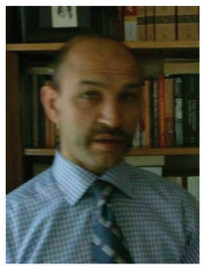
• Konuya duyulan ilgi felsefi gerekçelere dayanmaz. Onların ilgileri tamamen pratik yaşamın ihtiyaçlardan kaynaklanır.
• Kelam, felsefenin bilgi kuramını, teolojik bir araç olarak İslam teolojisine uyarlamıştır.
• Konuya ilişkin temel kabul, inancın kanıta dayalı olması gerektiğidir. Doğru bilgiye dayanan inanç doğrudur. Teoriye göre bilginin kaynağı ve edinme metodu hatalı olursa, ortaya çıkan bilgi sağlıklı olmayacaktır.
• Kelamda bilginin imkânı tartışılmaz. Neyi bilebiliriz, nasıl biliriz ve bilginin kaynakları tartışılmıştır.
• Bilgi tanımına ilgi, "ortak kavram" arayışıdır.
• Kelam'da bilgi teorisini bir bütün olarak ilk kez Mâturîdî tartışır, teorisi bilgi tanımını ve doğruluk değerinin tespitine ilişkin öneri içermez.
• Bilginin doğruluk kıstası olarak Mantık'ı öneren Gazzâlî'dir, önerisi, öncüllü düşünmeye kaynaklık eder. Öncülün doğruluk değeri, sonucun doğruluğunu belirdiği için doğru inanç kanıta dayalı inançtır şekline dönüşür.
• İslam teolojik geleneğinde bilgi kuramı tartışmaları kanıta dayalı bir inanç inşası amacına dönüktür.



Kasım 1971 Elazığ'da doğdu. Orta öğrenimini Malatya'da, Yüksek öğrenimini Ankara( İlahiyat Fakültesi)'da tamamladı. "*Fahreddin Râzî'nin Nübüvvet Anlayışı*" konulu tezi ile Yüksek lisans, "*Din-Siyaset İlişkisi açısından Me'mun Dönemi Mihnesi*" isimli tezi ile doktorasını tamamladı. *Mustafa Yağız* ve *Betül Rânâ* isiminde iki çocuk babasıdır.

9 786203 040319

LAP LAMBERT Academic Publishing

www.lap-publishing.com

FOR AUTHOR USE ONLY

TÜRKÇE ÖZEL SERİ

LAP LAMBERT Academic Publishing




Bayram Çınar

# Felsefe-Kelam'da Bilgi Kuramı ve Mâturîdî'nin Bilgi Tartışmaları

**Bayram Çınar**

**Felsefe-Kelam'da Bilgi Kuramı ve Mâturîdî'nin Bilgi Tartışmaları**

FOR AUTHOR USE ONLY

FOR AUTHOR USE ONLY

**Bayram Çınar**

# Felsefe-Kelam’da Bilgi Kuramı ve Mâturîdî'nin Bilgi Tartışmaları

FOR AUTHOR USE ONLY

**Türkçe Özel Seri**

**Imprint**
Any brand names and product names mentioned in this book are subject to trademark, brand or patent protection and are trademarks or registered trademarks of their respective holders. The use of brand names, product names, common names, trade names, product descriptions etc. even without a particular marking in this work is in no way to be construed to mean that such names may be regarded as unrestricted in respect of trademark and brand protection legislation and could thus be used by anyone.

Cover image: www.ingimage.com

Publisher:
LAP LAMBERT Academic Publishing
is a trademark of
International Book Market Service Ltd., member of OmniScriptum Publishing Group
17 Meldrum Street, Beau Bassin 71504, Mauritius
Printed at: see last page
**ISBN: 978-620-3-04031-9**

Copyright © Bayram Çınar
Copyright © 2020 International Book Market Service Ltd., member of OmniScriptum Publishing Group

FOR AUTHOR USE ONLY

# FELSEFE-KELÂM'DA BİLGİ KURAMI VE MÂTURÎDÎ'NİN BİLGİ TARTIŞMALARI

**Öz:** Bu çalışmanın amacı İslam teolojisindeki bilgi tartışmalarının kökenini incelemektir. Bu çalışmada al-Mâturîdi eksenli bir değerlendirme sunulmuştur. Aslında felsefenin konusu olan bilgi; imkânı, gerçeklik ve doğruluk değeri açısından; üzerinde yoğun tartışmaların olduğu bir konudur. Müslüman teologlar tanrının varlığına evrenden kanıtlar bulmak gayesi ile yoğun biçimde bilgi konusuna ilgi göstermişlerdir. İslâmî terminolojide genel olarak el-ilm ve el-ma'rife terimleriyle ifade edilen bilgi, daha ziyade bilen (özne) ile bilinen (nesne) arasındaki ilişki yahut bilme eyleminin sonucu olarak anlaşılmıştır. Aynı şekilde sonuç olarak bilinmiş olduğu için; bilgi *mâlûmat* kelimesiyle de karşılanmıştır. Bilginin tanımı üzerinde farklı ekollerin farklı tanım önerileri yapılmış fakat bu konuda uzlaşı sağlanamamış görünüyor. Bilgi, İslam Kelamı'nda Mâturîdî ile birlikte; teolojinin uzlaşma zeminine dönük bir öneri olarak girmiştir. İslam teologlarının bilginin imkânı bağlamında bir tartışma yaşadıklarını ise bilmiyoruz. Onlar daha çok bilginin doğruluk değeri bağlamında sorunlar yaşamışlardır. Bu bağlamdaki, sorunları gidermek amacıyla, özellikle Mantık, bir çözüm önerisi olarak öne çıkmış ve İslam Teolojisindeki bilginin geçerliliğini garanti etmek üzere görev üstlenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelam, Bilgi, Mantık, Mâturîdî, Gazzalî,

FOR AUTHOR USE ONLY

# KNOWLEDGE THEORY AND THE KNOWLEDGE DISCUSSIONS OF THE MÂTURÎDÎ IN PHILOSOPHY AND KALAM

**Abstact:** The aim of this study is to examine the origin of the knowledge discussions in Islamic theology. In this study, an evaluation based on al-Mâturîdi is presented. In fact, knowledge, which is one of the subjects of philosophy, is an issue with intense discussions on the value of reality and accuracy. Muslim theologians have great interest in the subject in order to find proofs/evidence from the universe for the existence of God. In Islamic terminology, the knowledge, generally expressed by the terms al-i'lm and al-ma'rifa is understood as a result of the relationship between the knowing (subject) and the known (object), or the act of knowing. Likewise, it is seen that the information is met with the concept of known things, as a result of this knowledge. It seems that different schools of Islamic Theology have proposed different definitions of the definition of knowledge, but there is no consensus on this issue. Knowledge has entered the theology of Islam with al-Mâturîdî as a proposal for the compromise ground of theology. We do not know that Islamic theologians have a discussion about the possibility of knowledge. They mostly had problems in the context of the truth value of knowledge. In this context, in order to solve the problems, Logic, came to the fore as a solution proposal and assumed a duty to guarantee the validity of knowledge in Islamic Theology.

FOR AUTHOR USE ONLY

**Keywords**: Theology, Knowledge, Logic, al-Mâturîdî, al-Ghazâlî,

## A. Giriş

Eşyanın bilgisi, doğasının bilinip-anlaşılabileceği kanaatinden sonra ortaya çıkacak bir zihin sürecinin sonucudur. Bununla bağlantılı olarak, sınırlandırılabilen şeyler ancak bilinebilir. Bu, *sınırı olmayan şeyler bilinemez* anlamına gelir. *Her tanım bir sınırlandırmadır* ve *tanımlanan varlığı kendisinin dışındakilerden ayırmayı amaçlar*.[1] Türkçemizde *tanım* karşılığı kullanılan Arapça kavram, *had* dir ve *sınırlamak* demektir.

Bilgi; *öznenin, bir nesneye ilişkin farkındalığının tümünü ifade eder*. Buna göre bilgi; *verici* ile *alıcı* arasındaki *ilişkiden* ortaya çıkan *ürün*dür. Burada *verici* olan *bilginin nesnesi, kendini deşifre eden ise bilginin konusu*dur. *Alıcı* ise *konunun sağladığı imkânları kendi potansiyeli içerisinde; nesneye ilişkin verileri kayıt altına alıp onu bir değere dönüştüren; birey*dir. Bu ilişkide elde edilen veri ise *bilgi*dir. Söz konusu bu ilişkide ne obje ne de süje pasiftir. Zira varlık kendini deşifre ettiği oranda onu bilebiliriz. Adına bilimsel araç ya da yöntemler dediğimiz şeyler ise varlığın kendisini bize sunmasını sağlamayı hedefler. Buna evrenin dilini konuşmak veya varlığın dilini anlamak diyebiliriz. Henüz bizim için bilinmezliğini koruyan varlık sahası ise dilini henüz anlamadığımız, dolayısıyla henüz bize kendisini sunmaya ikna edemediğimiz varlıklar alanıdır.

