* faaliyeti, lafzın zahirinden hüküm çıkarma, lafzın manasından hüküm çıkarma ve hükmün uygulanması olmak üzere üç grupta toplanabilir.³⁷² Bu bağlamda *ictihad* faaliyeti, nasları anlama faaliyetinde akla büyük alan açan re’y ehli ile daha çok lafzî bir yaklaşım sergileyen ehl-i hadis arasında -yöntemsel açıdan- farklılaşmaya sebep olmuştur. Bu farklılaşma, tarihsel ve toplumsal tecrübe ile gelişim gösteren aklın, vahiy karşısındaki durumunun nasıl olması gerektiğine yöneliktir.³⁷³

Mâturîdî’ye göre *ictihad*, hakkında nas ve icmâ bulunmayan meselelere ilişkin hüküm vermek olup³⁷⁴ kişinin ihtiyârı ile istidlâl veya öğrenme (ta’lîm) yoluyla ulaştığı

³⁷⁰ Apaydın, H. Yunus, “İctihad”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 2000, XXI/432-445

³⁷¹ Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rîfât*, “el-Fıkh” md., s.173

³⁷² Apaydın, “İctihad”, *DİA*, XXI/432-445; Örneğin, Ebû Hilâl’in “yeni ortaya çıkan hadise hakkındaki hükmü, nasın zahirinden ve içeriğinden değil, bizzat nasdan öğrenme çabası” şeklindeki *ictihad* tanımı lafzın manasından hüküm çıkarılmasına yönelik bir tarifdir. (el-Askerî, *el-Furûq fi’l-Luğa*, s.93)

³⁷³ Düzgün, *Aydınlanmanın Keşif Araçları*, s.147

³⁷⁴ bkz. *Te’vilât*, III/295; *Te’vilât*, IX/306

bilgidir.³⁷⁵ Bilgi teorisi özelinde ise ictihâd, haberleri bizlere ulaştıran ravilerin durumlarını bilebilmek ve haberlerin muhtevasını anlayabilmek için gerçekleştirilmesi gereken bir faaliyet olarak öne çıkar. Ayrıca Mâturîdî, ictihad yoluyla ortaya konulan görüşlerde hata ve ğalat ihtimali bulunsa da, müçtehitlerin konuya ilişkin fikir birliğine ulaşmasının (icmâ) önemli bir durum olduğuna dikkat çekmiştir.³⁷⁶ Daha önceki aklî faaliyetlerden farklı olarak ictihadda daha ziyade bu yolda harcanan çaba ve gayrete vurgu vardır.³⁷⁷

İctihâd faaliyetinin nas ve icmâda herhangi bir hüküm bulunmaması halinde yapılabileceğinden söz edilmiş olması; bu tespitin ortaya çıkarılması için, yani nas ve icmâda konuya ilişkin herhangi bir hüküm bulunmadığının anlaşılabilmesi için harcanacak gayretin boyutunu gösterir mahiyettedir.

Bahs (البحث): Sözlükte b-h-s kökünden *bahs* “toprakta bir şey aramak”, “bir şeyi soruşturmak”³⁷⁸, “keşfetmek, aramak”, “bir işi araştırmak, herhangi bir şeyi aramak”³⁷⁹, “iyice araştırma, teftiş etme” anlamlarına gelir. Mantık terimi olarak *bahs*, “istidlâl yoluyla, iki şey arasında zorunlu olarak bulunan veya bulunmayan ilişkinin ortaya çıkarılması” şeklinde tarif edilmiştir.³⁸⁰ Ayrıca mantık literatüründe tartışma kurallarının gösterildiği disipline de *âdâbü'l-bahs* denilir.³⁸¹

Kur'ân-ı Kerîm'de *bahs*, sözlük anlamı etrafında geçmektedir.³⁸²

³⁷⁵ *Te'vilât*, VII/255

³⁷⁶ bkz. *Tevhîd*, s.14-15; *Te'vilât*, III/296

³⁷⁷ bkz. *Kifâye*, s.51

³⁷⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “b-h-s” md., II/114

³⁷⁹ el-İsfehânî, *Müfredât*, “b-h-s” md., s.122

³⁸⁰ Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, “el-Bahs” md., s.47

³⁸¹ Çağrııcı, Mustafa, “Bahis”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1991, IV/487-488

³⁸² el-Mâide 5/31

Mâturîdî, *bahs* kavramını, *nazar* ve *tefekür* gibi aklî faaliyetleri ifade eden kavramlarla birlikte kullanmıştır. Nazarla aynı biçimde akıl yeteneğinin tesiriyle gerçekleşen *bahs*, insanın hayatını sürdürebilmesi için gereken faydalı ve zararlı olan şeylerin, güzelliklerin ve çirkinliklerin bilinmesi için zorunludur.³⁸³ Aksi halde bir kimsenin hayatını riske atarak herşeyi deneme yoluyla öğrenmesine aklı müsaade etmez. Bu kapsamda verdiği bilgilere güvenilen ve doğruluğundan emin olunan bir kişiyi tespit etmek gerekir, bunun için de *bahs* gereklidir.³⁸⁴

Kavram tanımından da hareketle *bahs*, salt akıl yürütmekten öte araştırmayı ve incelemeyi içeren bir kavram görünümündedir.

Temyîz (التمييز): Sözlükte m-y-z kökünden *temyîz* “şeyler arasında ayırım yapmak, ayırmak” anlamına gelmekte olup³⁸⁵, “birbirine benzeyen şeyleri birbirinden ayırmak”, “beyinde mevcut olup, kendisiyle anlam elde edilen güç”³⁸⁶, “zikredilen şeyden halihazırdaki kapalılığı kaldırmak”³⁸⁷ gibi çeşitli şekillerde tarif edilmiştir.

Kur’ân-ı Kerim’de bu kökten ifadeler sözlük anlamı etrafında geçmektedir.³⁸⁸

Fıkıh terimi olarak *temyîz*, insanın söz ve davranışlarının sebep ve sonuçlarını idrak edebilme ve bu idrake uygun biçimde iradesini kullanabilme gücünü ifade eder. Bu bağlamda *temyîz*, hak ehliyetiyle fiil ehliyetinin birbirinden ayırt edilmesi açısından önem arz etmektedir. Nitekim usulcüler tarafından, genellikle akıl kavramıyla birlikte

³⁸³ *Tevhîd*, s.207, 209

³⁸⁴ *Tevhîd*, s.208

³⁸⁵ İbn Manzûr, *Lisânu ’l- ‘Arab*, “m-y-z” md., V/412

³⁸⁶ el-İsfehânî, *Müfredât*, “m-y-z” md., s.1022

³⁸⁷ Cürçânî, *a.g.e.*, “et-Temyîz” md., s.65

³⁸⁸ Âl-i İmrân 3/179; el-Enfâl 8/37; Yâsîn 36/59; el-Mülk 67/8

ele alınmış, temyizın belirlenmesi ve buna bağlı olarak çocukluk veya akıl hastalığı gibi hallerde fiil ehliyetinin durumuna etkisi gibi hususlar tartişılmıştır.³⁸⁹

Mâturîdî âlimler ise, nazar yoluyla bilgiye ulaşma kapsamında temyîzden söz etmişlerdir. Buna göre, duyu veya haber yoluyla ulaşılan bilgilerde hata, yanılığı veya yalan ihtimali mevcut olduğundan, hak ile bâtılı, faydalı ile zararlıyı, doğru ile yanlış biribirinden temyîz edebilmek için nazar gereklidir.³⁹⁰ Görüldüğü üzere *temyîz*, bir şeyin başka şeylerden ayırt edilmesini ifade eden nazar kapsamında bir faaliyettir.

Tasavvur (التصوّر): Sözlükte s-v-r kökünden *sûret*, şekilde olup, bir şeyin sıfatıdır.³⁹¹ “Maddi varlıkların şekillendiği ve onunla başkasından ayrıldığı şey”³⁹², “bir şeyin kendisiyle bilfiil hâsıl olduğu şey”³⁹³ şeklinde tarif edilmiştir. Bu kökten *tasavvur* ise “bir şeyin suretinin tevehhümü”,³⁹⁴ “bir şeyin suretinin akılda hâsıl olması”³⁹⁵, “yalnız zihinde oluşan ve bir yargı ifade etmeyen idrâk”³⁹⁶, “bir şeyi zihinde canlandırmak, tasarlamak”³⁹⁷ gibi farklı biçimlerde tanımlanmıştır. *Tasavvur* ve *tevehhüm*ün yakın ilişkisinin olduğu görülür. Ancak *tasavvurun* idrak edilebilen bir şeye ilişkin bilgi ile birlikte oluştuğu, *tevehhüm*ün ise idrak edileni de edilmeyeni de kapsayan zanlardan ibaret olduğu ve dolayısıyla bilgi eşliğinde oluşmadığı ifade

³⁸⁹ Dönmez, İbrahim Kafi, “Temyiz”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 2011, XL/437-439

³⁹⁰ *Tevhîd*, s.16; *Tabsira*, I/29, 32

³⁹¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “s-v-r” md., IV/473

³⁹² el-İsfehânî, *Müfredât*, “s-v-r” md., s.606

³⁹³ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, “Sûretu's-Şey” md., s.139

³⁹⁴ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “s-v-r” md., IV/473

³⁹⁵ Cürcânî, *a.g.e.*, “et-Tasavvur” md., s.61

³⁹⁶ Cürcânî, *a.g.e.*, “el-İdrâk” md.

³⁹⁷ Kaya, Mahmut, “Tasavvur”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 2011, XL/126-127

edilmiştir.³⁹⁸ Buna göre tasavvurun bilgi edinme sürecinin başlangıcı olduğunu söyleyebiliriz.

Kur’ân-ı Kerimde bu kökten ifadeler sözlük anlamı etrafında geçmekte olup,³⁹⁹ ayrıca *el-Musavvir* de “yarattıklarına şekil veren” anlamında Allah’ın bir ismi olarak geçer.⁴⁰⁰

Müslüman filozoflar tarafından iç algı güçleri arasında sayılan *tasavvur*⁴⁰¹ mantık terminolojisinde, ismi anılan bir şeyin anlamının, doğru veya yanlış gibi herhangi bir yargıda bulunmaksızın zihinde temessül etmesidir. Bir yargıda bulunulduğunda ise buna *tasdik* denilmektedir. Birşeyin bilinmesi veya bilinmemesinin bu suretle gerçekleştiği ifade edilmiştir.⁴⁰² Buna bağlı olarak müteahhirîn dönem mantıkçıları da mantık külliyatını *tasavvurât* ve *tasdikât* olmak üzere iki bölümde incelemişlerdir. Kelâmda ise müteahhirîn dönemden itibaren *tasavvur* ve *tasdik* gibi kavramlar ayrıca kelâm kitaplarının bilgi bahsinde ele alınmaya başlanmıştır.⁴⁰³ Bu kapsamda eşyanın hakikatlerinin bilinmesi hususu, eşyanın hakikatlerinin tasavvuru ve hallerinin tasdiki şeklinde açıklanmıştır. Daha doğrusu bilgi, her çeşit tasavvur ve tasdiki içermektedir. Bir diğer husus da, tasavvur seviyesinin kişiyi sevkettiği zaruri

³⁹⁸ el-Askerî, *el-Furûq fi’l-Luğa*, s.126

³⁹⁹ Âl-i İmrân 3/6; el-A’râf 7/11; el-Kehf 18/99; el-Mu’min 40/64; el-Teğâbun 64/3

⁴⁰⁰ el-Haşr 59/24

⁴⁰¹ Hökelekli, Hayati, “Duyu”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1994, X/8-12

⁴⁰² İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, s.21-22; Fârâbî, *Kitâbu’l-Burhân*, s.1; bkz. Cürcânî, *a.g.e.*, “el-İdrâk” md., s.15; Özcan, tasavvuru, içeriğinde herhangi bir doğru veya yanlış yargısı bulunmadığı gerekçesiyle “basit kavrama” olarak açıklar. (Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s.81)

⁴⁰³ Kaya, “Tasavvur”, *DİA*, XL/126-127

bilgilerde kesinlik farkının bulunabileceği meselesidir. Nitekim bir konunun daha önceden bilinmesi veya kolay kavranabilir olması yahut o konuya yatkın olmak gibi nedenlerle tasavvurlar kişiden kişiye farklı ölçüde olabilmektedir. Bundan dolayı bu tür bilgilerde görüş ayrılığına düşülmesi mümkündür.⁴⁰⁴

Mâturîdî, tasavvurun daha önce bilmiş olmayla alakalı olarak ortaya çıktığını, zihnin bir yargıya varacağı zaman bu ön bilgiye başvurduğunu söylemektedir.⁴⁰⁵ Olumsuzlanan ve zihinde bulunmayan bir şeyin ise tasavvuru söz konusu değildir.⁴⁰⁶ Örneğin batıl olanın hak olarak kabul edilmesi tasavvur dahi edilemeyecek bir durumdur.⁴⁰⁷ Ayrıca Sofistlerle temel bir mesele üzerinde anlaşamadığından onlarla tartışılması, Sofistlerin hayata tutunmayı sağlayacak her türlü gerçekliği reddetmelerine karşılık hayatta kalabilmeleri⁴⁰⁸, mütevâtir haber ve peygamberin haberinin yanlışlığı⁴⁰⁹ tasavvur dahi edilemeyecek bazı hususlardır.

Buna göre tasavvur, herhangi bir yargı içermeyen aklî bir faaliyet olup, önsel bilgilerle alakalı olduğu görülür. Dolayısıyla tasavvurun, algıyla ilişkili olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Ancak tecrübe ve önsel bilgilerle bağlantılı bir biçimde gerçekleşmesi, onu algıdan bir yönüyle farklılaştırmakta ve aklî faaliyet statüsüne sokmaktadır.

3.1.3. Subjektif Bilgiler

Mâturîdî âlimler, bu başlıkta ele alınan bilgi yöntemlerini, doğruluklarına yönelik delillendirmenin mümkün olmaması nedeniyle bilgi kaynağı olarak kabul

⁴⁰⁴ et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.13, 17

⁴⁰⁵ *Tevhîd*, s.46

⁴⁰⁶ *Tevhîd*, s.194

⁴⁰⁷ *Tevhîd*, s.7

⁴⁰⁸ *Tabsira*, I/20-21

⁴⁰⁹ *Tabsira*, I/26; *Akâid*, s.16

etmemişlerdir. Bu yöntemler yalnızca kişinin kendisini bağlayacak türdendir ve bu nedenle subjektif niteliktedir. Bunlar içerisinde temel kavram, gaybî bir kaynaktan kalbe gelen *ilhâm* olup, aynı kapsamda olan *hâtır* da öne çıkan diğer bir kavramdır. Subjektif nitelikteki bilgilerin mahalli olarak *kalb* de yine önemli bir kavram olup, delilden yoksun bir tabiiyeti karşılayan *taklîd* ise temel bir kavram niteliğindedir.