Buna göre bilgiye ilişkin üç tür tanım yapılması muhtemel olabilir. Bunlar:

FOR AUTHOR USE ONLY

[1] Ebu Muhammed, İbn Hazm, *Et-Takrîb li Haddi'l-Mantık: Mantık ve dini ilimler,* trc. İbrahim Çapak ve Yusuf Arıkaner İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018, 70.

a- *Bilen merkezli tanımlar*: Bu tanımda bilen süje merkeze alınır. Bilen öznenin, bilginin nesnesi hakkında edindiği kanaatleri ifade eder.

b- *Bilinen merkezli tanımlar*: Bu tanımda ise bilinen objenin merkeze alındığı bir tanım tasarlanır. Bilginin nesnesine ilişkin fayda-zarar gibi kanaatleri içermeyen tanımlar bu türdendir. Burada, bilen öznenin herhangi bir kanaati söze konu edilmez. Bu bilgiler, ansiklopedik bilgiler denilen türden bilgilerdir. Kelam'da bilgiye ilişkin olarak *ma'rifetu şeyin alâ ma hüve bihi* şeklinde ifade edilen ve *bir şeyi olduğu hali ile bilmektir* tanımı da benzer şekilde, bilginin konusu merkezlidir.

c- *Bilen ile bilinen arasındaki ilişki temelli tanımlar*: Bu tanım, bilen süje ile bilinen obje arasındaki ilişkinin kendisini merkeze alır. Burada, bilinen şeyin fonksiyonuna vurgu yapılır. Bu anlayışta bilgi; eşyaya ve doğaya egemen olmak için bir araçtır. *Bilgi güçtür* algısı da bilen ile bilinen arasındaki ilişkiye vurgu yapan bir tanımdır.

FOR AUTHOR USE ONLY

İslam Kelamı'nda bilginin ilâhiyata giriş sadedinde Mâturîdî tarafından ele alınmasından sonra, bilginin doğruluk değeri tartışmaları ona bir ölçü belirleme çabasını gündeme getirmiştir. İbn Hazm İslam ilimlerine bilginin doğruluk ve geçerlilik ölçüsü olarak Mantık ilmini önermiştir. Fakat çeşitli sebeplerle onun bu önerisi farkına varılmamış ya da dikkate alınmamıştır. Gazzalî ile birlikte ancak bu öneri kelam çevrelerinde yankı bulmuş ve alanda uygulanmıştır. İbn Hazm; dini yaklaşımı itibarıyla bir kelamcı olmaması sebebiyle sınırlı bir veri sunmuştur. Fakat Mantık ilminin bilginin geçerliliği konusunda İslami ilimlere yaptığı öneri, dikkate

sunulmayı hak eden bir öneme sahiptir. Bu yüzden bu çalışmanın sınırlarında ona yere verilmiştir.

Çalışmamız yoğun bir biçimde Mâturîdî'nin bilgi yaklaşımı temellidir. Bilgiye ilişkin diğer alıntı ve veriler onun daha anlaşılır kılmayı amaçlar. Mantık'ın bir doğruluk ölçütü olarak önerilmesi konusunda ise Gazzalî ve İbn Hazm'ın çalışmaları temel alınmıştır.

## 1. İslam Kelam Geleneğinde Ekollerin Bilgi Tanımları

Bilginin imkânı üzerinde kelamcılar arasında bir tartışma olduğu söylenemezse de bilgi tanımları konusunda ihtilaf edilmiştir.[2] İslam filozof ve kelamcılarının bazı bilgi tanımları şöyledir:

Ebû'l-Huzeyl el-Allaf (ö. 235/850), *bilgi itikad'dır* şeklinde bir tanım yapmıştır.[3] Ebu'l-Kâsım Kâbî (ö. 319/931); *ilim, bir şeye olduğu hal üzere itikad etmektir* anlamıyla; *İtikadu'ş-şeyin ala ma hüve bihi* şeklinde bir tanım yapmıştır. [4] Ebu Ali el Cubbaî (ö. 303/916) ise bilgiyi; *zorunlu ya da istidlali bir yolla bir şeye olduğu hal üzere itikad etmektir* şeklinde tanımlamıştır.[5] Ebu Haşim (ö. 321/933) ise ilimi; *itikadu'ş-şeyin ala ma hüve bihi maa sukünu'n-nefs ileyhi* şeklinde tanımlanmıştır.[6] O'nun, tanıma *kalbin üzerinde sükûn bulduğu* şartını koyması, tereddüdün insan zihninde yol açtığı

FOR AUTHOR USE ONLY

[2] Ebu'l-Mûin, en-Nesefî, *Tabsiratu'l- Edille fi Usuli'd-Din,* (thk.Hüseyin Atay,Şaban Ali Düzgün) Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004, 1/9.
[3] Kadı Abdulcabbar, el Hâmedânî, *el-Muğnî,* (thk. Mustafa Hilmî, Ebu'l-Vefâ el-Gânimî) Kahire: Mektebetü'n-Nahdâ, 1962, 12/25.
[4] Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din,* 1/9.
[5] Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din,* 1/10.
[6] Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din,* 1/9.

istikrarsızlıktan, insanı kurtarıp onu sükûna erdiren şeyin[7] ilim olduğu şeklinde yorumlanmıştır.[8]

Özellikle yukarıda verilen Mutezilî âlimler ilginç bir biçimde itikad kavramına ilim tanımlarında yer verme eğiliminde olmuşlardır. *Bilen- inanan* özdeşliğine işaret eden bu anlayış*, mukallidin imanı* ile *muhakkikin iman*ını ayırmak konusunda yetersiz kaldığı için eleştirilmiştir.[9]

İbrahim en-Nazzam'a (ö. 231/845) nisbet edilen tanıma göre ise ilim; *aradığı bir şeyi bulmak üzere kalbin hareketidir*.[10] Kime ait olduğu ifade edilmeyen, fakat Mu'tezileye ait olduğu söylenen bir başka bilgi tanımı ise; *kendisine nazar edilen şeyi, kalbin farkına varması*dır. Bu tanım, müşterek lafız barındırması itibarıyla eleştiriye konu olmuştur. [11]

FOR AUTHOR USE ONLY

Kadî Abdulcabbar'ın (ö. 415/1025) ilim tanımı; *El ilmu huve ma'na, ellezi yektedi sukunu nefsi'l âlim ile ma tenâvelhu* şekliye ifade edilmiş, *âlimin ulaştığında kendisi ile itminan bulduğu, manadır* şeklinde anlaşılmıştır. [12]

Eş'arîlerin önde gelen isimlerinden Ebu Bekr Bakılânî (ö. 403/1013) *Marifetu'ş-şeyin ala ma hüve bihi* şeklinde bir ilim tanımı

[7] Adnan Bülent, Baloğlu, "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Mu'în en-Nesefi Örneği" *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergis*i, 18 (2003): 3-20.
[8] Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din,* 1/9, 10.
[9] Nesefî, *Tabsiratu'l Edille fi Usuli'd Din,* 1/9-12; Baloğlu, "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Mu'în en-Nesefi Örneği": 3-20.
[10] Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din,* 1/ 12.
[11] Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din,* 1/12.
[12] Kâdî Abdulcabbar, *el-Muğnî,* 12/13.

yapmıştır.[13] Mu'tezile'nin tanımında ısrarla vurgulanan *itikad kavramı* yerine, o tanımda *marifet* kavramını kullanmıştır. Yine Eş'arî ekole mensup olan İbn Fürek'in (ö. 406/1015) ilim tanımı ise; *Kadir olanda, sağlam ve doğru ve sağlam iş yapma imkânı sağlayan bir sıfattır* şeklindedir. [14] Onun tanımı; bilmenin, bir şeyi yapabilmek için yeterli olmadığı, temeline dayalı bir tanımdır. Diğer bazı Eş'arî âlimler; *Bilginin konusu olan şeyi, olduğu hal üzere anlamaktır* şeklinde bir tanım yapmışlardır. Eş'arîler'den Ebu İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027) ise buna çok benzer bir şekilde; *bilginin konusu; olan şeyi olduğu hal üzere ortaya koymaktır* şeklinde bir tanım yapmıştır. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/936) ise ilmi; *kendisi ile âlim olunan niteliktir* şekliyle tanımladığı aktarılmıştır.[15]

Mâturîdî ekol adına Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) ise; *kişinin âlim olmak için sahip olması gereken olan vasıftır*[16] şeklindeki tanımıyla, İmam Eş'arî'nin tanımına yakın bir tanım yapmıştır.[17]

FOR AUTHOR USE ONLY

Kelamcılar bilgi tanımında, uzlaşamamış olmalarına karşın *ala ma hüve bihi* vurgusu sebebiyle, bilginin kaynak ve vasıtalarının *gerçeklik değeri* konusunda ise uzlaştıkları düşünülebilir.[18]

## 2. **Felsefe Tarihinde Bilginin Mahiyeti Tartışmaları**

Felsefenin öncüleri olarak kabul edilen doğa filozoflarının ilgisi *varlık ve oluş* merkezlidir. İkinci kuşak felsefecilerin de bilgi

[13] Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din,* 1/14.
[14] Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din,* 1/14.
[15] Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din,* 1/15.
[16] Baloğlu, "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Mu'în en-Nesefi Örneği": 3-20.
[17] Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din,* 1/18.
[18] Kadı Abdulcabbar, *el-Muğnî,* 12/36.

felsefesine ilişkin çabaları olduğu kaydedilmemiştir.[19] Herakleitos (mö. 535?-475) *oluş*u, Parmenides (mö. 515- 460) ise *varlık*ı temel alan bir felsefi söylem geliştirmiştir. Herakleitos'un *'oluşa'* atfettiği önem, evrendeki *hareket* ve *değişime* çektiği dikkat ile ilişkilidir. Onun evrende her şeyin değiştiğine ilişkin vurgusunun, sofist felsefeye kaynaklık ettiği ise varsayılabilir. Zira Kratylos, *bir bütün olarak bilginin imkânsız olduğu* sonucuna buradan ulaşmıştır.[20] Ontolojiden sıyrılarak epistemolojiye ilişkin ilk ifadeler, değişken olan evrenin ardındaki değişmez evren anlayışına bağlı olarak ortaya çıkarmıştır. Bu çıkarıma Herakleitos, duyu verileri ile değil, *logos* (akıl) ile ulaşmaktadır.[21]

Kesin bilgi ile *sanı* arasında bir ayrıma giden ilk filozofun ise Parmenides olduğu söylenir.[22] O, *varlık vardır; var olmayan ise var değildir* ifadesi ile *sadece varlık hakkında düşünülebileceğini*, *var olmayanın ise düşüncenin konusu olmadığını* dile getirir.[23] Buna göre Parmenides; düşüncenin alanını *var olan ile sınırlamış, var olması muhtemel olanı da düşüncenin alanı dışında bırakmıştır* denilebilir. Zira onda mümkün ve muhal ayrımına rastlamıyoruz.

FOR AUTHOR USE ONLY

Öte yandan ona göre, evrendeki çokluk ve değişim ise bir yanılgıdan ibarettir. Zira *varlık* ile *oluş* çelişiktir. Çünkü varlık; *bir*

[19] Ahmet, Arslan, *İlkçağ Felsefe tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, 204.
[20] Arslan, *İlkçağ Felsefe tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 209.
[21] Nihat, Keklik, Felsefede Metafor, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1990,15 ; Daniel J. A. O'connor, Critical History of Western Philosophy. New York: The Free Press, 1985, 2-4; Arslan, *İlkçağ Felsefe tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 214.
[22] O'connor, A Critical History of Western Philosophy, 2-6; Arslan, *İlkçağ Felsefe tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 214;
[23] Arslan, *İlkçağ Felsefe tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 220,221.

*tamamlanmışlığı,* oluş ise bir *tamamlanma çabasını* temsil eder. Bir şey; hem A, hem de A' olamaz dolayısıyla bu Parmenides'e göre mantıkî bir çelişkidir.[24]

Epistemolojiye ilişkin ilk işaret fişeği, Parmenides'in zihin halleri üzerinden yapmış olduğu *sanı* ve *bilgi* ayrımına ek olarak, Zenon'un (mö. 490-430) Akhilleus paradoksunu da içine alan paradokslarıdır. Zenon'un işaret ettiği bu pradokslar, *gözlem* ile *mantıksal akıl yürütme* arasındaki farklılıktan doğan çelişik durumları işaret eder.[25]

Epistemolojinin kurucusunun ise Platon (mö. 424-348) olduğu varsayılmıştır. Nitekim epistemolojinin bir felsefe disiplini olarak doğuşunun arka planını Platon ve Aristoteles'in (mö. 384-322) felsefeleri oluşturmaktadır.[26] Sokrates (mö. 469-399) ve Platon'un epistemolojinin tarihi açısından önemi ise ancak Sofist argümanlarının farkına varılması ile mümkündür. Zira Platon'un Sokratik Diyaloglarındaki Sokrates; aşkın bir idealizmin savunucusu olmaktan daha çok, *Sofistlerin öznel ve bireysel bilgi anlayışlarına karşı nesnel ve evrensel bilgi arayışında* olan bir filozoftur. Bu anlamda Sokratik diyaloglar, kesin bir sonuca ulaşmayı vaad etmeyen, tartışma sürecine işaret ederler. Platon'un Menon Diyalogu, bunlardan biridir.[27] Platon'un genelde felsefeye, özelde ise bilgi felsefesine en önemli katkılarından biri ise *idea* kuramıdır. Bu kurama göre *varlık*, Platoncu anlamıyla; *oluştan ve yok oluştan arındırılmış zihinsel bir form ile öncelenmiştir*. Platon'un bilgi-varlık ilişkisine ilişkin görüşü ise;

FOR AUTHOR USE ONLY

[24] Arslan, *İlkçağ Felsefe tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 224.
[25] Arslan, *İlkçağ Felsefe tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 250-258.
[26] Ahmet, Arslan, *İlkçağ Felsefe tarihi: Sofistlerden Platon'a* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, 298-313.
[27] Keklik, *Felsefede Metafor*, 16.

*rasyonel olan vardır; var olan ise rasyoneldir* şeklindedir. *Timaos* diyalogundaki *Demiurges*, bu söylemin pratiğini temsil eder. Buna göre; *olgular varlıktan daha güçlü bir varoluşu temsil eder*. Bu anlayışıyla Platon, idealist bir felsefi yöntemin temsilcisidir. Öyle ki, o *duyu ve algıların gerçek bilgiye ulaşmakta bir araç değil, bir engel olduğunu* dile getirir.[28]

Aristo ise zihnin çalışma prensipleri ve doğru düşünmenin kurallarını Mantık çerçevesinde belirlemiştir.[29] Öte yandan varlığı, *madde* ve *form* ayrımına tabi tutarak Müslüman gelenekte *varlık* ve *mahiyet* ayrımına da o kaynaklık etmiş görünüyor. İslam geleneği Allah hakkında *mahiyet-varlık* ayrımına gitmeyi ise onaylamaz. Bu geleneğin temsilcilerinden biri olan İbn Hazm (ö. 456/1064); *Allah dışındaki bütün varlıkların varlık-mahiyet ayrıma tabi tutulabileceğini* ifade eder.[30]

FOR AUTHOR USE ONLY

Yunan kuşkuculuğunda; *her şeyin göreceli olduğu dolayısıyla evrensel bir doğruda birleşilemeyeceği* görüşü hâkimdir. Onların bir kısmına göre *şey*lerin *kesin bilgisi mümkün değildir*. Bu anlayış; *hiçbir şeyde uzlaşılamaz* söylemiyle, aslında *evrensel bir doğrunun yakaladığının* bile farkında değildir. Böylece *hiçbir doğrunun herkesi kapsayamayacağı* şeklindeki iddia, evrenseli muhatap alır. Öte yandan bilgiye yöneltilmiş bu septik itiraz, *bilgide ölçü ve değer sorununu işaret eder.* Protogoras'ın; *insanın her şeyin ölçüsü olduğu* şeklindeki

[28] Arslan, *İlkçağ Felsefe tarihi: Sofistlerden Platon'a*, 298-313.
[29] Ahmet, Arslan, *İlkçağ felsefe tarihi: Aristoteles,* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, 78-102.
[30] İbn Hazm, *Et-Takrîb li Haddi'l-Mantık: Mantık ve dini ilimler,* 91.