İlhâm (الإلهام): Sözlükte “emmek, içmek, hızlıca yutmak” anlamlarına gelen l-h-m⁴¹⁰ kökünden *ilhâm*, “bir şeyin kalbe doğması”⁴¹¹, “feyz yoluyla kalbe bırakılan şey”, “kalbe doğan bilgi”⁴¹², “yapılmak üzere hayır tarzında ya da terkedilmek üzere şer tarzında kalbe beliren bir bilgi türü”⁴¹³ “Allah veya melekler tarafından insanın kalbine gelen fikir”⁴¹⁴, “nefse bir işi yapıp yapmama hususunda Allah’tan gelen şey” gibi çeşitli şekillerde tarif edilmiştir. İlhâmın vahiy türünden olduğu⁴¹⁵, ayet veya akli bir delil ile istidlâl etmeksizin amel etmeye çağırıldığı da ifade edilmiştir. Ancak bu tür ilhâmın, sûfîler dışında diğer âlimlere göre hüccet kabul edilmediği belirtilmiştir.⁴¹⁶ *Hâtır, tecellî* gibi kavramların da ilhâm ile yakın ilişkisi vardır.⁴¹⁷

Kur’ân-ı Kerîm’de *ilhâm*, sözlük anlamı etrafında geçmektedir.⁴¹⁸

Diğer dinlerde de din adamlarına veya bazı insanlara dinî veya dünyevî konularda aşkın bir varlığın etkisiyle ilhâm geldiği anlayışı bulunmaktadır.⁴¹⁹

⁴¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “l-h-m” md., XII/554

⁴¹¹ el-İsfehânî, *Müfredât*, “l-h-m” md., s.971

⁴¹² Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rîfât*, “el-İlhâm” md., s.28

⁴¹³ el-Askerî, *el-Furûq fi’l-Luğa*, s.100

⁴¹⁴ el-İsfehânî, *a.g.e.*, “l-h-m” md., s.971

⁴¹⁵ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “l-h-m” md., XII/554

⁴¹⁶ Cürcânî, *a.g.e.*, “el-İlhâm” md., s.28

⁴¹⁷ Yavuz, Yusuf Şevki, “İlhâm”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 2000, XXII/98-100

⁴¹⁸ eş-Şems 91/8

Şeytanın vesvese yoluyla insana kötü şeyleri telkin ettiği ve buna karşılık insanın kalbine Allah'ın veya meleklerin ilhâm yoluyla hakka ve hayra yönelten bilgileri ulaştırdığı hususunda âlimler arasında hemen hemen görüş birliği bulunmaktadır.⁴²⁰ Bu bağlamda ilhâmın rahmânî veya şeytânî olabileceğinin de ayrıca belirtilmiş olması⁴²¹, vesvesenin de ilhâm kategorisinde değerlendirilebildiğini göstermektedir.

İlhâmın kesin bilgi kaynağı olup olmadığı konusunda farklı görüşler ortaya konulmuştur. Sûfîler ilhâmı duyu, haber ve aklın ötesinde bilginin asıl kaynağı olarak kabul ederler. Erken dönem sûfîlerince, ilhâmın nassa başvurarak değerlendirilmesi ve sadece i'tikâdî konularda dikkate alınması şeklindeki düşüncelerine karşılık, sonrakiler ilhâmı bütün dinî konularda başvurulan bir kaynak olarak görmüşlerdir.⁴²² Bu doğrultuda ilhâm, kalbin kötülüklerden arınması ve büyük bir çaba sarfetmesiyle ilahî bilgilere ulaşabileceği şeklinde anlaşılır.⁴²³

İlhâmın bilgiye ulaştıran bir yol olduğu erken devirde Şia mensubu âlimler tarafından da dile getirilmiştir.⁴²⁴ Âmidî, Gazzâlî, Râzî, İbn Sînâ gibi bazı âlimlerin akıl yürütme ve delil getirmeye dayanmayan bir biçimde *ilhâm* yoluyla kesin bilgiyi kabul ettikleri anlaşılmaktadır.⁴²⁵ Ancak genel olarak kelâmcılar, ilhâmı dinî konularda geçerli

⁴¹⁹ Geniş bilgi için bkz. Sinanoğlu, Mustafa, "İlhâm", *DİA*, TDV yay., İstanbul, 2000, XXII/100-101

⁴²⁰ Yavuz, "İlhâm", *DİA*, XXII/98-100

⁴²¹ Ökten, *Kur'an'a Göre Bilgi Kaynakları*, s.67

⁴²² Yavuz, "İlhâm", *DİA*, XXII/98-100

⁴²³ Gazzâlî, *İhyâ'*, III/143-146, 159

⁴²⁴ el-Hayyât, *el-İntisâr*, s.175

⁴²⁵ İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, s.58; İbn Sînâ, insan aklının faal akılla ilişki kurması sonucu feyiz yoluyla bilgi edinebileceği, herhangi bir öğrenme çabasına ihtiyaç

bir kaynak olarak görmemişlerdir.⁴²⁶ Bunun nedeni ilhâmın genel geçer bir bilgi aracı olmayıp, ilhâmıla sabit olan bilginin başkalarını bağlamamasıdır. Ancak yalnızca kişinin kendisini bağlar şekilde bu yolla bilgi elde etmesi bu kapsamın dışında tutulmuştur.⁴²⁷

İslâm âlimleri arasında ilhâm yoluyla kalbe bilgi gelmesi genel olarak kabul görmektedir, ancak bu bilginin kesinliği ve buna bağlı olarak geçerli bir bilgi kaynağı olup olmadığı noktasında çeşitli görüşler bulunduğu anlaşılmaktadır.

Mâturîdî âlimler, ilhâmı bir şeyin doğruluğunu ortaya koymaya yönelik geçerli bir araç olarak görülmemiştir.⁴²⁸ Bilginin yalnızca ilhâm yoluyla elde edilebileceği, insanın Allah'tan gelen bu ilhâma göre hareket etmesi gerektiği gibi iddialar karşısında, aslında birbirinden farklı inançlara sahip her bir kimsenin iddiasının da bu olduğunu belirtmişler, özellikle din konusunda çelişkilerin, ayrılıkların sebebinin kişilerin kendi ilhâmılarına göre, delilsiz kabullerinden dolayı ortaya çıktığını söylemişlerdir.⁴²⁹ Öyle ki, bu tip bir durumda ilhâmın geçerliliğini kabul etmek, çelişik biçimde her bir dinin hem geçerli hem geçersizliğini iddia etmekle aynı şeydir.⁴³⁰ O halde bu hususlarda ortaya konacak delil ilhâmdan farklı olup⁴³¹, herkesin kabul edebileceği bir niteliğe sahip olmalıdır. Bir diğer deyişle, ilhâm yoluyla ortaya konulacak bilginin geçerliliğinin kabulü için farklı bir delil gerekmektedir; bu olmadığı takdirde söz konusu ilhâm

duymaksızın herşeyi kendiliğinden bilebileceğinden söz etmektedir. (eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s.419

⁴²⁶ Ökten, *Kur'an'a Göre Bilgi Kaynakları*, s.65; Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s.96 vd.; İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s.58

⁴²⁷ et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.21

⁴²⁸ *Tevhîd*, s.11; *Usûlu'd-Dîn*, s.20; *Tabsira*, I/34; *Akâid*, s.21; *Umde*, s.4

⁴²⁹ *Tevhîd*, s.7; *Usûlu'd-Dîn*, s.18, 20; *Tabsira*, I/34

⁴³⁰ *Tabsira*, I/34; *Umde*, s.4

⁴³¹ *Tabsira*, I/35

yalnızca kişinin kendisini bağlayacaktır. Nitekim Mâtürîdî'nin bazı ifadelerinden⁴³² kişisel açıdan ilhâm yoluyla bilgiyi mümkün gördüğü anlaşılmaktadır.

Kalb (القلب): Bilgi teorisi kapsamında kalbe ilişkin iki husus öne çıkmaktadır. Bunların ilki, kalbin gerekçeli olsun olmasın inanca konu edilen bir kısım bilgilerle mutmain olduğudur. Bu husus daha önce *mutmain kalb* kavramında ele alınmıştı. Diğer husus ise, kalpteki bilgilerin dinin öğrenilmesi için kaynak niteliğinde olmadığı şeklinde, bu bilgilerin subjektifliğine yapılan vurgudur.

Sözlükte k-l-b kökünden *kalb*, “bir şeyin görünümünün bir halden başka bir hale çevrilmesi”⁴³³, “bir şeyin bir şekilden başka bir şekle çevrilmesi, döndürülmesi”, “yolundan alıkonmak, geri çevrilmek” gibi anlamlara gelir. Ayrıca “ruh”, “ilim”, “göğüsteki kalb”⁴³⁴, “akıl”⁴³⁵, “rabbani latife”, “insanın hakîkati”, “nefs-i natika” anlamında da kullanılan *kalb*, “insanda bilen, idrak eden, muhatap olan, talepte bulunan, azarlanan şey” şeklinde tarif edilmiştir.⁴³⁶ Anlaşıldığı üzere birisi maddi, diğeri manevi değerde olmak üzere *kalbin* iki türlü kullanımı söz konusudur.

Tasavvuf erbabı, kalbe oldukça önem vermiştir. Onlara göre kalb, dinî hakîkatler ve ilâhî sırlar hakkında bilgi edinmenin en güvenilir yolu olup, akıl bu alanda yetersizdir. Kalb tasfiyesi veya nefis tezkiyesi sonucu dinî ve ilâhî hakîkatler doğrudan ve aracısız olarak bilinebilir.⁴³⁷ Tasavvufun müşahede ve zevk gibi dinî tecrübe

⁴³² *Tevhîd*, s.14; *Te'vilât*, X/370;

⁴³³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “k-l-b” md., I/685

⁴³⁴ Kalbe, çokça değişmesi nedeniyle bu adın verildiği de söylenmiştir. (el-İsfehânî, *Müfredât*, “k-l-b” md., s.862)

⁴³⁵ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “a-k-l” md., XI/458

⁴³⁶ Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, “el-Kalb” md., s.182

⁴³⁷ Uludağ, Süleyman, “Kalb”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 2001, XXIV/229-232

temeline dayanan, akla alternatif bir kalb anlayışına karşılık, kelâmda *kalbin nazarı* ile önyargılardan arınmış akl-ı selim önplanda olmuştur.⁴³⁸

Mâturîdîler, aklın etkisinin kalpte olduğunu⁴³⁹, yani aklî bir çaba (ictihâd) ile ulaşılan bilginin⁴⁴⁰ kalpte gerçekleştiğini (tecellî) söylerler.⁴⁴¹ Nitekim belli bir gerekçelendirilme düzeyine ulaşan bilginin *kalbe it'minân* vermesi, yani huzura kavuşturması da bunu gösterir niteliktedir.⁴⁴² Ancak bilgi teorisi kapsamında, akıl yürütme sonucu bilginin kalpte gerçekleşmeyeceği değil; kalpteki bu bilginin kaynak niteliğinde bir bilgi olarak kabul edilemeyeceği gündeme gelmiştir. Bu yolla, nesne ve olayların bilgisine ulaşamayacağı, dolayısıyla kalpteki bilgilerin bilgi kaynağı vazifesi görmeyeceği vurgulanmıştır.⁴⁴³ Bununla bağlantılı olarak, mecazî de olsa bilgi tanımında kalple alakalı ibarelerin kullanılması da tenkit edilir.⁴⁴⁴ Kalbin bilgi kaynağı olarak kabul edilmemesinin bir diğer gerekçesi de, bir kimsenin kalbinde güzel olarak benimsediği şeyin, bir başkası için çirkin olabileceği gerçeğidir. Din tercihi konusunda bunun bir açmazı götüreceği kesindir.⁴⁴⁵

Buna göre bir kişinin kalbinde yer alan bilgi, kaynağı kalp olduğu sürece bir başkası yönünden subjektif niteliktedir. Çünkü ilhâm gibi bu da herhangi bir delile

⁴³⁸ Aslan, *Kâdî Abdulcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, s.48

⁴³⁹ *Usûlu 'd-Dîn*, s.212

⁴⁴⁰ *Te'vilât*, XI/301

⁴⁴¹ *Te'vilât*, VIII/175; Mâturîdî, *tecellîyi* “nefiste zuhur etmek” şeklinde de açıklar. (*Te'vilât*, XV/174)

⁴⁴² *Tevhîd*, s.14, 209

⁴⁴³ *Tevhîd*, s.11

⁴⁴⁴ Nesefî, Nazzam'ın bu yönde yapmış olduğu bilgi tanımlarını eleştirir. (*Tabsira*, I/12)

⁴⁴⁵ *Tabsira*, I/34

dayalı değildir. Ancak bir başkası yönünden geçerli bir delile dayanması halinde söz konusu bilginin de objektifliğinden söz edilebilir. Delile dayalı olması sebebiyle bilginin kaynağı artık kalp değil, bu delildir.

Hâtır (الخاطر): Sözlükte h-t-r kökünden *hâtır* “bir eylem yoluyla olmaksızın kalbe gelen düşünce”, “gizliden oluşan sezgi”, “unutma sonrası hatırlama” anlamlarına gelir.⁴⁴⁶ “Bir çaba olmaksızın kalbe doğan hitab”⁴⁴⁷, “insanın iradesi dışında zihnine gelen iyi veya kötü düşünceler” şeklinde tarif edilmiştir.⁴⁴⁸ *Hâtırın* çoğulu *havâtır*dır.

Kur’ân-ı Kerîm’de bu kökten ifadeler geçmez.

Hâtırın, *rabbânî*, *melekî* (ilhâm), *nefsânî* (hâcis) ve *şeytânî* olmak üzere dört çeşit olduğu kabul edilir.⁴⁴⁹ Mu‘tezilî âlimler *hâtırın* doğrudan veya dolaylı olarak Allah’tan yahut şeytandan olabileceği şeklinde görüşler ortaya koymuşlardır.⁴⁵⁰ Buna göre söz konusu *havâtır* vasıtasıyla akıl yürütme kabiliyeti harekete geçmekte, bu akıl yürütme eylemine bağlı olarak da bilgi üretilmektedir.⁴⁵¹ Eş‘arî’nin de *hâtırı*, “bir şeye dair onu yapması, sakınması, uyarılması, düşünmesi için kalpte veya nefiste olan söz” şeklinde tanımladığı aktarılmıştır.⁴⁵² Bağdâdî ise, *hâtırın* doğrudan doğruya veya aracı bir melek vasıtasıyla kalbe bırakılmasından söz ederek, vesveseyi dışarıda bırakır. Ayrıca, *havâtır* sahibinin ilâhî sözlere muhatap olduğu mu‘cize ile kanıtlanmasını da gerekli olduğunu söyleyerek⁴⁵³ bunun mümkün olduğunu, fakat böyle bir iddiada

⁴⁴⁶ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “h-t-r” md., IV/249

⁴⁴⁷ Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rîfât*, “el-Hatır” md., s.96

⁴⁴⁸ Yavuz, Yusuf Şevki, “Havatır”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1997, XVI/523-526

⁴⁴⁹ Cürcânî, *a.g.e.*, “el-Hatır” md., s.96; Gazzâlî, *İhyâ’*, III/35

⁴⁵⁰ el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’d-Dîn*, s.53-54

⁴⁵¹ Aslan, *Kâdî Abdulcebbâr’a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, s.55 vd.

⁴⁵² İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s.29

⁴⁵³ el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s.54

bulunmanın sorumluluğunun büyüklüğünü vurgulamıştır. Gazzâlî de havâtırın insanda bilgiyi zorunlu kılmadığını, fiillerin meydana gelmesinde yalnızca bir başlangıç noktası teşkil ettiğini söyler.⁴⁵⁴ Nitekim Fahreddîn Râzî de bu bağlamda hâtır, nefsin bir şeyi öğrenmek ve hakkında delilleri ortaya koymak için harekete geçmesi şeklinde tarif etmiştir.⁴⁵⁵

Tasavvuf terminolojisinde de *havâtır*, “sâlikin kalbine Hak’tan, melekten, nefisten veya şeytandan gelen hitaplar, sesler” anlamında kullanılmıştır. Havâtırın iç âlemde bir hitap olarak işitildiği konusunda görüş birliği içinde olan sûfîler⁴⁵⁶, bunların dinî ve dünyevî konularda herkes için önemli bir delil olduğunu da kabul etmektedirler.⁴⁵⁷

Hâtırın, kişinin iradesi dışında gaybî olarak kalbine gelen bilgiler şeklinde anlaşıldığı görülmektedir. Allah’tan, melekten veya şeytandan gelebileceğinin söylenmiş olması da hâtır büyük ölçüde ilhâma yaklaştırmaktadır.

Mâturîdîlere göre de hâtır, kişinin zihnini harekete geçirmektedir.⁴⁵⁸ Mâturîdî’ye göre hâtır Allah’tan olabileceği gibi şeytandan da olabilmektedir.⁴⁵⁹ Zihin havâtırla her zaman muhatap olduğundan, nazara sevkeden bu havâtırdan uzak kalabilmek mümkün değildir. Çünkü insan kendisine faydalı veya zararlı olan şeyleri bilmeye ve bu hususlarda nazara yönelmeye daima mecburdur.⁴⁶⁰ Nazar sonucunda zihni harekete geçirecek havâtırın da üç alternatiften ibaret olduğu belirtilir. Bir yaratıcının varlığı

⁴⁵⁴ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, III/27

⁴⁵⁵ er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, II/423

⁴⁵⁶ Uludağ, “Havâtır”, *DİA*, XVI/526

⁴⁵⁷ Yavuz, “Havâtır”, *DİA*, XVI/523-526

⁴⁵⁸ *Tevhîd*, s.207; *Tabsira*, I/16

⁴⁵⁹ *Tevhîd*, s.207

⁴⁶⁰ *Tevhîd*, s.208

özelinde düşünül­dü­ğünde bunlar; yaratıcının varlığının kabulüyle kulluk şuuruna erilmesi, bu hususların tamamen reddi yahut bu hususların anlaşılmaz olacağı. Hangisi olursa olsun, nazar yoluyla kişi iç huzura kavuşturur.⁴⁶¹

Allah'tan veya şeytandan olabilmesi bakımından *hâtırın ilhâm*la benzer bir yönünün bulunmasına karşılık, nazarla olan ilişkisi ve akıl yürütmeyi harekete geçirmesi gibi anlatımlar onu bir bakıma *tasavvura* da yaklaştırmaktadır.

Yapılan açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla kalpteki bilgiler iki tür­lü­dür. Birincisi, geçerli bilgi vasıtaları ile çeşitli gerekçelendirmeler sonucunda doğruluğuna hükmedilen ve bu suretle kalbe yerleşen bilgilerdir. Diğeri ise, kendiliğinden gerçekleşen ve gaybî bir kaynaktan (ilâhî, melekî veya şeytanî) kalbe doğan ilhâm/hâtır gibi bilgilerdir.

Birinci tür bilgiler objektif nitelikte olup, gerçekleşmeleri bilgi kaynakları yoluyla­dır. Dolayısıyla bunlara ilişkin değerlendirmelerde kalp gündeme gelmez. İkinci tür bilgiler ise (özellikle ilhâm) realitede kabul edilmekle birlikte, bilgi vasıtalarıyla ilgili olmadıklarından, gerçekleşmeleri çoğunlukla kalple ilişkilendirilerek izah edilmiştir. Bu durum aslında herhangi bir delile dayanmadıklarının bir başka göstergesidir.

Tasavvurda da yine kendiliğinden ortaya çıkma varsa da, ortaya çıkmasında bilhassa geçmiş tecrübeler ve öğrenimlerden söz edilmiş olduğundan, yani kaynağının bizzat kişiye ait olan duyu, haber ve akıl verileri olması vurgulandığından izi takip edilebilir, objektif bir niteliğe sahiptir.

Taklîd (التقليد): Sözlükte “birikmek, toplamak”, “eğmek, bükmek”, “sarmak, takmak”⁴⁶² anlamlarına gelen k-l-d kökünden *taklîd*, “hata yapıp yapmadığından emin

⁴⁶¹ *Tevhîd*, s.208-209

olunmayan birinden gelen bir durumun hüccetsiz kabul edilmesi”⁴⁶³, “insanın kendinden başkasına, söylediği veya yaptığı şeylerde gerçeklik bulunduğuna inanarak, düşünmeden ve delil aramadan tabi olması” şeklinde tarif edilir. Nitekim *mukallidîn* (taklîd eden), başkasının sözünü hüccetsiz ve delilsiz kabul etmesi nedeniyle o kişinin sözünü veya fiilini boynuna gerdanlık yapan kimse gibi olduğu söylenmiştir.⁴⁶⁴ Buna göre din çerçevesinde taklîd, dinde önde gelen kişinin amellerinin taklîd edilmesi olarak açıklanmıştır.⁴⁶⁵

Kur’ân-ı Kerîm’de bu kökten ifadeler sözlük anlamı etrafında geçmektedir.⁴⁶⁶

Fıkıh usulü terimi olarak ise *taklîd*, “bir âlimin ictihâdî bir meseleye dair görüşünün delile dayalı olmaksızın benimsenmesi” anlamında kullanılır. Mezheplerin ortaya çıkışı ile birlikte bu durum daha çok fıkıh mezhebine tâbi olmak şeklinde anlaşılmaya başlanmıştır. Ancak bu tabi olma fikhî görüşe değil, aslında o görüşün sahibi olan âlime uymak şeklindedir.⁴⁶⁷ Çünkü her müslümanın icihad etmesinin mümkün olmadığı, bu nedenle âmmînin âlimin görüşlerine uymasının bir zorunluluk olduğu hususunda görüş birliği bulunmaktadır.⁴⁶⁸

⁴⁶² İbn Manzûr, *Lisânu ’l- Arab*, “k-l-d” md., III/365; el-İsfehânî, *Müfredât*, “k-l-d” md., s.864

⁴⁶³ el-Askerî, *el-Furûq fi ’l-Luğa*, s.124

⁴⁶⁴ Cürçânî, *Kitâbu ’t-Ta’rifât*, “et-Taklid” md., s.64

⁴⁶⁵ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “k-l-d” md., III/365

⁴⁶⁶ ez-Zümer 39/63; eş-Şûrâ’ 42/12

⁴⁶⁷ Kaya, Eyyüp Said, “Taklid”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 2010, XXXIX/461-465

⁴⁶⁸ Nitekim bazı müslümanların uzmanlaşıp diğerlerine yol göstermesi veya bu niteliğe sahip olmayan kişilerin onlara uyması, Kur’ân’da da sözü edilen meselelerdir: Bir kısım müslümanın dinde derinleşmesi gerektiği (et-Tevbe 9/122) , bilmeyenlerin bilenlere sormasının emrolunması (en-Nahl 16/43; el-Enbiyâ 21/7) buna örnektir.

Mu‘tezile, imanda taklîdi geçersiz kabul etmekte ve mukallidi mümin saymamaktadır.⁴⁶⁹ İbn Hazm da Hz. Peygamber dışında bir kimseyi taklîd etmeyi haram kabul etmekte, bu yola girenin müminlerin yolundan ayrıldığını söylemektedir.⁴⁷⁰ Kelâm âlimlerinin büyük çoğunluğunun, mukallidin imanının geçerli olduğunu, ancak tefekkürü terkettiği için günahkâr olacağını savundukları belirtilir. Eş‘arî’ye göre de, mukallidin imanı geçerlidir, ancak bu kâmil manada bir iman değildir.⁴⁷¹ Mâturîdîler de mukallid olanın imanının geçerli olduğu⁴⁷², ancak istidlâli terketmesi sebebiyle günahkâr olacağı belirtilmişlerdir.⁴⁷³

Mâturîdî âlimler taklîd meselesini literatürde de görüldüğü üzere inanç özelinde ele almışlardır. Bu bağlamda Mâturîdîler, doğru inanca referans olarak kendisi taklîd edilen geçmiş büyüklerin gösterilmesini mazur görmezler.⁴⁷⁴ Bu nedenle taklîd, yalnızca bir iddiadan ibaret görülerek, dinin doğruluğunu gösteren bir kaynak niteliğinde kabul edilmemiştir.⁴⁷⁵ İnanca delil olarak bir başkasının inancının delil gösterilmesi, hükmün kaynağının zaten hükümde yer alan bir husus olması açısından da geçersiz bir delillendirme değildir. Kişinin inancına delil olarak Hz. Peygamberin de aynı

⁴⁶⁹ Aslan, *Kâdî Abdulcebbar’a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, s.123

⁴⁷⁰ İbn Hazm bu görüş üzerinde ümmetin icmâ’ ettiğini de söyler. (İbn Hazm, *Usûl-i Dîn*, s.77)

⁴⁷¹ Kaya, “Taklid”, *DÎA*, XXXIX/461-465

⁴⁷² *Usûlu’-d-Dîn*, s.155

⁴⁷³ *Bidâye*, s.89; Mâturîdî düşüncede toplumun büyük bir kesiminin imanını tartışma konusu etmeye sebep olacak biçimde, mutlak anlamda taklîdin reddedilmediğine dair bkz. Alper, *İmam Mâturîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi*, s.171-172

⁴⁷⁴ *Tevhîd*, s.4; ayrıca bkz. *Te’vilât*, II/373

⁴⁷⁵ *Tevhîd*, s.4; *Tabsira*, I/35

inancın müntesibi olduğunu söylemesi, Hz. Peygamberin hakikat üzere olup olmadığının mu'cizeyle delillendirilmesi halinde geçerlidir.⁴⁷⁶

Bilgi teorisi özelinde taklîd temelinde öne çıkan husus, ortaya konulan iddianın delile dayalı olmadığı hususudur. Bu nedenle, delile dayalı olmayan taklîdin bilgi kaynağı olarak kabul edilemeyeceği ve inanç bağlamında yeterli bir gerekçe olarak sunulamayacağı anlaşılmaktadır.

Mâturîdî düşüncede bilgiye ulaşma vasıtalarının objektif olanlarının, subjektif olan bir kısım araç ve yöntemden ayrılması suretiyle oldukça rasyonel nitelikte bir bilgi teorisi ortaya çıktığı görülmektedir. Duyular ve haberler gibi veya araştırma, inceleme, akıl yürütme gibi genel olarak aklî verilerle yola çıkılan ve bu ölçüde somut verilere dayalı bir bilgi teorisi üzerinden metafizik konular üzerinde değerlendirme yapılması ise temel bir anlayışa dayalıdır; şahidin gaibe delalet etmesi. Bu anlayış, varlığın açık bir şekilde algıya konu edilebileninden yola çıkarak, daha kapalı olanının anlaşılabilmesi şeklinde açıklanmaktadır. Mâturîdî de bu düşünceden hareketle duyulur âlemin duyu ötesi için delil teşkil ettiğini pek çok kez vurgular.⁴⁷⁷ Bu yöntem, ondan sonraki Mâturîdî âlimlerin de temel perspektifi olmuştur.⁴⁷⁸

⁴⁷⁶ *Tabsira*, I/36-37

⁴⁷⁷ Örneğin bkz. *Tevhîd*, s.47 vd., 201-202, 259; *Te'vilât*, II/179

⁴⁷⁸ Şahidin gaibe delalet etmesine yönelik bir değerlendirme için bkz. Uluç, Tahir, "Mâturîdî Düşüncesinde -Şahidin Gâibe Delâleti- Argümanı", *Din Felsefesi Açısından Mâturîdî Gelen-Ek-i*, (der. Recep Alpyağıl), İz yay., İstanbul, 2016, s.430-438; Ayrıca bkz. Çağlayan, "Bilgi Kaynağı Olarak Akıl", s.257

3.2. Bilgi Türleri ile İlgili Kurucu Kavramlar

Mâturîdî âlimlerin çeşitli açılardan değerlendirerek farklı bilgi türlerinden söz ettikleri ilgili başlıkta ele alınmıştı. Bilgi türlerine dair temel kavramlar da aynı şekilde *kadîm bilgi* ve *hâdis bilgi* başlıkları altında incelenecektir.

3.2.1. Kadîm Bilgi

Kadîm bilgi kapsamında temel kavram *kadîm* olup, bu bilginin bir niteliği olması yönüyle diğer bir önemli kavram da *mutlak*tır.