çıkışı, sübjektif bir kıstas tespitinde bulunsa bile, bilgiye bir ölçü ve kriter belirleme uğraşının göstergesidir.[31]

Objektif bilgiyi mümkün gören Sokrates'ten sonra ise onun takipçileri, bilginin doğasını araştırmaya koyulmuşlardır. Onlardan biri olarak Platon; bilginin imkânını temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre; tür olarak insanın tüm bireylerinde bulunan *idea*, Platon'un objektif bir bilgli için evrensel ilke önerisi olarak görebilir. Zira onun sunum biçimi ile idea, *nesnenin formunun değişmez ve zorunlu olarak tüm zamanlar ve her insan için* geçerli olduğu şeklindedir.[32] Buna göre; Septik filozofların bilgi eleştirisi, temelde evrensel bir ispat kuramı önerilememiş olması sebebiyledir. Aslında bu eleştiriler, onların değişen evren karşısında yetersiz kalan bilgi vasıtalarına yönelttikleri eleştirilerdir.[33] Bilgi araçlarının(duyu, akıl ve haber) yanılması karşısından duyulan bir güvensizliği temsil eder. Onların bu çabası varlığa ilişkin bilgi kaynaklarının eleştiriye ve zamana karşı dayanıklı olmamasının doğurduğu sorunlardan dolayı, daha güçlü dayanaklar bulma gailesi olarak görülebilir.[34] Bu yüzdendir ki radikal kuşkucular, *gerçekliğin ne olduğunu sorgulamış ve hiçbir şeyin bilinemeyeceğini, insan zihninin kesin hiçbir doğruya ulaşamayacağını* öne sürmüşlerdir. Protagoras'ın (mö. 481-420) *insanın her şeyin ölçüsü olduğu* yönündeki sübjektif göndermesinin, bu septik çıkışların kaynağı olduğu da ifade edilmiştir.[35] Bu bağlamda

FOR AUTHOR USE ONLY

[31] Arslan, *İlkçağ Felsefe tarihi: Sofistlerden Platon'a*, 28-32.
[32] Arslan, *İlkçağ Felsefe tarihi: Sofistlerden Platon'a*, 298-313.
[33] Mustafa Bozkurt, , "Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergis*i 48/ 2 (2007): 83-100.
[34] O'connor, A Critical History of Western Philosophy, 171-186.
[35] Arslan, *İlkçağ Felsefe tarihi: Sofistlerden Platon'a*, 28-32.

Protagoras'ın; tür olarak insanı mı, yoksa birey olarak insanı mı kastettiği tartışmaya konu edilmişse de[36] onun metinlerinin verdiği izlenim birey olarak insanı kastettiği şeklindedir.

Tüm bunlardan sonra; Yunan felsefe geleneğinde aranan şey bilginin doğruluk kıstaslarıdır. Bunun önemli göstergesi, septiklerin iddia ettiği gibi*, hiçbir görüşün diğerinden daha doğru olamayacağı* şeklindeki kanaatleridir. Onların bu söylemleri; karşıt görüşler arasında; *tercih ettirici bir gerekçe* arayışıdır ki bu Kelam'da *tekefiu edille* olarak ifade edilen kaos durumudur. Yunan Felsefe geleneğindeki bu krizin; tercih eden bir otorite eksikliği sebebiyle meydana geldiği ifadenin kendisinde görülür.

FOR AUTHOR USE ONLY

Bilginin imkânı ve kesinliğine ilişkin güvensizlik hissi içinde olan filozoflara rastlandığı gibi, hiçbir akıl yürütmenin ya da düşünme pratiğinin ikna edemediği düşünürlere de rastlanmıştır. Nesnel bilginin imkânına dair kuşkucu filozoflara örnek olarak Protagoras, Gorgias (mö. 483-375), Pyrrhon (mö. 365-275), Karneades (mö. 214-129), Sextus Empiricus (mö. 210-160 )…vb. filozoflar da bu kuşkucu kanadın temsilcileri arasında gösterilebilir.[37]

Protagoras'ın *her şey üzerine birbirine zıt iki iddianın dile getirmenin mümkün olduğu* ve ya *"birbirine zıt olan iki görüş, aynı ölçüde doğrudur* şeklindeki ifadelerinden, sorununun nasıl bir kaotik duruma kaynaklık ettiği hissedilebilir.[38] Felsefe literatüründe farklı yönleri ile sorgulanmış bu yaklaşım, *bir şey aynı anda hem A hem de*

[36] Arslan, *İlkçağ Felsefe tarihi: Sofistlerden Platon'a*, 28.
[37] O'connor, A Critical History of Western Philosophy. 8,9; Arslan, *İlkçağ Felsefe tarihi: Sofistlerden Platon'a*, 28.
[38] Arslan, *İlkçağ Felsefe tarihi: Sofistlerden Platon'a*, 33.

*A' olamayacağı*, şeklindeki çelişmezlik ilkesi bağlamında eleştirilmiştir. Bize göre; Protagoras bilginin C konusuna ilişkin, A ve B öznelerinin farklı kanaate sahip olabileceklerini ifade etmiştir. Nitekim *herhangi bir şey bana nasıl görünüyorsa benim için öyledir, sana nasıl görünüyorsa senin için de öyle. Üşüyen için rüzgâr soğuktur, üşümeyen için ise soğuk değildir* ifadelerinden, onun bilginin farklı öznelerinin, bilginin nesnesini, sübjektif bir değerlendirmeye tabi tuttuğu anlaşılmaktadır.[39] Dolayısıyla ortada çelişmezlik ilkesine ilişkin bir da durum yoktur.

Antik Felsefe geleneğinde farklı yaklaşımların da bilgide otorite ve ölçü sorunu yaşadıkları, bu sorunu çözmek gayesi ile çabalar gösterilmiştir. Bilginin doğruluk değeri sorunu kelamın değil felsefenin sorunudur. Fakat bilgi üzerine inanç inşa eden kalamcılar da doğrulukta ölçü arayışına girmişlerdir. Çalışmamız bu arayışın bir kesitini sunmayı, bu çabaları paylaşmayı amaçlar.

FOR AUTHOR USE ONLY

### 3. Kelam'da Bilgi Kuramı ve Mâturîdî'nin Bilgi Tartışması

Bilginin konusu Kelam'ın başlıca tartışma konularından biridir. Bu bağlamda *idrak edilebilecek her şeyin, bilginin konusu olabileceği* ön plana çıkmışsa da konuya ilişkin yegâne görüş bu değildir. *Var olan*, *varlığı muhtemel olan* ve *varsayılabilen*in bilgiye konu olup-olamayacağı kelamcıların ihtilaf ettiği konulardandır. *Öznenin nesneye ilişkin edindiği kanaat* olarak bilgi de kelamcılar arasında tartışılmıştır.[40] Prensip olarak *'şey'* kavramı üzerinde yapılan tartışmaların bir sonucu olarak; var olan her *'şey',* bilginin konusudur

[39] Arslan, *İlkçağ Felsefe tarihi: Sofistlerden Platon'a*, 33.
[40] Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din,* 1/9-19.

anlayışı, Kelam'da çatı bir kavram olmuştur. Bilgi problematiğinde bu tartışma; *bilginin imkânı* başlığı altında incelenmiştir. Öte yandan kelamcılar, bilgi teorisini *bir bütün olarak* Ebu Mansur Mâturîdî'den (ö. 333/944) itibaren ele almış ve tartışmışlardır. Mâturîdî'nin bilgiyi, *ilâhiyat, nübüvet, semiyât* olarak ele alınan akaid konularına öncelemesi, elde edilen verilerin bir kıstasa bağlı olarak tartışılması gereğine olan inancı sebebiyledir.[41] Bu süreçten sonra kelamcılar bilginin imkânını tartışıyor görünseler de bu konuda onların önemli oranda ittifak içerisinde olundukları söylenebilir.[42] Onların ihtilaf ettikleri konular ise daha ziyade, *bilginin tanımının ne olduğu* ve *nelerin bilinebileceği*dir. [43]

Kelamcıların bilgi tanımında uzlaşamamaları, mantığın sınırları içerisinde tanıma ilişkin kavramsal ifadenin zorluğu sebebiyledir. Zira tanım; *öze* ya da *ilintiye* ilişkin olabilir. Öze ait olan tanım, daha doğru bir tanımdır. Çünkü öze ilişkin tanım, kavramın yerini açıkça belirtip, tanımlanan *şey*i diğerlerinden tamamen ayırır. Buna karşın ilintiye ait olan tanım, varlığın nitelikleri ile ilgili bilgiler verir.[44] Öte yandan *özsel* karakterleri tespit edilemeyen ya da bir cins içinde bulunmayan *şey*lerin tanımını yapmak, Mantık açısından mümkün olamayabilir. Zira dış dünyada karşılığı olan varlıkları tanımlamak, yalnızca zihinsel varlığı olan kavramları tanımlamaktan daha kolaydır.[45] Diğer yandan;

FOR AUTHOR USE ONLY

[41] Mâturîdî, Ebu Mansur, *Kitâbu't- Tevhîd,* ( thk: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi) Beyrut, İstanbul: Daru Sadr, Mektebetu'l-İrşad, 2001, 65-76.
[42] Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din,* 1/20.
[43] Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din,* 1/9-19.
[44] Necati, Öner, *Klasik Mantık* Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1991, 36.
[45] Öner, *Klasik Mantık,* 37,38.

üstün cinsler ve türü olmayan fertler ile duygular ve duyuların doğrudan olmayan tecrübeleri kategorik olarak tanımlanamazlar.[46]

Tanım(had) teorisine ilişkin bu genel zorluklar, bilginin tanımına ilişkin de ortaya çıkmış ve İslam geleneğinde bilgi tanımında bir fikir birliği mümkün olamamıştır.[47] Bilgi tanımı önerilerinin onay görmeme gerekçelerine bakıldığında, *cins* ve *fasıl* konusundaki sorunlara ek olarak, müşterek lafızların tanımlarda kullanılması eleştiriye konu edilmiştir.[48] Fakat özellikle bilginin, cins ve ayrımı konusunda tespitin zorluğu, tanımını zorlaştırmış görünür.[49]

Ebu Hamid el- Gazzalî (ö. 505/1111), mantıkçıların; bilginin ya bir *tasavvur* ya da bir *tastik* olduğu şeklinde bir ayrıma gittiklerini aktarır.[50] Onların tasavvuru *marifet*, *ilmi* ise tasdik olarak değerlendirdiklerini ifade eden de yine Gazzalî'dir.[51] O, İslam geleneğinde bilgiye ilişkin yapılmış tanım denemelerinin bazılarını ele alarak, bunların neden yeterli olmadıklarını tartışır.[52] Ulaştığı sonuçlardan biri; bilgiyi, marifet olarak tanımlamanın, lafzi bir tanım olduğu ve bunun ise tanımların en zayıfı olduğu şeklinedir.[53]

FOR AUTHOR USE ONLY

[46] Öner, *Klasik Mantık,* 41,42.
[47] Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din,* 1/9-19.
[48] Süleyman Akkuş ve Ziya Erdinç, "Sa'düddîn Teftâzânî'de Bilgi Teorisi" *Usul İslam Araştırmaları* 21 /21 (2014): 7-38; Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din,* 1/9-19.
[49] Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din,* 1/9- 19.
[50] Fârâbî, Ebu Nasr, *Kitabu'l-Burhan,* trc. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012, 1-4.
[51] Gazzalî, Ebu Hamid, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul,* (thk. Ahmed Zeki Hamnmad) Riyad: Daru' Miman-Sidretu'l Munteha, tarih yok, 36; Fârâbî, *Kitabu'l-Burhan,* 1-4.
[52] Gazzalî, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul*, 36-40.
[53] Gazzalî, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul*, 36-40.

Tüm bunların bir sonucu olarak; bilgiyi tanımlama çabaları, tanım teorisinin doğurduğu zorluklara ek olarak, Kelam açısından yeterince verimli bir çalışma alanı da olamamıştır. Bu yüzden Mâturîdî sonrası konuya ilgi duyan kelamcıların ilk önce yöneldikleri konunun bilginin tanımı olması, bir talihsizlik olarak görülebilir.[54] Kelamcılar *neyin bilgi olduğunu tartışmak yerine, bilginin ne olduğu*nu sorgulayan tanım teorisinde vakit kaybettikleri de bu yüzden söylenebilir.[55] Öte yandan bilgiyi öznesine göre tanımlama ve tasnif çabaları, insan bilgisini, ilahi bilgiden ayırma çalışmaları da süreçte ilgi uyandırmıştır. Bu ayrımın, bilgi teorisi açısından sınırlı bir değeri olsa bile, bilginin Kelamdaki serüveni açısından kullanışlı olmayan bir ayrım olduğu söylenebilir. [56] Zira buradan bir çıkışın sağlanabildiği iddia edilememiştir.

FOR AUTHOR USE ONLY

Mâturîdî'nin, bir bilgi tanımı sunmaması ise bir imkân sorunundan daha çok bir tercih sorunudur. Zira Mâturîdî, *neyin bilgi olduğuna odaklanmamış, bilginin kaynaklarına ve nesnesine yönelmiş* görünüyo*r*.[57] Metninin sağladığı imkânlarla; onun tartıştığı şey; bizatihi bilginin değeri de değildir. Mâturîdî'nin bilgiyi tartışma konusu yapma sebebi, onu bilgiyi Kelamî bir uzlaşı zemini olarak görmesinden dolayıdır.[58] Buna göre Mâturîdî, eserinde felsefi bir tartışma alanı olarak epistemolojik bilgiyi değil, doğru inanca kaynaklık edebilecek *delil* olarak bilgiyi, ele alır.[59] Elimizdeki

[54] Nesefî, Ebu'l-Mûin, *Bahru'l-Kelam,* (nşr. Muhammed Salih el-Furfur) Dimeşk: Daru'l-Furfur, 2000, 61.
[55] Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din,* 1/9-19.
[56] Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, 61.
[57] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 65-76.
[58] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 65-76.
[59] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 65-76.

metinlerinin sağladığı imkânlarla Mâturîdî, bilgiyi *zan* ve *şek*den ayırmayı amaçlamış görünür. Onun bu çabasını, *bilgiyi teolojiye delil önerisi* olarak görmemize karşın; bir bütün olarak *bilgiye ilişkin doğruluk ya da geçerlilik kıstası arayışı* içerinde olduğunu söylemek ise oldukça zordur. Yani *Mâturîdî, inanca sağlıklı bir kıstas olarak bilgiyi önermiş olmasına karşın, bilgiye ilişkin bir kıstas önermiş değildir.* Onun aradığı şey, inanca temel teşkil eden bilgiyi*, şüphe* ve *sanı*'dan ayırarak, inanca sağlam bir ölçüdür. Zira onun konuyu tartıştığı bağlam, bu yorumun doğruya daha yakın olduğu iması verir.

Bir felsefeci olarak Fârâbî (ö. 339/950), Mantık ilmini, bir misdar (ölçü) olarak sunmaktadır.[60] Mâturîdî, çağdaşı olan bu İslam felsefecisinden haberdar olsa, muhtemelen söylemini daha ileriye taşıyabilecekti. Zira Kelamî metinler incelendiğinde Fârâbî'nin, yaşadığı zaman diliminde Kelam'a onun, *bilgi*nin *doğruluk değeri* ve *geçerliliği* konusunda etki ettiğini söylemek olası görünmüyor. Fârâbî ve İbn Sina (ö. 428/1037) merkezli meşâî felsefesi okumaları üzerinden anca Gazzalî ile birlikte Kelam'da, Mantık etkisi yoğun bir biçimde görülebilecektir.[61] *Makasıdu'l-Felâsife* ve *Tehafütü'l-Felasife* onun bu felsefe okumalarının ürünüdür.

FOR AUTHOR USE ONLY

Bir kelamcı olarak Mâturîdî, kendi çalışma alanının sağlam veriye dayanması gereğine inanır. Bu amaç, onun doğru bilgiyi nasıl elde edebileceği üzerine yoğunlaşmasını gerektirmiştir.[62] Fakat Mâturîdî'nin, *evrensel bilgi* üzerine mi, yoksa *dini bilgi* özelinde mi

[60] Ebu Nasr, el-Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm,* trc. Ahmet Ateş İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990,68, 69.
[61] Ebu Hamid Gazalî, *Tehâfutu'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, trc. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2005.
[62] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 65-73.

mesai sarf ettiği ise tartışmaya açık bir alandır. Zira eserinde o, böyle bir ayrıma gitmese bile, Kelam'a ilişkin eserinin başında dini bir bağlamda bilgi konusunu ele almıştır. Öte yandan; onun bu önerisini genellemeye ilişkin herhangi bir engel de görünmüyor. Çünkü onun önerisi, genelleştirilebilecek esnek bir söz dizimi ile kurgulanmıştır. O; *fe inne asle, ma yurafu bihi'd-din…vechan, eheduhuma'l-akli ve'l-ahiru's-sem'* ifadesi, dini bilginin kaynağına ilişkin bir tespit yapar.[63] Fakat onun ifadesindeki *din* yerine *dünya* kavramını yerleştirdiğimizde, ifadenin doğruluk değerinde bir değişiklik olmadığı gibi; evrensel bilginin de bunlardan başka kaynağı yoktur. Bu durum da bize onun önerisinin evrenseli kucakladığını söyleme imkanı verir.

Öte yandan, Mâturîdî'nin önerisi, mantığı işaret etmeyen fakat aynı zamanda onu dışlamayan bir çabadır. Zira Mâturîdî, *bilginin konusu ve vasıtaları üzerine kurguladığı metinde, kesinlik ifade eden bir bilgiye ulaşmak için verilerin test edilmesi gerektiğini söyler.* Fakat *bu kesinliğin nasıl sağlanacağına ilişkin herhangi bir yöntem önermez*.[64] Dolayısıyla bu kesinliği vaad eden her türlü yönteme, onun bu önerisi açıktır denilebilir.