Kadîm (القديم): Sözlükte “ayak basmak”, “ileri gitmek, önde olmak, üstün olmak”, anlamlarına gelen ve *hâdisin* zıddı olan k-d-m⁴⁷⁹ kökünden *kadîm*, “ezelde mevcûd olan”,⁴⁸⁰ “başlangıcı ve sonu olmayan”,⁴⁸¹ “varlığının başlangıcı olmayan”, “varlığının illeti olmayan”⁴⁸², “varlık yönüyle başkasından önde olan, sonu olmayan”⁴⁸³ şeklinde tarif edilmiştir. Kadîm olmak iki yöndendir: Zât ile kadîm “bir şeyin başkasına muhtaç olmaması”; zaman ile kadîm ise “varlığından önce yokluk geçmemiş olan mevcûd” şeklindedir.⁴⁸⁴ Kelâmcılar tarafından *kadîm*, zaman yönünden Allah’ın bir sıfatı olarak kullanılmıştır.⁴⁸⁵

⁴⁷⁹ İbn Manzûr, *Lisâmu'l-‘Arab*, “k-d-m” md., XII/465; el-İsfehânî, *Müfredât*, “k-d-m” md., s.829

⁴⁸⁰ el-Askerî, *el-Furûq fi'l-Luġa*, s.155

⁴⁸¹ Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, “el-Kadim” md., s.178

⁴⁸² el-Âmidî, *el-Mübîn*, s.115

⁴⁸³ *Bahru'l-Kelâm*, s.93

⁴⁸⁴ Cürçânî, *a.g.e.*, “el-Kadim” md., s.178; İslâm filozoflarının âlemi zaman yönüyle kadîm bir varlık kabul etmeleri, âlemin hâdis olduğunu savunan kelâmcılar tarafından tenkit edilmiştir. (et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.30)

⁴⁸⁵ el-İsfehânî, *a.g.e.*, “k-d-m” md., s.829

Kur'ân-ı Kerîm'de *kadîm* ve aynı kökten ifadeler sözlük anlamı etrafında geçmektedir.⁴⁸⁶ Kur'an'da Allah'ın kadîm veya ezeli bilgisinden yahut bunun mahiyetinden söz edilmemekle birlikte, Allah'ın bilinmesi mümkün olan herşeyi bildiği, gizli ve aşikâr herşeyden haberdar olduğu⁴⁸⁷, gelecekte olacak şeyleri olmadan önce bildiği⁴⁸⁸ gibi hususlar yer alır.

Eş'arî, Allah'ın kadîm bir varlık olduğu hususunda kelâmcıların aynı görüşte olduğunu, ancak kadîm olmanın mahiyetine ilişkin ihtilaf ettiklerini belirtir.⁴⁸⁹ Bu bağlamda Allah'ın bilgisi de kadîm olarak kabul edilmiştir. Bu bilgi zorunlu, kazanılmış, hissî, fikrî veya nazarî olmayan türde bir bilgidir. Bunun dışında kalan bilgiler ise yaratılmışların hâdis bilgisi olarak adlandırılır.⁴⁹⁰

Nûreddîn es-Sâbûnî de *kadîmi* "başlangıcı olmayan" şeklinde tarif eder.⁴⁹¹ Bilgi teorisi kapsamında ise Allah'ın zat ve sıfatlarıyla kadîm olmasının⁴⁹² gereği, O'nun bilgisinin de kadîm olduğu belirtilmiştir. Bu bilgi yaratılmışların bilgisine benzememekte⁴⁹³ ve herşeyi kapsamaktadır.⁴⁹⁴ Allah'ın kadîm bilgisi, mutlak bilgi olarak da ifade edilmiştir.⁴⁹⁵

⁴⁸⁶ el-Bakara 2/95, 110; Âl-i İmrân 3/182; en-Nisâ' 4/62; el-Mâide 5/80; el-A'râf 7/34; Yûnus 10/2; Yûsuf 12/95; Yâsîn 36/39; el-Ahkâf 46/11

⁴⁸⁷ el-En'âm 6/59; el-Hacc 22/70, 76; el-Furkân 25/6; en-Neml 27/65-74; el-Fâtır 35/11

⁴⁸⁸ Lukmân 31/34

⁴⁸⁹ Söz konusu tartışma, kıdemsiz kadîmlik ve kıdem ile kadîmlik yönüyledir. (Eş'arî, *Makâlât*, s.154, 163-165, 169-170)

⁴⁹⁰ el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, s.34

⁴⁹¹ *Bidâye*, s.20

⁴⁹² *Tabsira*, I/14; *Bahru'l-Kelâm*, s.93

⁴⁹³ *Bidâye*, s.16

⁴⁹⁴ *Te'vilât*, VII/364; *Akâid*, s.35

Mutlak (المطلق): Sözlükte “bağdan kurtulmak, çözülmek, serbest kalmak”, “ayrılmak, terketmek, boşanmak, salıvermek” anlamlarına gelen t-l-k kökünden⁴⁹⁶ *mutlak*, “belli olmayan bir -şeye- delalet eden şey”⁴⁹⁷, “sınırlı ve kayıtlı olmayan, cins ve türünün tamamına delâlet eden, mana ve medlulü umûmî olan, kapsamı herhangi bir kayıtlı sınırlandırılmamış” şeklinde tarif edilir.⁴⁹⁸

Kur’ân-ı Kerîm’de bu kökten ifadeler sözlük anlamı etrafında geçmektedir.⁴⁹⁹

Mutlak, fıkıh usulü terimi olarak “belirli olmayan bir fert yahut fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla sınırlandırılmamış söz” şeklinde tarif edilmiştir. Fıkıh usulünde bu kavram, nassın yorumu çerçevesinde lafzın delaletinin vasıf, şart, zaman, mekân gibi herhangi bir kayıtlı sınırlandırılmamış olmasını karşılar.⁵⁰⁰

Mutlak, ayrıca Allah’ın bilgisinin de bir vasfı olarak kabul edilmiştir. Buna göre O, mutlak anlamda ilim sahibidir.⁵⁰¹ Nitekim âlimler için, Allah’ın *âlim-i mutlak* oluşunun her zaman üzerinde fikir yürütülen bir konu olduğu aktarılmıştır.⁵⁰²

Mutlakı, *mukayyedîn* (sınırlandırılmış) zıddı olarak tarif eden Pezdevî⁵⁰³, Allah’ın bilgisinin mutlak oluşundan söz etmektedir. Bu bilgi zorunlu veya kazanılmış

⁴⁹⁵ *Usûlu’ d-Dîn*, s.23

⁴⁹⁶ İbn Manzûr, *Lisânu’ l- Arab*, “t-l-k” md., X/225; el-İsfehâni, *Müfredât*, “t-l-k” md., s.639

⁴⁹⁷ Cürcânî, *Kitâbu’ t-Ta’rifât*, “el-Mutlak” md., s.214

⁴⁹⁸ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s.230

⁴⁹⁹ el-Bakara 2/227-228, 230; el-Kehf 18/71; el-Ahzâb 33/49; el-Feth 48/15; et-Talâk 65/1

⁵⁰⁰ Geniş bilgi için bkz. Koca, Ferhat, “Mutlak”, *DİA*, İstanbul, 2006, XXXI/402-405

⁵⁰¹ Kutluer, İlhan, “İslâm”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 2001, XXIII/23-26

⁵⁰² Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, s.131

⁵⁰³ *Usûlu’ d-Dîn*, s.61

nitelikte olmadığı gibi⁵⁰⁴ sebeplere de bağlı değildir.⁵⁰⁵ Mutlak bilgi, daha önce açıklandığı üzere Allah'ın kadîm bilgisidir.

3.2.2. Hâdis Bilgi

Kadîm olmayan ve yaratılmışların bilgisi olan hâdis bilgi özelinde temel kavramlar, *hâdis* ile zorunlu bilgiyi ifade eden *zarûrî*dir. Zarûrî bilgilerin bir diğer adı olan birdenbire oluştuğunu belirten *bedîhî* de önemli bir kavramdır. Kazanılmış bilgiyi karşılayan *iktisâbî* de temel bir kavram olup, iktisâbî bilgilerin diğer adı olan ve kişinin tercihiyle elde edildiğini ifade eden *ihtiyârî* de öne çıkan diğer bir kavramdır. Tafsili (ayrıntılı) olan bilgiyi ifade eden *mümtaz* ve icmâlî (yüzeysel) bilgiyi karşılayan *mutlak müphem* de diğer önemli kavramlardır.

Hâdis (الحادث): Sözlükte h-d-s kökünden *hâdis* ve *muhdes*, *kadîmin* zıddı olup⁵⁰⁶ “yok iken var olan şey”,⁵⁰⁷ “yoklukla öncelenen ve başlangıcı olan”,⁵⁰⁸ gibi anlamlara gelir. Bu çerçevede başa gelen olaya dahi *hâdis* denilmiştir. Aynı kökten *hudûs* ise “bir şeyin başta yok iken sonradan var olması”,⁵⁰⁹ “bir şeyin yokluğundan sonra var olması”,⁵¹⁰ manasındadır. Aynı kökten *hadîs* ise genellikle “söz, haber” anlamında kullanılır.⁵¹¹

⁵⁰⁴ *Usûlu 'd-Dîn*, s.23

⁵⁰⁵ *Te'vilât*, X/355

⁵⁰⁶ İbn Manzûr, *Lisânu 'l- 'Arab*, “h-d-s” md., II/131

⁵⁰⁷ Cürçânî, *Kitâbu 't-Ta'rîfât*, “el-Hâdis” md., s.83

⁵⁰⁸ el-Âmidî, *el-Mübîn*, s.115

⁵⁰⁹ el-İsfehânî, *Müfredât*, “h-d-s” md., s.268-269

⁵¹⁰ Cürçânî, *a.g.e.*, “el-Hudus” md., s.84; *Hudûs*, zat bakımından, varlık yönüyle başkasına ihtiyaç duyanı, zaman bakımından ise önce olanı ifade eder. (Cürçânî, *a.g.e.*, “el-Hudûsu'z-Zamânî” md., s.84; *a.g.e.*, “el-Hudûsu'z-Zâtî” md., s.84)

Kur’ân-ı Kerîm’de bu kökten ifadeler sözlük anlamı etrafında geçmektedir.⁵¹²

Hâdis, kelâm literatüründe Allah’ın varlığını kanıtlamak üzere başvuru olan, evrenin bir zamanlar yokken, sonradan meydana gelmiş olmasını ifade eden *hudûs* delilinden (kozmozolojik delil) hareketle “yokken meydana gelmiş olan” için kullanılır.⁵¹³ Bu bağlamda yaratılmış varlıkların bilgisi de *hâdis* veya *muhdes bilgi* şeklinde ifade edilmiştir. Bu bilgi genellikle *zarûrî* ve *müktesep* (veya *istidlâlî*) olmak üzere ikiye ayrılır.⁵¹⁴

Mâturîdî âlimler de sonradan var olan şeye *muhdes* demektedir⁵¹⁵, yaratılmış olanın bilgisini *muhdes* veya *hâdis bilgi* olarak adlandırmaktadırlar. Bu bilgi türü Mâturîdîlerce de *zarûrî* ve *iktisâbî* olmak üzere iki türdür.⁵¹⁶ İktisâbî olan bilgiye *ihtiyârî* de denildiği görülür.⁵¹⁷

Zarûrî (الضرورى): Sözlükte, “zarar”, “kötü hal, fakirlik, bedeni hastalık, darlık” gibi anlamlara gelen ve faydanın zıddı olan d-r-r⁵¹⁸ kökünden *zarûret* “ihtiyaç, mecburiyet, zorunluluk”⁵¹⁹ anlamlarına gelmektedir. Buna göre *zarûrî* “ihtiyacın

⁵¹¹ el-İsfehânî, *Müfredât*, “h-d-s” md., s.268-269; el-Askerî, *el-Furûq fi’l-Luğa*, s.32

⁵¹² el-Bakara 2/76; en-Nisâ’ 4/42; el-Kehf 18/6, 70; el-Enbiyâ’ 21/2; el-Kalem 68/44

⁵¹³ *Hudûs* delili, insanın kendi varlığında ve tabiatta gördüğü sürekli değişimden hareketle, bu değişiklikleri icat eden, herşeyi bilen bir yaratıcı eliyle gerçekleştiğini çıkarmasıdır. Geniş açıklama için bkz. Topaloğlu, Bekir, “Hudûs”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1998, XVIII/304-309

⁵¹⁴ el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’-d-Dîn*, s.34; el-Bâkîllânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, s.7

⁵¹⁵ bkz. *Tabsira*, I/30-32

⁵¹⁶ bkz. *Usûlu’-d-Dîn*, s.23; *Tabsira*, I/9-10; *Bidâye*, s.16

⁵¹⁷ *Usûlu’-d-Dîn*, s.23

⁵¹⁸ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “z-r-r” md., IV/482; el-İsfehânî, *a.g.e.*, “z-r-r” md., s.613

⁵¹⁹ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “z-r-r” md., IV/482

zorunlu kıldığı şey, insanın mecbur kaldığı, yapma veya yapmama hususunda seçme imkânına sahip olmadığı durum” olmaktadır. Mantık, felsefe ve kelâm terimi olarak “herhangi bir çaba harcamadan kendiliğinden meydana gelen tasavvur, bilgi, hüküm” şeklinde tarif edilmiştir.⁵²⁰

Kur’ân-ı Kerîm’de bu kökten ifadeler sözlük anlamı etrafında geçmektedir.⁵²¹

Fârâbî, *zarûrîyi* “değişmesi ve yanlış olması mümkün olmayan; olumlama veya olumsuzlama şeklinde zihinde meydana geldiği durum üzere sürekli bulunan”⁵²² şeklinde tarif ederek herhangi bir zihnî çaba gerekmeksizin doğrudan ortaya çıktığına vurgu yapar. Zarûrî olma durumu üç türlü açıklanmıştır: Rüzgarın ağacı sallaması gibi isteyerek değil mecburen olan şey; gıda gibi yokluğunda yaşanılmayacak şey; ve son olarak bir şeyin iki yerde olmayıp tek bir yerde bulunmasının zorunlu olması gibi aksi imkansız olan şey.⁵²³

Zarûrî bilgi ise, “nefisten ayrılmayacak şekilde ona bağlı olup, vazgeçilemez derecede elzem olan, şek içermeyen bilgi”⁵²⁴, “kudreti dâhilinde bulunan şeyler cinsinden olması şartıyla, insanda iradesi dışında hâsıl olan şey”⁵²⁵, “bedâheten, tefekküre ihtiyaç duyulmadan, bilgiye konu olan şeye ilk yönelişte sâbit olan aklî bilgi”, “elde edilmesi insanın elinde olmayan bilgi”⁵²⁶, “aklın, doğruluğuna delilsiz olarak

⁵²⁰ Durusoy, Ali, “Zaruri”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 2013, XLIV/144-146

⁵²¹ el-Bakara 2/102, 233; Âl-i İmrân 3/111, 176-177; en-Nisâ’ 4/12, 95, 113; Yûsuf 12/88; Muhammed 47/32; el-Mücâhede 58/10; et-Talâk 65/6