FOR AUTHOR USE ONLY

Mâturîdî, bir itikadın bir başka itikadı yanlışlama ihtimali olmadığını, imanın bir başka imanı reddetme imkânı bulunmadığını ifade eder.[65] Çünkü ona göre karşıt iki iddiadan birini ötekine tercih etmeyi sağlayacak bir gerekçe gerekmektedir. Fakat sözü edilen

[63] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 66.
[64] Bozkurt, "Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri": 83-100; Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 65-76.
[65] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 65,66.

durumda bu tercih ettirici sebep eksiktir. Kelamcıların *Tekefuu'l edille* olarak ifade ettikleri bu eşitlik durumunda, bir tercih ettirici lazımdır. Mâturîdî'nin bu delil krizinde tercih ettirici sebep olarak önerisi, *aklın hakemliği*dir.[66] Gazzalî de bir itikadın bir başka itikada karşı yalnız başına bir doğruluk ölçüsü olamayacağı konusunda, Mâturîdî ile hemfikirdir.[67]

Mâturîdî'ye göre din, *akıl* ve *nakil(sem')* olmak üzere iki kaynağa dayanır. O, din denilen yapının sem' den müstağni kalamayacağını; geçmişle bir biçimde ilişkisi olan, kökleri geçmişe dayanan *eşyanın hakikatini kabul* eden her yapının sem' ile bağlantılı olduğuna kanidir.[68] Bir gelenek olarak peygamberlik ve felsefi gelenekler için de durum aynıdır. Öte yandan Mâturîdî, saltanatların da aktarım geleneği üzerinden tebaaları ile ilişki içinde olabildiklerini ifade ederek; haberin ne denli yaygın kullanıldığına dikkatlerimizi çeker. Mâturîdî tarafından *aktarılan* ve *paylaşılan bilgi*ye karşılık kullanıldığı anlaşılan sem', kültürel olarak geniş bir kullanım alanına sahiptir. Tüm bunlardan sonra Mâturîdî'de sem', *bireyin kendi akli çıkarımlarının dışında kalan alanların tümünü içerir*. Buna göre başka akılların bulduğu ve paylaştığı veriler onun tarafından sem' olarak ifade edilmiştir.[69]

FOR AUTHOR USE ONLY

Mâturîdî'ye göre dinin diğer kaynağı ise *akıl*dır. O, evrene ilişkin analizinde; bilgilerimize kaynaklık eden *aklın; bir parçası oluşturduğu evrenin, gayesiz ve amaçsız yaratılmış olabileceğine*

[66] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 66.
[67] Gazzalî, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul*, 38.
[68] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 66,67.
[69] Bozkurt, "Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri": 83-100; Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 66,67.

*ihtimal vermez*.[70] Öte yandan o, evrendeki bu gayenin, farklı unsurların menfaat çatışmalarından bağımsız ve ondan etkilenmeyen bir çatı yapı olduğu inancındadır. Bu bağlamda evrenin temel gayesi olan hikmettir ve *âlem-i sağir* olan insanın, yönelim ve tercihlerinden de etkilenmemektedir. Zira ona göre; evrendeki bu temel amaç, zıtlıkların çekişme alanından korunmuş olmazsa, bu gaye zarar görebilecektir. Evrendeki bu gayeden hareketle Mâturîdî, *kâinatın yok olmak için değil, var olmak için yaratıldığına ilişkin bir çıkarımda bulunur*. Onu evrene ilişkin bu sonuca ulaştıran şey, *evrenin devamını sağlayacak unsurları içinde bulundurmasıdır*. Zira ona göre; yok olmak için yaratılmış bir şeyin devamını sağlayacak unsurları içinde barındırması beklenemez. [71]

FOR AUTHOR USE ONLY

Mâturîdî'nin *evrendeki temel ilke* olduğunu varsaydığı bu evrensel gaye, *hikmet* ilkesidir. Ona göre bu ilke, evrendeki tüm varlığı kuşatan ilkedir. Mâturîdî, tanrı ile evren arasında tespit ettiği bu ilişkiden dine ilişkin bir bağlam üretir. Buna göre; insanın ihtiyaçlarını farkında olan yaratıcı, *âlem-i sağir* olan insanın, bir kılavuza duyduğu ihtiyacı da farkındadır. Böylece peygamber göndermiş ve onları diğer iddia sahiplerinden ayırmaya imkân verecek açık deliller ile desteklemiştir. Böylece, dinin diğer unsuru olan peygamberlik kurumu da hikmet ilkesi çerçevesinde sistemde yerini almıştır. Bu süreçte peygamberin diğer iddia sahiplerinden ayrılmasını

[70] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 67; krş. Vezir Harman, "Abdulkâhir El-Bağdâdî'nin Bilgi Teorisi" *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2017): 195-243.
[71] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 67.

gerektiren *'açık deliller'*(mucize ve vahiy) de bu ilişkinin ve bu ilkenin gereği olarak sisteme entegre edilmiştir. [72]

Mâturîdî'ye göre evrendeki tekil varlıklar *hikmet* ilkesi ekseninde bir tablonun parçalarıdır. O, bu hikmetin farkına varılmasının, ancak akıl sahibi bir varlık olarak insanın sorumluluğunda olduğunu savunur.[73] Akıl sahibi bu varlığın eylemleri ile evrendeki hikmet ilkesinden ayrılması ise hoş olmaz. Zira bu *kubuh* (kötülük)a yol açar. Mâturîdî, hikmetli bir evrende *theodise* sorununa da yer vererek; *evrendeki kötülüğü akıl sahibi varlığın bu hikmet yolundan ayrılmasının yol açtığı* şeklinde yorumlanabilecek metinler bırakır. *Âlem-i sağir* olan insanın, bir parçası olduğu *âlem-i kebir*'in oluşumuna yapısalcı (costructive) ve yapısökümcü (de-costructive) bir katkı sağlayabileceği, şeklindeki bir yorumu da mümkün kılan metinler Mâturîdî tarafından dikte edilmiştir.[74] Onun bu ifadelerinden, insanın evrende *analiz* ve *sentez*ler ile bu hikmeti farkına varabileceği de anlaşılabilir. Mâturîdî, evrenin, sözü edilen hikmetin gereği olarak; *bu şekilde* olduğunu ifade ederken, onun sunduğu perspektifte evren, *varlıklar yığını değil, bir olgular bütünüdür*. Gazzalî, onun bu bütüncül algısına *leyse fi'l-imkân ebda' mimmâ kân* vurgusu ile *var olandan daha mükemmel bir evren tasavvurunun mümkün olmadığı* konuya ilişkin algıyı Mâturîdî'den daha ileri bir noktaya taşır. Kelamcıların bu kâinat algısı, çok sonraları *kelam'ın evren algısı* ya

FOR AUTHOR USE ONLY

[72] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 67.
[73] Kaşılaştır. Mehmet, Şaşa, "Kelam ve Tasavvuf Terminolojisinde Bilgi." *ASSAM Uluslararası Hakemli Dergi* 1/2 (2014): 70-92; Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 67.
[74] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 67.

da *kelam'ın kozmolojik algısı* şeklindeki bir anlayışa kaynaklık edecektir.[75]

Mâturîdî'nin şuuruna vardığı şeyin, antik Yunan felsefesinde doğa filozoflarının; evrendeki varlıklar kalabalığının ardındaki tek ilke arayışını andırdığı da söylenebilir. Zira fizikçi filozoflar; varlığa kaynaklık eden temel unsuru bulma çabasındadır.[76] Mâturîdî de evrendeki oluşun amacı ve gayesini tespit etme uğraşı güder.[77] Öte yandan Fizikçi filozoflarda evrendeki özü tespit etmek kendi başına bir amaçtır; fakat Mâturîdî'nin evrene yönelişinde evreni elementlerine ayırmak bir amaç değil, bir araçtır. Zira ona göre evren, kendi varlığının dışındaki bir alana; ilahiyata ilişkin bilgi sağlama aracıdır. Bu yüzden o, evrende tanrıya kanıtlar aramaktadır. Dolayısıyla onun algısında evren, *medlul* değil, *delil*dir. Onun doğa filozoflarından ayrıldığı nokta da burasıdır. *Onlar evreni anlamak istiyorlardı; Mâturîdî ise evrenden teolojik sorularına cevaplar aramaktadır.*

FOR AUTHOR USE ONLY

*Delil* bilinmeyen bir konuyu bilinir kılmak amacına dönüktür. Hakkında delil getirilen şey ise *medlul*dür. Hakkında kanıt getirilen şey ile kanıt olarak kullanılan şey arasındaki ilişki ise *istidlal* ile tespit edilir.[78] Mâturîdî, *istidlal* vurgusuyla, zaten bilgiyi bir iddiaya *delil* olmak yönüyle ele aldığını ima etmiş olmaktadır.[79] Öte yandan *delil* ile *medlul* ilişkisinde; delilin, ispatlanması istenen şeyden daha açık ve

[75] William Lane Craig, *The Kalâm cosmological argument,* London -Basingstoke: The Macmillan Press Ltd, 1979, 149-153.
[76] O'connor, *A Critical History of Western Philosophy,* 2-4.
[77] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 66,67.
[78] Josef, Van Ess, "Kleine Schriften by Josef van Ess, (ed.Hinrich Biesterfeldt)." *Series: Islamic history and civilization* içinde. Leiden-Boston: Brill, 2018, 243-247.
[79] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 67.

anlaşılır olduğu varsayılır. Bu, mantıkî bir gerekliliktir.[80] Evren, onun kurguladığı ilişkide; bilginin nesnesi ve kaynağıdır. Dolayısıyla ispatlanmak istenen şeyden daha açıktır. İspatlanmak istenen ise daha kapalı durumdaki teolojik iddialardır.