⁵²² Fârâbî, *Kitâbu’l-Burhân*, s.3

⁵²³ el-İsfehânî, *Müfredât*, “z-r-r” md., s.613

⁵²⁴ el-Bâkîllânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, s.7

⁵²⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse: Mu’tezile’nin Beş İlkesi*, (çev. İlyas Çelebi), T.C. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013, I/78

⁵²⁶ et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s.12-13

karar verdiği bilgi”⁵²⁷ gibi çeşitli şekillerde tarif edilmiştir. Buna göre duyu izlenimleri, sevinç ve acı gibi psikolojik haller, sebep-sonuç ilişkisiyle alâkalı yargılar, bir hükmün ya doğru ya da yanlış olacağı gibi bilgiler herhangi bir sebebe bağlı olmadan insan zihninde bulunan zarûrî bilgilerdir.⁵²⁸ *Bedîhî* olarak da anılan bu tür bilgiler, düşünüp fikir yürütmeye elde edilen bilgilerin zıddı olmaktadır.⁵²⁹

Zarûrî bilgilerin meydana gelebilmesi için bilme ve idrâk etme kuvveti olan aklın sağlıklı işlemesi gerekir.⁵³⁰ Tasavvura ilişkin daha önce açıklandığı gibi, bir konunun daha önceden bilinmesi veya kolay kavranabilir olması yahut o konuya yatkın olmak gibi nedenlerle zarûrî bilgilerde de kesinlik farkının bulunabileceği belirtilir. Bundan dolayı bu tür bilgilerde de görüş ayrılığına düşülmesi mümkündür.⁵³¹ Zarûrî bilgiler *bedîhiyyât* (hemen bilinenler), *mahsusât* (dış duyular) ve *mütevâtirât* şeklinde üç türdür.⁵³²

Mâturîdîler de zorunluluğa yönelik hususları *zarûrî* kavramıyla ifade ederler. Nitekim yaratılmış olan şeylerin bir yaratıcısının bulunmasının gerektiği⁵³³, duyularla bilgi edinmenin kaçınılmaz olması⁵³⁴, haber yoluyla bilgi edinmenin zorunlu olması⁵³⁵,

⁵²⁷ İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, s.55

⁵²⁸ Durusoy, “Zaruri”, *DİA*, XLIV/144-146; bazılarına göre duyularla elde edilen bilgilerin iktisâbî bilgi olarak kabul edildiği de aktarılmıştır. (et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.20)

⁵²⁹ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, “el-Bedîhî” md., s.48; et-Teftâzânî, *a.g.e.*, s.20

⁵³⁰ et-Teftâzânî, *a.g.e.*, s.19

⁵³¹ Zarûrî ve bedîhî olanın genellikle aynı şeyi karşılaması nedeniyle, Teftâzânî aynı hususları bedîhî bilgiler için de söylemiştir. (et-Teftâzânî, *a.g.e.*, s.13, 17)

⁵³² et-Teftâzânî, *a.g.e.*, s.20

⁵³³ *Tabsira*, I/32

⁵³⁴ *Usûlu'd-Dîn*, s.21; *Tabsira*, I/27

akıl zorunlu olarak bilgi vasıtası olduğu⁵³⁶, görülen ve işitilen şeyler karşısında akıl yürütmenin mecburî olarak ortaya çıkması⁵³⁷ gibi hususlar, bunların zarûrî olmaları şeklinde izah edilmiştir.

Zarûrî bilgiler ise (yahut *zarûriyyât*) Mâturîdî âlimlere göre, Allah Teâlâ'nın, bilen kişinin kendisinin aklı herhangi bir çaba sarfetmeksizin nefsinde meydana getirdiği⁵³⁸, ilk bakışta bedîhî bir şekilde anlaşılan bilgilerdir.⁵³⁹ Duyu algısı, acıyı tatlıyı hissetmek gibi⁵⁴⁰ bilgisizliğin (cehl) söz konusu olmadığı⁵⁴¹ hayvanların dahi faydalı ve zararlıyı bilmelerini sağlayan temel bilgi vasıtası olduğundan zarûrî bilgi sağlamaktadır.⁵⁴² Mütevâtir haberin zarûrî bilgi olduğu belirtilmiştir. Mu'cizeyle desteklenmiş peygamberin haberinin ise esasen istidlâl yoluyla öğrenilen bir haber türü olduğu, ancak kesinlik yönüyle zarûrî bilgiye benzediği ifade edilmiştir.⁵⁴³ Bu bağlamda şartları yerine getirilen akıl yürütme faaliyetinin de zarûrî bilgi sağladığı söylenmiştir.⁵⁴⁴

Bedîhî (البيدیهی): Sözlükte “birdenbire, aniden olmak”, “bir işin ansızın oluvermesi” anlamına gelen b-d-h kökünden⁵⁴⁵ *bedîhî*, “bir şeyin gerek sezgi veya

⁵³⁵ *Tevhîd*, s.14; *Usûlu'd-Dîn*, s.23

⁵³⁶ *Tabsira*, I/29-30; *Temhîd*, s.17

⁵³⁷ *Tevhîd*, s.20; *Usûlu'd-Dîn*, s.19-20, 23; *Tabsira*, I/27

⁵³⁸ *Tabsira*, I/33; *Bidâye*, s.16

⁵³⁹ *Usûlu'd-Dîn*, s.23; *Tabsira*, I/9-10, 27-28; *Temhîd*, s.17; *Akâid*, s.20; *Bidâye*, s.17; *Kifâye*, s.48

⁵⁴⁰ *Usûlu'd-Dîn*, s.21, 23; *Tabsira*, I/9, 27

⁵⁴¹ *Temhîd*, s.16

⁵⁴² *Tevhîd*, s.12; *Bidâye*, s.16

⁵⁴³ *Temhîd*, s.17; *Akâid*, s.16-18; *Bidâye*, s.17; *Kifâye*, s.48

⁵⁴⁴ bkz. *Tabsira*, I/33

⁵⁴⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “b-d-h” md., XIII/475

tecrübe yahut başka bir şeye ihtiyaç duysun, gerekse duymasın, hâsıl olması nazar ve kesbe dayanmayan” şeklinde tarif edilmiştir. *Zarûrî* ile eş anlamlı olduğu belirtilir. Ancak *bedîhî*, bir şeye aklın yönelmesinden sonra bir asla muhtaç olmaması yönüyle *zarûrî*den daha özel anlamdadır.⁵⁴⁶ “İlk nazar” olarak da açıklanan *bedîhî*, bu ilk bakışta düşünme eylemi olmaksızın gerçekleşene yönelik kullanılmaktadır.⁵⁴⁷

Kur’ân-ı Kerîm’de bu kökten ifadeler geçmemektedir.

Mantık terimi olarak *bedîhî*, “aklın hiçbir delile ihtiyaç duymaksızın kendiliğinden doğruluğunu kabul ettiği önerme” anlamındadır.⁵⁴⁸ Fahreddîn Râzî’den sonra mantık terimi olarak *zarûrî* yerine daha çok *bedîhî* ifadesinin kullanıldığı aktarılmıştır.⁵⁴⁹

Bedîhiyyât olarak da adlandırılan *bedîhî bilgilerde* kişiden kişiye farklılıkların olabileceği belirtilmiştir. Daha önce *tasavvur* ve *zarûrî* kavramlarında da izah edildiği üzere bu durum, konuya aşına olup olmama, o konudaki mefhumların mahiyetinin bilinip bilinmemesi gibi arızî durumlar nedeniyledir.⁵⁵⁰ Buna göre bir şeye ilişkin tasavvur, o şeye ilişkin *bedîhî* olan bilgiyi ortaya çıkarmaktadır. Nitekim sıcaklık ve soğukluğun tasavvurunun, herhangi bir dayanağa müracaat etmeksizin *bedîhî* olarak bilindiğinden de söz edilmiştir.⁵⁵¹ Bu tip durumlar, bunlardan yola çıkılarak gerçekleşen nazârî bilgilerde de farklılığa sebebiyet verebilir.⁵⁵²

⁵⁴⁶ Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rîfât*, “el-Bedîhi” md., s.48

⁵⁴⁷ el-Askerî, *el-Furûq fi’l-Luğa*, s.87-88

⁵⁴⁸ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s.47

⁵⁴⁹ Bolay, M. Naci, “Bedîhî”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1992, V/322-323

⁵⁵⁰ et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s.13, 17

⁵⁵¹ Cürcânî, *a.g.e.*, “el-Bedîhi” md., s.48

⁵⁵² et-Teftâzânî, *a.g.e.*, s.12-13

Mâturîdî âlimlerin de *zarûrî bilgileri* yer yer *bedîhî bilgiler* olarak adlandırdıkları⁵⁵³, bazen de bedîhî olmayı zarûrî bilginin bir vasfı olarak ifade ettikleri⁵⁵⁴ görülür. Buna göre zarûrî bilgilere ilişkin daha önce de açıklandığı gibi duyular yoluyla elde edilen bilgiler bedîhî olmaktadır.⁵⁵⁵ Yine aynı şekilde, bir şeyin iki yerde aynı anda bulunamayacağı⁵⁵⁶ veya bir şeyin parçasından büyük olması gibi hususlar⁵⁵⁷ akıl yürütmeye başvurmaksızın anlaşılabilen⁵⁵⁸, akılda bedîhî olarak sâbit bilgiler olarak açıklanmıştır.⁵⁵⁹

Duyuların zarûrî veya bedîhî bilgi sağlaması, idrâk veya ‘iyân yoluyla duyumsama ve bu duyumun kavranmasını ifade eden tasavvur süreçleriyle alakalı olup, bilginin bunlar yoluyla birdenbire ve zorunlu olarak gerçekleştiğini göstermektedir. Akıl ise söz konusu zorunlu bilgilerden sonra devreye girmektedir.⁵⁶⁰ Aklın devreye girmesiyle oluşan bilgiler ise *iktisâbî* veya *ihtiyârî* olarak anılır.

İktisâbî (الإكتسابی) / **Kesbî** (الكسبی): Sözlükte k-s-b kökünden *kesb* “kazanç sağlamak, fayda elde etmek” anlamına gelmekte olup,⁵⁶¹ “faydalı olduğu düşünülen şeyi

⁵⁵³ *Bidâye*, s.17; *Kifâye*, s.48

⁵⁵⁴ *Tabsira*, I/9, 27; *Temhîd*, s.17; et-Teftâzânî, *a.g.e.*, s.19-20

⁵⁵⁵ *Tabsira*, I/20

⁵⁵⁶ *Tabsira*, I/9

⁵⁵⁷ *Temhîd*, s.17; *Akâid*, s.19-20; *Bidâye*, s.17

⁵⁵⁸ *Tabsira*, I/30; *Bidâye*, s.17

⁵⁵⁹ *Tabsira*, I/27

⁵⁶⁰ Nitekim duyu bilgisinin elde edilmesinde salt duyum, duyumun kavranması ve aklın devreye girmesi şeklinde üç aşamalı bir süreçten söz edilmiştir. (Çağlayan, Harun, “Bilgi Kaynağı Olarak Akıl”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 1 (2011/IX), s.249)

⁵⁶¹ İbn Manzûr, *Lisânu ’l- ‘Arab*, “k-s-b” md., I/716

elde etme çabası”⁵⁶², “bir fayda elde etmeye veya bir zararı savmaya vâdîran fiil”⁵⁶³, “faydası ve zararı ile failine ait bir fiil”, “girişim ve çözüm bulma yoluyla gerçekleşen bir kazanç”, “uzuv ile yapılan fiil”⁵⁶⁴, “fiilin müktesib olanda hâdis bir kudretle meydana gelmesi”⁵⁶⁵ gibi çeşitli şekillerde tarif edilir. Kelâm terimi olarak *kesb* “insanın kendi ihtiyârı ile sebeplere sarılması” anlamındadır.⁵⁶⁶ Yine bu kökten *iktisâb* da aynı anlama gelmekte ise de⁵⁶⁷, *iktisâb*, *müktesibin* (iktisâb eden) yalnızca kendi kazanımını ifade etmek için kullanıldığı; *kesbin* ise, insanın kendisi veya başkası için kazanımına yönelik kullanıldığı belirtilmiştir. Ayrıca kişi *kesb* yoluyla işlediğinde fayda beklerken, kendisine zarar verecek bir şeye yol açması da mümkündür. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de de *kesb* ve *iktisabın* hem olumlu⁵⁶⁸, hem de olumsuz yönde⁵⁶⁹ kazanımları ifade eder nitelikte kullanıldığı görülmektedir.⁵⁷⁰ Bu bağlamda *kesbin* kişinin sorumluluğuna konu olan fiilî veya zihnî her türlü faaliyeti kapsadığı anlaşılmaktadır.

⁵⁶² el-İsfehânî, *Müfredât*, “k-s-b” md., s.910

⁵⁶³ Cürçânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, “el-Kesb” md., s.188

⁵⁶⁴ el-Askerî, *el-Furûq fi’l-Luğa*, s.189

⁵⁶⁵ el-Eş’arî, *el-Lüma’*, s.91

⁵⁶⁶ et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s.21

⁵⁶⁷ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “k-s-b” md., I/716

⁵⁶⁸ el-Bakara 2/202; en-Nisâ’ 4/32; el-En’âm 6/158

⁵⁶⁹ el-Bakara 2/79-80, 286; el-En’âm 6/120; en-Nûr 24/11

⁵⁷⁰ bkz. el-İsfehânî, *a.g.e.*, “k-s-b” md., s.910; Bu kavramların hem olumlu hem de olumsuz her iki anlama da geldiğinden farklı olarak, *kesbin* iyilik elde etmek, *iktisabın* kötülüğü kazanmak, yahut *kesbin* ahiretle ilgili kazanımlar elde etmek, *iktisabın* ise dünyalık kazanç elde etmek anlamında olduğuna yönelik de görüşler bulunmaktadır. (İbn Manzûr, *a.g.e.*, “k-s-b” md., I/716; el-İsfehânî, *a.g.e.*, “k-s-b” md., s.910)

Kesbin, İslam ahlak literatüründe çalışıp kazanma ve üretme kapsamında ele alındığı, hatta dünyadaki düzenin devamlılığı için farz niteliğinde görüldüğü aktarılmıştır. Çünkü her varlığın kendi türüne özgü başlıca işlevlerinden biri dünyanın imarıdır. İnsanın yeryüzünde halife olmasının da bu kapsamda değerlendirildiği anlaşılmaktadır.⁵⁷¹

Kelâmda ise kesb, insanlara ait iradî fiiller çerçevesinde ele alınmıştır.⁵⁷² Cebriyye'nin kulun fiilinin meydana gelişinde kulun kendisinin herhangi bir etkisinin bulunmadığı yönündeki iddiası ile Mu'tezile'nin söz konusu fiili ihtiyâr edenin ve yapanın bizzat kulun kendisi olduğu şeklindeki düşüncesi⁵⁷³, bu konudaki iki ayrı ucu temsil etmektedir. Eş'arî ve Mâturîdî âlimler tarafından da ele alınan bu konu *kesb teorisi* ile formüle edilerek, fiili seçme ve teşebbüste bulunma işi kula, fiili yaratma işi ise Allah'a nispet edilmiştir. Bu şekilde onlar, Allah'a zulüm isnat etmemeyi ve şirke düşmemeyi amaçlamışlardır.⁵⁷⁴

Kesb yoluyla elde edilen bu bilgilere ise *kesbî*, *iktisâbî* yahut *istidlâlî* bilgiler denilmiştir.⁵⁷⁵ Ancak iktisâbî bilginin çabayla elde edilen her tür bilgiyi, istidlâlî

⁵⁷¹ Çağrıncı, Mustafa, “Kesb”, *DİA*, TDV yay., Ankara, 2002, XXV/302-304

⁵⁷² Bu nedenle Allah'ın fiilleri kesb olarak nitelendirilmez. (Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, “el-Kesb” md., s.188)

⁵⁷³ Mu'tezile, insan fiillerini tevlîd teorisi kapsamında ele almaktadır. (Geniş bilgi için bkz. Aslan, *Kâdî Abdulcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, s.63 vd.)

⁵⁷⁴ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s.184

⁵⁷⁵ Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s.113; Bu tür bilgilere ayrıca *mükteseb* (el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, s.34), *ihtiyârî* (*Usûlu'd-Dîn*, s.23), *nazarî* (Cürcânî, *a.g.e.*, “en-Nazarî” md., s.237) de denildiği görülür.

bilginin ise deliller üzerine akıl yürütme yoluyla elde edilen bilgileri karşılaması sebebiyle, iktisâbî bilginin daha kapsamlı olduğu belirtilmiştir.⁵⁷⁶

Mâturîdîler de, hâdis bilgilerden⁵⁷⁷ zarûrî olanlar dışında kalanlara iktisâbî bilgiler demişlerdir.⁵⁷⁸ Bu bilgilerin kişinin ihtiyârî ve kesbiyle gerçekleştiği⁵⁷⁹, bunun da ancak istidlâl⁵⁸⁰ veya haber yoluyla olduğu belirtilmiştir. Bu bağlamda iktisâbî bilgilere, ihtiyârî bilgiler de denilmiştir.⁵⁸¹

İhtiyârî (الإختياري): Sözlükte “fazilet, güzellik, iyilik” anlamına gelen ve şerrin zıddı olan h-y-r⁵⁸² kökünden *ihtiyâr* (ve *hıyâr*) “iki işten güzel olanı istemek”⁵⁸³, “daha iyi olanı istemek ve yapmak”⁵⁸⁴ anlamlarına gelir. *İhtiyâr* ile *irâde* ile yakın ilişkilidir. Ancak *irâde*, “faydalı olduğuna inanılan şeye yönelmek, onu istemek, kendisinden bu yönde fiilin çıktığı bir hal” olup⁵⁸⁵, *ihtiyâr* “bir şeyi başka şeye karşılık irade etmektir”, yani “kalbe başka bir şeyin de doğmasıyla birlikte tercih yapılması” halidir.⁵⁸⁶ Buna göre *ihtiyâr*, *iradede*nden daha dar bir anlama sahip olmaktadır.

⁵⁷⁶ et-Teftâzânî, *Şerhu 'l-Akâid*, s.20

⁵⁷⁷ *Bidâye*, s.16; *Kifâye*, s.48

⁵⁷⁸ *Temhîd*, s.17; *Akâid*, s.20; *Bidâye*, s.16-17; Pezdevî bu bilgilere *mükteseb* demektedir. *Usûlu 'd-Dîn*, s.23

⁵⁷⁹ *Usûlu 'd-Dîn*, s.23; *Bidâye*, s.17, 67

⁵⁸⁰ *Temhîd*, s.17

⁵⁸¹ *Usûlu 'd-Dîn*, s.23

⁵⁸² İbn Manzûr, *Lisânu 'l-'Arab*, “h-y-r” md., IV/264-267; el-İsfehânî, *Müfredât*, “h-y-r” md., s.364

⁵⁸³ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “h-y-r” md., IV/264-267

⁵⁸⁴ el-İsfehânî, *a.g.e.*, “h-y-r” md., s.364

⁵⁸⁵ Cürcânî, *Kitâbu 't-Ta'rîfât*, “el-İrâde” md., s.16

⁵⁸⁶ el-Askerî, *el-Furûq fi 'l-Luğa*, s.168

Kur’ân-ı Kerîm’de bu kökten ifadeler pek çok ayette sözlük anlamı etrafında geçmektedir.⁵⁸⁷

Fıkıh literatüründe *ihdiyâr* önemli bir kavram olarak öne çıkmaktadır. Hanefiler *ihdiyârı*, “fâilin gücü dâhilinde olup varlık ve yokluk ihtimali olan bir şeye bu iki ihtimalden birini tercih ederek yönelmek, onu kastetmek” şeklinde tanımlayarak, iki ihtimalden birinin tercih edilmesinin istek ve arzu kaynaklı olabileceğini vurgulamışlardır. Bu şekilde onlar *ihdiyâr* ve *rızâ* arasında fark gözetmişlerdir. Fakihlerin çoğunluğu ise *rızâ* ve *ihdiyâr* ayırımı yapmayı bunların aynı anlama geldiklerini savunmuşlardır. Fıkıh literatüründe *ihdiyâr* konusundaki bu farklı anlayış nedeniyle Hanefiler ve cumhur arasında detaylarda derin ayrılıklar vardır. Kelâmcılar ve felsefeciler arasında ise *ihdiyârın* yaygın olarak “fâilin dilerse yapacak dilerse yapmayacak durumda olması” şeklinde kabul edildiği belirtilmiştir.⁵⁸⁸ Bununla, insanın birkaç şey arasından birini bilinçli olarak ve gönül rızâsıyla seçmesi anlaşılır.⁵⁸⁹ Çünkü kelâmcılara göre insan *muhtardır* (*ihdiyâr eden*), yani fiillerini zorlanmaksızın yapmaktadır.⁵⁹⁰

İktisâbî bilgilerin elde edilmesi kişinin *ihdiyârı*ladır.⁵⁹¹ Mâturîdî âlimler de iktisâbî bilgilerin bu yolla gerçekleştiğini yer yer vurgulamışlardır.⁵⁹² Bu bakımdan iktisâbî bilgiler ayrıca *ihdiyârî* bilgiler olarak da adlandırılmıştır.⁵⁹³

⁵⁸⁷ el-Bakara 2/54, 158; el-Kasas 28/68; el-Ahzâb 33/36; Sâd 38/47-48; el-Vâkıâ’ 56/20; el-Kalem 68/38

⁵⁸⁸ Apaydın, H. Yunus, “İhtiyar”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 2000, XXI/575-576

⁵⁸⁹ el-Askerî, *el-Furûq fi’l-Luğa*, s.168

⁵⁹⁰ el-İsfehânî, *Müfredât*, “h-y-r” md., s.364

⁵⁹¹ et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s.21

⁵⁹² *Usûlu’d-Dîn*, s.23; *Bidâye*, s.16-17

Buna göre ihtiyârlilik, iktisâbî fiillerin taşıdığı “kişinin tercihinine bağlı olarak gerçekleşme” şartını vurgulayan bir niteliktir. O halde kişinin tercihi olmaksızın gerçekleşen bilginin de zarûrî nitelikte olduğunu anlamaktayız.

İstidlâlî (الاستدلالی): İstidlâl yöntemiyle elde edilen bu bilgiler⁵⁹⁴ iktisâbî bilgi kategorisindedir.⁵⁹⁵ Mâturîdî âlimler, peygamberin haberi gibi bir delil yoluyla elde edilen⁵⁹⁶ ve tefekkür nev’inden aklî faaliyetlerle gerçekleşen bilgilere istidlâlî bilgi demektedirler.⁵⁹⁷ Konuyla ilgili olarak daha önce *Akıl* başlığı altında yer alan *istidlâl* kavramında açıklama yapılmış olduğundan, burada ayrıca ele alınmayacaktır.

Mutlak Müphem (المبهم المطلق): Sözlükte b-h-m kökünden *müphem* “anlaşılmaz, belirsiz, kapalı, temyîz edilemez olan” anlamına gelmekte olup⁵⁹⁸, “duyu organları tarafından algılanması zor olan”, “akla ilişkin anlaşılması zor olan” şeyleri ifade etmek için kullanılmaktadır.⁵⁹⁹ Nitekim aynı kökten *behîme*, temyîz yeteneğinden yoksun olması⁶⁰⁰ ve sesinin anlaşılmağı nedeniyle “hayvan” anlamında kullanılmakta olup⁶⁰¹ Kur’ân-ı Kerîm’de de bu anlamda geçmektedir.⁶⁰² *Mutlak* kelimesinin ise “belli

⁵⁹³ *Usûlu’ d-Dîn*, s.23

⁵⁹⁴ Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s.27

⁵⁹⁵ *Akâid*, s.20

⁵⁹⁶ *Temhîd*, s.17; *Akâid*, s.17; *Bidâye*, s.17; *Kifâye*, s.48

⁵⁹⁷ *Bidâye*, s.17; *Kifâye*, s.48

⁵⁹⁸ İbn Manzûr, *Lisânu’ l- ‘Arab*, “b-h-m” md., XII/56

⁵⁹⁹ el-İsfehânî, *Müfredât*, “b-h-m” md., s.174

⁶⁰⁰ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “b-h-m” md., XII/56

⁶⁰¹ el-İsfehânî, *a.g.e.*, “b-h-m” md., s.174

⁶⁰² el-Mâide 5/1; el-Hacc 22/28, 34

olmayana delalet eden şey”⁶⁰³ şeklinde tarif edilmiş olduğu ve kapsamı herhangi bir kayıtle sınırlandırılmamış olan şeye yönelik kullanıldığı⁶⁰⁴ daha önce *mutlak* kavramı altında ifade edilmişti.

Pezdevî, bir şeyin bir yönden bilinip, başka bir yönden bilinmemesinin mümkün olabileceğinden söz eder. Bunun gerekçesi ise, bir şeyin pek çok sıfatının olabilmesidir. Nitekim kişi, bir şeyi bir kısım sıfatları yönüyle bilebilir, bilgisi dâhilinde olmayanlar yönüyle ise bilemeyebilir.⁶⁰⁵ Ebû'l-Muîn en-Neseî de benzer şekilde, bir şeyin diğer şeylerle olan ortak veya farklı özelliklerinin tam olarak bilinmeyip, yalnızca icmâli bir biçimde bilinebileceğinden söz etmiş ve bu tür bilgileri mutlak müphem olarak adlandırmıştır.⁶⁰⁶ Örneğin bir kişinin yalnızca insan olduğunun biliniyor olması sonuç olarak bilgi ifade etse de mutlak müphem niteliktedir. Çünkü bu bilgi, insan olmanın mahiyetini, özelliklerini bütünüyle kavramak değildir.⁶⁰⁷

Mutlak müphem bilgiler yüzeysel, üstünkörü bilgiler olup, bu türden olmayan bilgiler ise mümtâz bilgi olarak adlandırılmıştır.

Mümtâz (الممتاز): Sözlükte m-y-z kökünden *temyîz*in “şeyler arasında ayırım yapmak, ayırmak”⁶⁰⁸, “zikredilen şeyden hâlihazırdaki kapalılığı kaldırmak”⁶⁰⁹ anlamlarına geldiği daha önce *Akıl* kapsamında yer alan *temyîz* kavramı altında

⁶⁰³ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, “el-Mutlak” md., s.214

⁶⁰⁴ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s.230

⁶⁰⁵ *Usûlu'd-Dîn*, s.242

⁶⁰⁶ *Tabsira*, I/16

⁶⁰⁷ *Tabsira*, I/17

⁶⁰⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “m-y-z” md., V/412

⁶⁰⁹ Cürcânî, *a.g.e.*, “et-Temyîz” md., s.65

belirtilmişti. Aynı kökten “temyîz edilen” anlamına gelen *mümtâz*, ise bu fiil yoluyla gerçekleştirileni, yani diğer bir şeyden ayrılmış olanı ifade eder.⁶¹⁰

Bir önceki kavramda ele alınan mutlak müphem bilgilerden farklı olarak daha detaylı bir bilmeyi ifade eden mümtaz bilgi, bir eşyânın diğer eşyâlarla ortak veya farklı özelliklerinin tam olarak kavranması şeklinde bir bilgidir. İnsan olmaya dair yüzeysel bir bilgiden farklı olarak, insan olmanın gerçekliğine ilişkin daha tafsîlî bir bilgiye sahip olmayı karşılar.⁶¹¹ Buna göre mümtâz bilgi, daha ayrıcalıklı ve detaylı bilgidir.



⁶¹⁰ bkz. İbn Manzûr, *a.g.e.*, “m-y-z” md., V/412

⁶¹¹ *Tabsira*, I/16-17

SONUÇ

Mâturîdî düşüncede bilgi teorisini kavramsal yönden incelemeye gayret ettiğimiz bu çalışmada, Mâturîdî âlimlerin akıl ve nakli uzlaştırma hassasiyetiyle giriştikleri çabayı kavramlar üzerinden de görmüş bulunuyoruz. Epistemik nitelikteki bu kavramlar, Mâturîdî kelâmının İslam düşüncesindeki pek çok konuyla olan bağıni gösterdiği gibi, dinî anlama ve açıklamaya yönelik potansiyelini de ortaya koyar niteliktedir. Nitekim bilgi teorisinde belirlenen araçların ve ölçütlerin etkin bir biçimde kullanılmış olduğu, Mâturîdî âlimlerin eserlerinde bilgi teorilerine yaptıkları referanslar bağlamında da göze çarpmaktadır. Bilgi teorisinin, dinî meseleler temelinde görülen bu önemi, bilhassa Mâturîdî kelâmı özelinden düşünülecek olduğunda İslam düşüncesinin bilgi mefhumu üzerinde yükseldiğinin de bir göstergesi olmaktadır.