Mâturîdî, bilginin kaynaklarını insanın bilemeyeceğini, dolayısıyla ilhamın sağladığı kanaate razı olunması gerektiğini telkin eden anlayışlara katılmadığını ifade ederek, doğru bilginin kaynaklarının bilinebileceği iddia eder.[81] Bu amaçla önce içinde bulunulan durumun resmini çekerek bir değerlendirme yapar. İddia sahiplerinin *atalar kültü ve duygunun sağladığı bir kanaat üzerinden kendilerini haklı gördüğü bir ortamda, bu iddiaların hiç birinin ötekinden daha üstün bir delil getiremeyeceğini ifade ederek;* kimin haklı olduğunun, nasıl bilinebileceğini sorgular.[82] Bu kargaşa ortamında haklıyı *kura ile belirlemek* doğruya ulaşmak için kullanılabilecek bir yöntem değildir.[83] Aynı verilerden farklı sonuç beklemenin mantık dışı olduğu vurgusu yaparken; *kehanetin de sonuca ulaştıran ve doğruluk iddiasını garanti etmediğini* söyler.[84] Daha sonra objektif bilgi alanına vurgu yaparak; bir çözüm önerisinde bulunur. Mâturîdî; bu önerisinde sübjektif algılardan uzaklaşarak; daha güvenli bir zeminde konuşmaya imkân veren objektif bir alana muhataplarını çağırır. Ona göre, *eşyanın hakikati*ne -ki bu objektif

FOR AUTHOR USE ONLY

[80] Gazzalî, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul*, 37.
[81] Şaşa, "Kelam ve Tasavvuf Terminolojisinde Bilgi":70-92; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd,* 69.
[82] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 69.
[83] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 69; Akkuş ve Erdinç, "Sa'düddîn Teftâzânî'de Bilgi Teorisi": 7-38.
[84] Şaşa, Mehmet, "Kelam ve Tasavvuf Terminolojisinde Bilgi":70-92; Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 69.

bilgi alanıdır- ulaştıran üç yol vardır. Bu üç vasıta *'iyân, haber* ve *nazar'*dır. [85]

Mâturîdî tarafından her türlü duyu algısına karşılık kullanılan *'iyân,* beş duyudan daha geniş bir anlamada kullanılmıştır. Kavram görme duyusunu çağrıştırsa da Mâturîdî, acı ve hazz gibi her türlü hisse karşılık bu kavramı kullanmıştır. Mâturîdî'nin anlayışına göre *'iyân'ın,* her durumda bilgi sağladığı varsayılır.[86] İnsanın bu bilgi kaynağından, haberdar olmaması ise Mâturîdî açısından varsayılmamıştır.[87] Bu yüzden 'iyan'ı bir bilgi kaynağı olarak kabul etmeyen biri ile münazaranın sonuç vermeyeceğine kanidir.[88]

Mâturîdî, *haberi*n bir bilgi kaynağı olarak üzerinde uzlaşılmış olduğunu; şüphecilerin bile, bu konudaki ittifaka iştirak ettiklerini ifade eder.[89] O, haberi ikiye ayırır. Bunlardan ilki *masum olan peygamberlerin haberleri*dir. Diğeri ise *masum olmayanların haberleri*dir.[90] Masum olmayanlardan kaynaklanan haberler *mütevatir haber* ve *ahad haber* olarak ikiye ayrılırlar.[91] Haberi bilgi kaynağı ya da vasıtası olarak kabul etmeyen biri, bu bilgi kaynağını kabul etmediğini söyleyerek aslında bizi ondan haberdar etmektedir. Böylece Mâturîdî'ye göre haberi kabul etmediğini söyleyen aslında

FOR AUTHOR USE ONLY

[85] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 69.
[86] Krş. Harman, "Abdulkâhir El-Bağdâdî'nin Bilgi Teorisi": 195-243; Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 69,70.
[87] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 69,70.
[88] Krş. Harman, "Abdulkâhir El-Bağdâdî'nin Bilgi Teorisi": 195-243; Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 70.
[89] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 66.
[90] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 71,72; krş. Harman, "Abdulkâhir El-Bağdâdî'nin Bilgi Teorisi": 195-243.
[91]Bozkurt, "Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri.": 83-100; Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 71,72.

kendisiyle çelişmektedir. Böyle biri ile tartışırken bu durumun öne çıkarılması gerektiğine dikkat çeken Mâturîdî, bu duruda olan birine; *ne diyorsun*(?)sorusunun sorulmasını tavsiye eder.[92] Zira sorulan soru, bir duruma ilişkin haber vermedir ve cevabı da bir haber ile olacaktır. Cevap verirse, haberi bir bilgi kaynağı olarak kabul etmiş, vermezse de şerrinden emin olunmuş olunacaktır. Fakat tartışmayı sona erdirecek olan; Mâturîdî'nin, 'iyan'ı kabul etmeyen birine de uygulanmasını istediği, canını acıtacak şekilde fiziksel şiddettir.[93] Bu uygulamadan Mâturîdî'nin beklentisi, muhatabın canı acıdığında; bizi durumundan haberdar edecek, böylece 'iyan ve haberi bilgi kaynağı olarak kabul ettiğini açığa kavuşmuş olacaktır.[94]

Mâturîdî, kollektif aklın verilerinin de haber yoluyla insanlar arasında yayıldığını ifade eder.[95] Dolayısıyla kollektif akıl olarak *haber,* bireysel akıl ile çözemediğimiz birçok problemin de çözümüne imkân verir. Bu yüzden haberin bireysel akıldan daha önemli olduğunu ifade eder. Fakat bu asla onun aklı küçümsediği anlamına gelmez. Bu sadece bir akıl birkaç akıldan daha küçüktür anlamı na gelir.

FOR AUTHOR USE ONLY

Haber(ler) -ki bu vahyi de içine alan paylaşılan bilgidir- bilgi sahibinin, sahip olduğu veriyi başkalarıyla paylaşması olarak da yorumlanabilir. Ayrıca haber ataların aktarımları ve edinilen

[92] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 71; Akkuş ve Erdinç, "Sa'düddîn Teftâzânî'de Bilgi Teorisi": 7-38.
[93] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 71.
[94] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 71.
[95] Bozkurt, "Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri.": 83-100; Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 71.

tecrübelerin sonraki kuşaklara taşınmasının da aracıdır.[96] Dolayısıyla bir tecrübe ve birikim olarak onun açısından önemlidir. Öte yandan haberin bir parçası olarak vahiy de onun bu değerlendirmesinin dışında değildir. Zira vahiy de Allah'ın insan ile paylaştığı bilgidir. O, masumlardan kaynaklanan haberler olarak tasnif ettiği *Peygamber haberleri*ni, kaynağı itibarıyla masum olmayanlardan aktarılan bilgi(haber)lerden ayırır. Bu ayrım; mütevatir ve ahad haber ayrımından farklı bir şeydir. Zira o, masumlardan gelen haberi, Hz. Peygamberden gelen haber değil, *peygamberlerden gelen haberler* şeklinde ifade eder.[97] Bunun Şia'nın masum imamdan gelen haberleri andıran bir tarafı olsa da Mâturîdî, *peygamberlerden gelen haberler* şeklinde bir sınırlamaya giderek, Şia ile benzeşme ihtimalini ortadan kaldırır.[98] Fakat literatürde benzer bir yaklaşıma rastlamadığım gibi onun bu yaklaşımının konuya nasıl bir açılım sağladığını da anlamış değilim. Zira *peygamberlerden gelen haberler*in vahiy dışında başka bir kaynağı da yoktur. Dolayısıyla bu arımın konuya nasıl bir açılım kazandırabileceği ya da böyle bir ayrımın hangi aktüel sorunlara çözüm üretebileceği de bizim açımızdan tesbit edilememiştir.