Söz konusu kavram analizlerinden yola çıkarak şunu söyleyebiliriz ki; düşünce tarihinde bilgiye dair genel olarak kabul gören “gerekçelendirilmiş doğru inanç” şeklindeki tanımda yer alan üç öge (gerekçelendirme, doğruluk ve inanç), Mâturîdîlerce de bilgi teorilerinde kavramsal bazda ortaya konulmuştur. Çünkü onlar, bilgiyi gerekçelendirecek bir delili ve dolayısıyla delillendirmeyi mutlak surette gerekli görmüşler, delilden yoksun ve başkası için delil niteliği taşımayacak ilhâm türünden yöntemleri, bilhassa herkes için geçerliliği ortaya konulması gerekli olan dinî bilgiye ulaşma yolunda dışarıda bırakmışlardır. Delilin merkezi bir öneminin olduğu, çalışmada ele aldığımız hemen hemen bütün kavramlarda göze çarpmaktadır. Onlar ayrıca bilginin taşıdığı değeri de tartışmaya açarak, nesnesiyle olan ilişkisi bağlamında bilginin doğru veya yanlış olduğunun tespit edilmesine önem vermişler; bunun için objektif vasıtalara başvurulması gerektiğini, subjektif olanların elenmesi gerektiğini göstermişlerdir. Bilgi tanımı tartışmalarında ise bilginin ne olup olmadığına yönelik kavramlar üzerinden

değerlendirmeler yapmışlar, hem Allah'ın hem de beşerin bilgisini yansıtacak nitelikte bir bilgi tanımına ulaşmayı hedeflemişlerdir.

Kavramların tasniflerinde görüleceği üzere Mâturîdîler, eşyânın ve eşyâya dair bilginin kanıtlanmasını, ayrıca bu bilginin eşyâya dair doğruyu yansıtıp yansıtmadığını ilk olarak ele almışlar, bu suretle de bilginin imkânını ortaya koymuşlardır. Daha sonra bilginin mahiyetini tartışmışlar, bilginin ne olabileceği veya olamayacağı üzerinden bilgi mefhumunu netleştirmeye gayret etmişlerdir. Son olarak da bilgiye hangi yol ve yöntemlerle ulaşılabileceğini, bunların objektif nitelikte olanı ve olmayanlarını tespit etmeye yönelmişler; bu yolla elde edilen çeşitli bilgi türlerinden söz etmişlerdir. Böylece onlar, bilgiyi çok boyutlu bir şekilde ele almışlardır.

Bilginin imkânı, tanımı, kaynakları ve türleri gibi konular, objektif olanı tespit edebilme yönüyle değerlendirildiğinde oldukça rasyonel bir içerikle ele alınmıştır. Bu kapsamda özellikle delillendirmenin bilgiye ulaşma adına son derece kilit bir rolü olduğu; delillendirmeye konu olmayan şeylerin ise bilgi mefhumuyla yan yana getirilmesindeki çekince de bu rasyonel çizgiyi açık bir şekilde göstermektedir. Bu anlayışın temel amacı, algılanabilir olandan yola çıkılarak algıya doğrudan konu edilemeyen bilgisine ulaşılabilmesi düşüncesidir. Bu doğrultuda Mâturîdî âlimler, Allah hakkında bilgiye, ancak O'nun eserlerinin iyi bir surette bilinmesi halinde ulaşılabilmesi kanaatiyle bilgi teorilerini tesis etmişlerdir.

Mâturîdîler, bilgi teorilerine hâkim olan söz konusu objektiflik ilkesi gereği, felsefede ele alınmış olan iç duyulara dair süreçleri kapsam dışında bırakmışlardır. Çünkü bunlar hakkında kesin tespitler yapmak güçtür. Bu durum, iç duyu süreçlerinin akıl kapsamında olduğu ve dolayısıyla bunların aklî süreçler olarak kabul edildiği şeklinde açıklanır. Mâturîdîlerin idrâk, tasavvur, zarûrî/bedîhî, kalb, hâtır gibi kavramlar etrafında yaptıkları bir kısım açıklamalarda da bu bağlam görülebilir. Hatta Mâturîdî'nin bilgi tanımında kullandığı -sûfî bir terim olan- tecellî ve bu kavrama dair

kalb ve nefisle alakalı açıklamaları, tecellînin iç algı süreçleriyle olan bağı nispeten gösterse de esas vurgulanan bu olgunun objektif bilgi kaynakları ile gerçekleştiği hususudur.

Mâtûrîdî âlimlerin bilgi teorisi kapsamında hem içerik hem de bağlamsal yönden yapmış oldukları objektif değerlendirmelerinin yanısıra, asıl çabaları elbette Kelâm ilminin de gayelerinden birisi olan dinin sağlam dayanaklarla savunulmasıdır. Bu sebeptendir ki herhangi bir engeli olmayan sağlam duyuları, yalan olmadığı ortaya konulan doğru haberleri ve öncülleri hatasız olan akıl yürütme faaliyetlerini bilgi kaynağı olarak belirlemişler ve söz konusu ilmî çabayı bu temellerden hareketle gerçekleştirmeye çalışmışlardır.

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed, *Risâletu't-Tevhîd*, (thk. Muhammed İmara), Dâru'ş-Şurûk, Beyrut, 1994
- Alper, Hülya, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz yay., İstanbul, 2017
- _____, “Mâtürîdî Epistemolojinin Temeli Olarak Akıl”, *Mâtürîdî: Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, (ed. Şaban Ali Düzgün), Otto yay., Ankara, 2020, s.29-60
- Altıntaş, Ramazan, “Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2 (2001/V), s.97-130
- Brodersen, Angelika, “Mâtürîdî'nin Epistemolojisine Modern ve Geleneksel Yaklaşımlar”, *Mâtürîdî: Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, (ed. Şaban Ali Düzgün), Otto yay., Ankara, 2020, s.61-71
- Apaydın, H. Yunus, “Fesad”, *DİA*, XII, TDV yay., İstanbul, 1995, s.417-421
- _____, “Galat”, *DİA*, XIII, TDV yay., İstanbul, 1996, s.297-300
- _____, “Hata”, *DİA*, XVI, TDV yay., İstanbul, 1997, s.437-442
- _____, “İctihad”, *DİA*, XXI, TDV yay., İstanbul, 2000, s.432-445
- _____, “İhtiyar”, *DİA*, XXI, TDV yay., İstanbul, 2000, s.575-576
- _____, “Mütevâtir”, *DİA*, XXXII, TDV yay., İstanbul, 2006, s.208-211
- _____, “Sihhat”, *DİA*, XXXVII, TDV yay., İstanbul, 2009, s.110-111
- _____, “Zan”, *DİA*, XLIV, TDV yay., İstanbul, 2013, s.122-124
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Adres yay., Ankara, 2009
- Aruçi, Muhammed, “Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 2007, XXXIV/266-267
- Asım Efendi, Mütercim, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, (ed. Mustafa Koç), I-VI, T. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014

- Aslan, İbrahim, *Kâdî Abdulcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, Otto yay.,
Ankara, 2014
- Aybakan, Bilal, "Şafî", *DİA*, XXXVIII, TDV yay., İstanbul, 2010, s.223-233
- Aydınlı, Abdullah, "Asıl", *DİA*, III, TDV yay., İstanbul, 1991, s.473
- Bardakoğlu, Ali, "Delil", *DİA*, IX, TDV yay., İstanbul, 1994, s.138-140
- _____, "İsbat", *DİA*, XXII, TDV yay., İstanbul, 2000, s.492-495
- Başdemir, Hasan Yücel, *Çağdaş Epistemolojide Bilgi Tanımı Sorunu*, Hitit Kitap yay.,
Ankara, 2011
- Bingöl, Abdulkuddüs, "İstidlal", *DİA*, XXIII, TDV yay., İstanbul, 2001, s.323
- Bolay, M. Naci, "Asıl", *DİA*, III, TDV yay., İstanbul, 1991, s.474
- _____, "Bedîhî", *DİA*, V, TDV yay., İstanbul, 1992, s.322-323
- Bolay, Süleyman Hayri, "Akıl", *DİA*, II, TDV yay., İstanbul, 1989, s.238-242
- Bozkurt, Mustafa, "Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri", *AÜİFD*, Sayı: 2
(2007/XLVIII), s.83-100
- Bulut, Halil İbrahim, "Mucize", *DİA*, XXX, TDV yay., İstanbul, 2005, s.350-352
- Ceric, Mustafa, "Mâturîdî'nin Dini Epistemolojisi", *Din Felsefesi Açısından Mâturîdî
Gelen-Ek-i*, (der. Recep Alpyağıl), İz yay., İstanbul, 2016, s.279-311
- Cevizci, Ahmet, *Bilgi Felsefesi*, Say yay., İstanbul, 2018
- _____, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma yay., İstanbul, 1999
- _____, *Felsefe Tarihi*, Say yay., İstanbul, 2014
- Cürcânî, es-Seyyîd eş-Şerîf, *Kitâbu't-Ta'rîfât: Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, (çev.
Arif Erkan), Bahar yay., İstanbul, 1997
- Çağlayan, Harun, *Etik Açısından Mâturîdî'nin Hidayet Anlayışı*, Grafiker Yay., Ankara, 2015
- _____, "Bilgi Kaynağı Olarak Akıl", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 1
(2011/IX), s.233-262
- Çağrııcı, Mustafa, "Bahis", *DİA*, IV, TDV yay., İstanbul, 1991, s.487-488

- _____, “Hakikat”, *DİA*, XV, TDV yay., İstanbul, 1997, s.177-178
- _____, “Kesb”, *DİA*, XXV, TDV yay., Ankara, 2002, s.302-304
- _____, “Sıdk”, *DİA*, XXXVII, TDV yay., İstanbul, 2009, s.98-100
- _____, “Zan”, *DİA*, XLIV, TDV yay., İstanbul, 2013, s.120-122
- Çüçen, A. Kadir, *Klasik Mantık*, Asa yay., Bursa, 2004
- Demirci, Mehmet, “Hakikat”, *DİA*, XV, TDV yay., İstanbul, 1997, s.178-179
- Dönmez, İbrahim Kafi, “Cehl”, *DİA*, VII, TDV yay., İstanbul, 1993, s.219-222
- _____, “Sebeb”, *DİA*, XXXVI, TDV yay., İstanbul, 2009, s.244-248
- _____, “Temyiz”, *DİA*, XL, TDV yay., İstanbul, 2011, s.437-439
- Durmuş, İsmail, “Tezat”, *DİA*, XLI, TDV yay., İstanbul, 2012, s.58-60
- Durusoy, Ali, “Zaruri”, *DİA*, XLIV, TDV yay., İstanbul, 2013, s.144-146
- Düzgün, Şaban Ali, *Aydınlanmanın Keşif Araçları: Varlık ve Bilgi*, Otto yay., Ankara, 2018
- Ebû Yûsuf, Ya’kub b. İbrâhim, *el-Harâc*, (thk. Taha Abdurrauf Said ve Said Hasen Muhammed), el-Mektebetu’l-Ezheriyye li’t-Turâs, Kahire, ts.
- el-Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed, *el-Mübîn fî Şerhi Me’ânî Elfâzi’l-Hukemâi ve’l-Mütakellimîn: Mantık, Felsefe ve Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (çev. Bila Taşkın ve Osman Nuri Demir), İz yay., İstanbul, 2016
- el-Askerî, Ebû Hilâl, *el-Furûq fi’l-Luğa: Arab Dili’nde ve Kur’ân’da Farklar Sözlüğü*, (çev. Veysel Akdoğan), İşaret yay., İstanbul, 2017
- el-Bağdâdî, Abdulkâhir, *Kitâbu Usûli’d-Dîn: Ehl-i Sünnet Akâidi*, (çev. Ömer Aydın), İşaret yay., İstanbul, 2016
- el-Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed, *Kitâbu’t-Temhîd*, (nşr. Richard Joseph McCarthy), el-Mektebetu’ş-Şarkiyye, Beyrut, 1957
- el-Cüveynî, İmâmu’l-Harameyn, *Luma’u’l-Edille: Ehl-i Sünnet İnançının Delilleri*, (çev. Murat Serdar, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd), Kimlik yay., Kayseri, 2017

- el-Eş'arî, Ebû'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*, (çev. Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın) Kabalcı yay., İstanbul, 2005
- _____, *el-Lüma' fi'r-Red alâ ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida': Eş'arî Kelâmı*, (çev. Kılıç Aslan Mavil ve Hikmet Yağlı Mavil), İz yay., İstanbul, 2017
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, (nşr. Abdullah Muhammed el-Halîlî), Daru'l-Kuteybe, Beyrut, 2004
- _____, *İhyâ'u Ulûmi'd-Dîn*, I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
- _____, *Mi'yârü'l-İlm fi Fenni'l-Mantık*, (thk. Süleyman Dünya), Dâru'l-Ma'rife, Mısır, 1961
- el-Hayyât, Ebû'l-Hüseyn, *el-İntisâr: Mu'tezile Müdafaası*, (çev. Yüksel Macit), Endülüs yay., İstanbul, 2018
- el-İsfehânî, Rağîb, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, (çev. Abdülbaki Güneş ve Mehmet Yolcu), Çıra yay., İstanbul, 2012
- el-Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kub, *Resâ'ilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, (thk. Muhammed Abdu'l-Hâdî), I-II, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1950-1953
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu-t-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, (çev. Bekir Topaloğlu), İSAM yay., İstanbul, 2017
- _____, *Kitâbu-t-Tevhîd*, (nşr. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi), İSAM yay., Ankara, 2003
- _____, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, (ed. Yusuf Şevki Yavuz), I-XVII, Ensar yay., İstanbul, 2017-2019
- _____, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, (ed. Bekir Topaloğlu), Mizan yay., I-XVII, İstanbul, 2005-2010
- el-Pezdevî, Ebû'l-Yusr, *Usûlu'd-Dîn*, (thk. Hans Peter Lins), el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire, 2003
- Emiroğlu, İbrahim, *Mantık Yanlıları*, Elis yay., Ankara, 2004

- en-Nesefî, Ebû'l-Berekât, *el-Umde fî'l-Akâid: İslam İnancının Ana Umdeleri*, (çev. Temel Yeşilyurt), Kubbealtı yay., Malatya, 2000
- en-Nesefî, Ebû'l-Muîn, *Bahru'l-Kelâm*, (thk. Veliyyuddin Muhammed Salih), Daru'l-Ferfûr, Dimeşk, 2000
- _____, *et-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, (thk. Muhammed Abdurrahman), el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire, 2006
- _____, *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, I, (thk. Hüseyin Atay), DİB yay., Ankara, 2004
- Erdemci, Cemalettin, “Kelam İlminde Haberin Epistemolojik Değeri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 1 (2006/VI), s.153-176
- er-Râzî, Fahreddîn, *el-Metâlibü'l-Âliye min 'İlmi'l-İlâhî*, (thk. Ahmed Hicâzi), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1987
- _____, *el-Muhassal: Kelâm'a Giriş*, (çev. Hüseyin Atay), AÜİF yay., Ankara, 1978
- _____, *Mefâtihu'l-Ğayb*, I-XXXII, Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420
- Ertürk, Mustafa, “Haber-i Vahid”, *DİA*, XIV, TDV yay., İstanbul, 1996, s.349-352
- es-Sâbûnî, Nûreddîn, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn: Mâturîdiyye Akâidi*, (çev. Bekir Topaloğlu), DİB yay., Ankara, 1982
- _____, *el-Kifâye fî'l-Hidâye*, (thk. Muhammed Aruçi), Dar İbn Hazm, Beyrut, 1434/2013
- eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, (çev. Muharrem Tan), Kabcacı yay., İstanbul, 2014
- et-Teftâzânî, Sa'duddîn, *Şerhu'l-Akâid*, (çev. Talha Hakan Alp), İFAV yay., İstanbul, 2017
- Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla: Üstün Ülke*, (çev. Seyfi Say), Kurtuba Kitap, İstanbul, 2015
- _____, *Fusûlü'l-Medenî: Siyaset Felsefesine Daire Görüşler*, (çev. Hanifi Özcan), Dokuz Eylül Üniversitesi yay., İzmir, 1987
- _____, *İhsâ'u'l-'Ulûm: İlimlerin Sayımı*, (çev. Cevher Caduk), Kurtuba Kitap, İstanbul, 2016

- _____, *Kitâbu'l-Burhân*, (çev. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper), Klasik yay., İstanbul, 2012
- _____, *Kitâbu'l-Hurûf: Harfler Kitabı*, (çev. Ömer Türker), Litera yay., İstanbul, 2008
- Gardet, Louis ve Georges Anawati, *İslam Teolojisine Giriş: Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi*, (çev. Ahmet Arslan), Ayrıntı yay., İstanbul, 2015
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980
- Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Tarihi*, Kitap Dünyası Yay., İstanbul, 2016
- Günay, Hacı Mehmet, “Şübhe”, *DİA*, XXXIX, TDV yay., İstanbul, 2010, s.263-265
- Gürkan, Salime Leyla, “Mucize”, *DİA*, XXX, TDV yay., İstanbul, 2005, s.352-356
- _____, “Nazar”, *DİA*, XXXII, TDV yay., İstanbul, 2006, s.444-446
- Hökelekli, Hayati, “Duyu”, *DİA*, X, TDV yay., İstanbul, 1994, s.8-12
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (çev. Süleyman Ateş), AÜİF yay., Ankara, 1975
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed, *Mucerredü Makâlât*, (nşr. Ahmed Abdurrahman), Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire, 2005
- İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, (çev. Halil İbrahim Bulut), T. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2017
- _____, *Usûl-i Dîn: Dinin Kaynaklarına Bir Bakış*, (çev. İbrahim Aydın), İnsan yay., İstanbul, 1991
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlu'd-Dîn Muhammed, *Lisânu'l-'Arab*, I-XV, Dâr-u Sadr, Beyrut, 1414
- İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, (ed. İbrahim Medkur), el-İdâratu'l-'Amme li's-Sakafe, Kahire, 1960
- _____, *İşaretler ve Tembihler*, (ed. Muhittin Macit), Litera yay., İstanbul, 2014
- _____, *Kitâbu'n-Necât*, (thk. Macid Fahri), Dâru'l-İfâki'l-Cedîde, Beyrut, 1982
- _____, *Mantiğa Giriş*, (ed. Muhittin Macit), Litera yay., İstanbul, 2014
- _____, *Uyûnü'l-Hikme*, (thk. Abdurrahman Bedevî), Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1980

- İhvânu's-Safâ, *Resâ'ilü İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ*, I, Mektebu'l-İ'lâmi'l-İslâmî, Kum, 1405
- İsahak, Aldila, "Mâturîdî'nin Bilgi Teorisinin Belirgin Özellikleri", *Din Felsefesi Açısından Mâturîdî Gelen-Ek-i*, (der. Recep Alpyağıl), İz yay., İstanbul, 2016, s.259-278
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, Ankara Okulu yay., Ankara, 2013
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, (ed. Taha Hüseyin), XII-XIV-XV, Kahire, 1958-1965,
- _____, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, (çev. İlyas Çelebi), I-II T. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013
- Kara, Mustafa, "Hikmet", *DİA*, XVII, TDV yay., İstanbul, 1998, s.518-519
- Karadağ, Ahmet, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Kalbin Nitelikleri*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ, 2011
- Kaya, Eyyüp Said, "Taklid", *DİA*, XXXIX, TDV yay., İstanbul, 2010, s.461-465
- Kaya, Mahmut, "Tasavvur", *DİA*, XL, TDV yay., İstanbul, 2011, s.126-127
- _____, "Vücûd", *DİA*, XLIII, TDV yay., İstanbul, 2013, s.139-140
- Keskin, Halife, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, Beyan yay., İstanbul, 1987
- Kılıç, Hulusi, "Sarf", *DİA*, XXXVI, TDV yay., İstanbul, 2009, s.136-137
- Koca, Ferhat, "Hikmet", *DİA*, XVII, TDV yay., İstanbul, 1998, s.402-405
- _____, "Hikmet", *DİA*, XVII, TDV yay., İstanbul, 1998, s.514-518
- _____, "İstidlal", *DİA*, XXIII, TDV yay., İstanbul, 2001, s.514-518
- _____, "Mutlak", *DİA*, XXXI, TDV yay., İstanbul, 2006, s.323-325
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Istılahları*, AÜİF yay., Ankara, 1980
- Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İSAM yay., İstanbul, 2011
- Kutlu, Sönmez, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, (ed. Sönmez Kutlu), Otto yay., Ankara, 2018

- Kutluer, İlhan, “Düşünme”, *DİA*, X, TDV yay., İstanbul, 1994, s.53-57
- _____, “Fesad”, *DİA*, XII, TDV yay., İstanbul, 1995, s.421-422
- _____, “Hikmet”, *DİA*, XVII, TDV yay., İstanbul, 1998, s.503-511
- _____, “İllyiyet”, *DİA*, XXII, TDV yay., İstanbul, 2000, s.120-121
- _____, “Şey”, *DİA*, XXXIX, TDV yay., İstanbul, 2010, s.34-36
- Memiş, Murat, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, Sarkaç yay., Ankara, 2011
- Mert, Muhit, “Kelâmcıların Bilgi Tanımı Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, *AÜİFD*, Sayı: 1 (2003/XLIV), s.41-67
- Oğuz, Mustafa ve Ahmet Akgündüz, “İstidlal”, *DİA*, XVIII, TDV yay., İstanbul, 1998, s.446-450
- Olguner, Fahrettin, “Batıl”, *DİA*, V, TDV yay., İstanbul, 1992, s.147-148
- Özalp, Hasan, “Mâtürîdî'nin Dini Epistemolojisinde Delillerin Doğası Üzerine”, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i*, (der. Recep Alpyağıl), İz yay., İstanbul, 2016, s.322-335
- Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açıdan İman*, İFAV yay., İstanbul, 1997
- _____, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İFAV yay., İstanbul, 2017
- Özel, Ahmet, “Asıl”, *DİA*, III, TDV yay., İstanbul, 1991, s.473
- Özen, Şükrü, “Tearuz”, *DİA*, XL, TDV yay., İstanbul, 2011, s.208-211
- Özler, Mevlüt, “Kelâm Tarihi”, *Kelâm El Kitabı*, (ed. Şaban Ali Düzgün), Grafiker yay., Ankara, 2012, s.21-40
- Rosenthal, Franz, *Bilginin Zaferi: İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, (çev. Lami Güngören), Ufuk Kitap, İstanbul, 2004
- Sarıcık, Murat, “Selm ve Cehl Kelimeleri Üzerine”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3 (1997/III), s.73-102
- Sinanoğlu, Mustafa, “İlhâm”, *DİA*, XXII, TDV yay., İstanbul, 2000, s.100-101
- _____, “Tecellî”, *DİA*, XL, TDV yay., İstanbul, 2011, s.241-243

- Smith, Wilfred Cantwell, “Tasdik Olarak İman”, *Din Felsefesi Açısından Mâturîdî Gelen-Ek-i*, (der. Recep Alpyağıl), İz yay., İstanbul, 2016, s.407-429
- Şerif, Main Muhammed, *İslam Düşünce Tarihi*, (çev. Mustafa Armağan), I, İnsan yay., 1990
- Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM yay., Ankara, 2017
- Topaloğlu, Bekir, “Hudûs”, *DİA*, XVIII, TDV yay., İstanbul, 1998, s.304-309
- Turhan, Kasım, “Kevn ve Fesad”, *DİA*, XXV, TDV yay., Ankara, 2002, s.343-345
- Uğur, Mücteba, “Hüccet”, *DİA*, XVIII, TDV yay., İstanbul, 1998, s.450-451
- Uluç, Tahir, “Mâturîdî Düşüncesinde -Şâhidin Gâibe Delâleti- Argümanı”, *Din Felsefesi Açısından Mâturîdî Gelen-Ek-i*, (der. Recep Alpyağıl), İz yay., İstanbul, 2016, s.430-438
- Uludağ, Süleyman, “Akıl”, *DİA*, II, TDV yay., İstanbul, 1989, s.246-247
- _____, “Asıl”, *DİA*, III, TDV yay., İstanbul, 1991, s.474
- _____, “Havatır”, *DİA*, XVI, TDV yay., İstanbul, 1997, s.526
- _____, “İman”, *DİA*, XXVIII, TDV yay., Ankara, 2003, s.54-56
- _____, “Kalb”, *DİA*, XXIV, TDV yay., İstanbul, 2001, s.229-232
- _____, “Keşf”, *DİA*, XXV, TDV yay., Ankara, 2002, s.315-317
- _____, “Vukuf”, *DİA*, XLIII, TDV yay., İstanbul, 2013, s.131
- Uslu, Ferit, “Bilgi ve İnanç Kavramlarının Analizi”, *Epistemoloji: Temel Metinler*, (ed. Hasan Yücel Başdemir), Hitit Kitap yay., s.15-48
- Üzüm, İlyas, “Hüccet”, *DİA*, XVIII, TDV yay., İstanbul, 1998, s.451-452
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Akıl”, *DİA*, II, TDV yay., İstanbul, 1989, s.242-246
- _____, “Ayet”, *DİA*, IV, TDV yay., İstanbul, 1991, s.242-244
- _____, “Burhan”, *DİA*, VI, TDV yay., İstanbul, 1992, s.429-430
- _____, “Delil”, *DİA*, IX, TDV yay., İstanbul, 1994, s.136-138
- _____, “Haber”, *DİA*, XIV, TDV yay., İstanbul, 1996, s.346-349
- _____, “Haber-i Vahid”, *DİA*, XIV, TDV yay., İstanbul, 1996, s.352-355

_____, “Havatır”, *DİA*, XVI, TDV yay., İstanbul, 1997, s.523-526

_____, “Hüccet”, *DİA*, XVIII, TDV yay., İstanbul, 1998, s.445-446

_____, “İlhâm”, *DİA*, XXII, TDV yay., İstanbul, 2000, s.98-100

_____, “İstidlal”, *DİA*, XXIII, TDV yay., İstanbul, 2001, s.325-328

_____, “Usul-i Selase”, *DİA*, XLII, TDV yay., İstanbul, 2012, s.212

Yüksel, Emrullah, “Âmidî ve Bazı Kelâmcılarda Bilgi Teorisi”, *Kelâm'da Bilgi Problemi*

Sempozyumu, Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi yay., Bursa, 2003, s.3-6

Yörükan, Yusuf Ziya, “İslam Akâid Sisteminde Gelişmeler”, *AÜİFD*, Sayı: 2 (1953/II)



ÖZET

Kömürcü, Hamza Serdar, Mâturîdî Düşüncede Bilgi Teorisi ile İlgili Temel Kavramlar, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Doç. Dr. İbrahim Aslan, 226 s.

Mâturîdî düşüncede bilgi teorisinin kavramsal yönden incelendiği bu çalışmada, Mâturîdî kelâmının dini ve nesnel gerçekliği anlama ve açıklamaya yönelik potansiyeli kavramlar üzerinden gösterilmeye çalışılmıştır. Epistemik nitelikteki bu kavramlara ilişkin yapılan incelemeler sonucunda bilginin delillendirilmesi, doğruluğu, ne olduğu, türleri ve nasıl elde edilebileceği gibi hususların objektif bir biçimde ortaya koyulduğu görülmüştür. Bunun yanısıra, Mâturîdî âlimler objektif olanın belirgin bir surette tespit edilmesi adına doğruluktan uzak olan bilgileri ve delillendirmeye konu edilemeyen subjektif yöntemleri de çeşitli kavramlar temelinde ifade etmişlerdir.

Bu çerçevede yapılan ve bir giriş ile üç bölümden ibaret olan çalışmamızda; Mâturîdî âlimlerin bilgi teorilerinde yer alan ve büyük ölçüde aynı olan görüşleri klasik başlıklar altında aktarılmıştır. Sonrasında bu aktarımlar baz alınarak kurucu kavramlar ile bunlarla yakın ilişkisi olan diğer kavramlar tespit edilmiştir. Daha sonra içerik ve anlam ilişkileri gözetilerek ayrı ayrı sınıflandırılan bu kavramlar mücmel bir tarzda açıklanmış olup, bu suretle Mâturîdî düşüncede bilgi teorisi kavramsal yönden ortaya konulmaya gayret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Maturidi, epistemoloji, bilgi, teori, kavram

ABSTRACT

Kömürcü, Hamza Serdar, Primary Epistemological Concepts in Maturidi Theology,
Master of Arts Thesis, Advisor: Assoc. Prof. İbrahim Aslan, p.226

In this study, in which theory of knowledge in the literature of Maturidi was examined conceptually, the potential of the Maturidi theology for understanding and explanation of the religion and the reality of the object by tried to be shown through concepts. As a result of analysis on these epistemic concepts, it has been seen that such as justification about the knowledge, its accuracy, what it is, its types and how it can be obtained are put forward objectively. In addition, in order to determine the objective in a certain way, the scholars of Maturidi explained the knowledge that is far from accuracy and the subjective methods that cannot be subjected to justify on the basis of various concepts.

In this study, which consists of an introduction and three sections, the views of scholars of Maturidi, which are in the theories of knowledge and are largely the same, were dealt with under classical titles. Then, based on these quotes, founding concepts and other concepts that are closely related to them have been identified. Subsequently, these concepts which are classified separately considering the relationship between content and meaning, were explained in an exceptional manner, and thus the theory of knowledge was tried to be put forward conceptually in Maturidi theology.

Key Words: Maturidi, epistemology, knowledge, theory, concept