FOR AUTHOR USE ONLY

Masum olmayanlardan aktarılan haberlerden olan mütevatire ilişkin olarak; *eğer bir haberin yalan olmasına hiçbir şekilde ihtimal verilmiyorsa, kendisine böyle bir haber ulaşan kimsenin yapması gereken şey, onu mâsumiyetine açık belge bulunan birinden bizzat duyduğu bir söz gibi telakki edilir ki, bu Mütevâtir haberin vasfıdır*

[96] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 70-72.
[97] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 71.
[98] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 71.

der.[99] Mâturîdî'nin, mütevatire ilişkin bu vurgusu, söz konusu haberin doğruluğuna ilişkin hiçbir şüphenin olmaması anlamı taşır. Zira aktaran kitlenin rivayet ettiği bilgiler o kadar yoğun bir kitle tarafından aktarılmıştır ki dinleyende adeta duyu verileri ile edinilmiş bilgi izlenimi uyandırır. Mütevatir haberin Kelam'daki bilgi değeri, bu yüzden bir haber değil, ileten kitlelerin yoğunluğu sebebiyle; adeta duyu verileri mesabesinde bir kesinliği işaret etmiştir. [100]

Mâturîdî, tevatür ile kollektif bilinci temsil eden îcmâ arasında da bilgi değeri açısından bir benzerlik kurar. Buna göre; ictihad sonucunda sağlanan mutabakat öncesinde, müctehidlerden her birinin yanılması muhtemel olduğu halde, onların bir konuda icmâ etmesi ile bir uzlaşı metni oluşmuş olmaktadır. Böylece her bir âlim ötekinin görüşünü destekler ve yanılma ihtimalini azaltarak, kesinliği garanti eder der. [101]

FOR AUTHOR USE ONLY

Ahad haber ise Mâturîdî tarafından bilginin aktarımdaki sorunlar sebebiyle doğruyu ifade etme ihtimaliyle gündeme alınmış; fakat sınırlandırmıştır.[102] Ahad habere ilişkin olarak Mâturîdî; *yalan söylemeleri muhtemel olan kişilerden bize ulaşan haberlerdir* değerlendirmesi yapar.[103] Ona göre *bu haberler, doğruluk ve*

[99] Bozkurt, "Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri.": 83-100; Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 71.
[100] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 71,72; krş. Harman, "Abdulkâhir El-Bağdâdî'nin Bilgi Teorisi": 195-243.
[101] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 71,72.
[102] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 71,72.
[103] Bozkurt, "Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri.": 83-100;Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 71.

*masumiyeti kanıtlayacak herhangi bir delile sahip değillerdir*.[104] Zira Mâturîdî'ye göre ahad haber, *bilgi değeri açısından kesinlik ifade etmeyen, Hz. Peygamber'e nispetine ilişkin yeterli kanıt olmayan, şahitliği sorunlu haberdir.* Bu haber ile ilgili olarak onun önerisi; *metnin ve rivayet edenlerin incelenmesi ile oluşacak intibahta, ağır basan kanaat ne ise ona göre davranılır. Oluşan kanaate göre onunla amel edilebilir ya da edilmez* der.[105] Burada yanılma ihtimali olduğuna da dikkatlerimiz çeken Mâturîdî, ahad haberin *zann-ı galib*i temsil ettiğini ifade eder. [106]

Mâturîdî duyu ve haber verilerinin ancak istidlal(nazar) süreciyle kesinlik kazanabileceğinde ise ısrarcıdır. O, *mahsûsat*ın ve *haberin* sağladığı verilerin, ancak akıl yürütme süreci sonunda yanlışa karşı dayanıklı hale getirilebileceği görüşündedir.[107] Konuya ilişkin metninde, haber ve hissi verilerden doğan algı sorunlardan örnekler sunarak; kanaatine deliller arar.[108] Akıl yürütmeyi kabul etmeyen birinin, onu reddetmek için olsa bile, akıl yürütmeye mecbur olduğu sonucuna ulaşır. Bu, ona göre aklın gerekliliğini gösteren en güçlü kanıttır. [109]

FOR AUTHOR USE ONLY

Mâturîdî, dini kabullerin ispatında; kâinata ise delil olarak önemli bir paye verir. O konuya ilişkin metninin başında, kâinatın hikmetten

[104] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 71; krş. Harman, "Abdulkâhir El-Bağdâdî'nin Bilgi Teorisi": 195-243.
[105] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 72.
[106] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 72; krş. Harman, "Abdulkâhir El-Bağdâdî'nin Bilgi Teorisi": 195-243.
[107] Bozkurt, "Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri.": 83-100; Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 72,73.
[108] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 72,73.
[109] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 73; krş. Harman, "Abdulkâhir El-Bağdâdî'nin Bilgi Teorisi": 195-243.

hali olmayacağında ısrar eder. Mâturîdî'ye göre, yaratılışı abes(anlamsız) olmayan evren; bir kurallar manzumesi olarak; kendisinden daha az bilinen şeyler için delil olmak üzere, bilgi kaynağı ve şahittir. Yaratıcısına işaret eden bir eser olarak evren, yaratıcısı hakkında bilinmek istenenlere ise kaynak olmaktadır. Evrenin sonlu ya da sonsuz olduğuna ilişkin sorulara cevapları da evren sağlar. Öte yandan Mâturîdî; bu gibi verilerin ancak akıl yürütme ile elde edilebileceğine kanidir.[110] Akıl yürütmenin insanın ayırt edici vasfı olduğunu, insanın da ancak akıl yürütme yoluyla evrene hâkim olabileceğini ifade eder.[111]

Mâturîdî, kelama bir ölçü olarak bilgiyi önerirse de bilgi için kapsamlı bir doğruluk ve geçerlilik ölçüsü önermez. Bilginin doğruluk kıstaslarını belirlemek ve sağlam bir bilgi kriterine ulaşma çabası ise ilk önce İbn Hazm tarafından dile getirilmiş, Gazzalî tarafından da bir argüman olarak alana dikte edilmiştir. Mantık ilminin *mihakku'n-nazar* ve *miyâru'l-ulûm* olarak, Kelam'a öncelenmesi ve istidlalin kurallarına ilişkin bir çerçevesinin çizilmesi Gazzalî ile birliktedir. Fakat Mantık'ın ma'kûller konusundaki yanlışları düzelten bir araç olma özelliğinin tespiti, Gazzalî'den öncedir.[112]

FOR AUTHOR USE ONLY

Tüm bunlardan sonra, Mâturîdî'yi bu alanda değerli kılan; ne önerdiği yöntem ne de konuyu ele alma biçimidir. Teolojik açıdan onu değerli kılan, *bilgiyi inanç inşasında üzerinde uzlaşılabilir sağlıklı bir zemin olarak farkına varması ve önermesidir*.[113] Onun alana en ciddi

[110] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 74.
[111] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 73,74.
[112] Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm,* 67,68.
[113] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 65-76.

katkısı, bilginin araçları konusuna eğilerek; inanç alanındaki *faraziye, zan, şek,...*vb. kavramları, kendi sınırlarına hapsederek, *bilginin egemenliğine yol açmasıdır.*[114] O, *ancak doğruluğu kanıtlanmış bilginin bir iddianın inandırıcılığında, diğer iddialardan daha üstün bir değere sahip olabileceği* tezini savunur.[115] Buna göre Mâturîdî, *inancı kanaatlerin ve varsayımların alanı dışına çıkararak, kesin bilgi alanı olarak görmüştür.* [116]

Mâturîdî'nin*, hakaiku'l eşya*'ya yaptığı vurgu ise bağlamı itibarıyla dini alan ile sınırlı olmayan, görecelilikten uzak, objektif bir ölçü belirleme çabasının sonucudur.[117] Zira Mâturîdî'nin ele aldığı şekliyle bilgi, dini bağlamından daha zengin bir alana ilişkin referansları içerir. O bunu; *eşyanın hakikati*ne ilişkin vurgusu ile ifade eder. Fakat öte yandan o, bu tartışmayı Kelam'a ilişkin eserinin başında yapmıştır. Dolayısıyla o öncelikle dini alanı *hurafeler, zanlar* ve *ilhamlar* alanı olmaktan çıkarıp, kesin bilginin hüküm sürdüğü bir alana dönüştürme çabası güder denilebilir.[118]

FOR AUTHOR USE ONLY

Eş'arî kelamcıların, Gazzalî'ye değin yoğun ilgi duymadıkları belki de önemini kavramadıkları, bu perspektif, Mâturîdî'nin kendi yoldaşları tarafından da kavranamamış görünüyor. Bu yüzden olmalı ki *bilginin ne olduğu* sarmalında bilgi tanımından öteye gitmeleri mümkün olamamıştır.[119] Mâturîdî ekolünün önemli isimlerinden

---

[114] Şaşa,"Kelam ve Tasavvuf Terminolojisinde Bilgi": 70-92; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd,* 65-76.
[115] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 73.
[116] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 65-76.
[117] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 33.
[118] Şaşa,"Kelam ve Tasavvuf Terminolojisinde Bilgi": 70-92; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd,* 32,33.
[119] Şaşa,"Kelam ve Tasavvuf Terminolojisinde Bilgi": 70-92.

Nesefi, bilginin gerekliliği ile âlemin yaratılmışlığı arasında bir ilişki kurma çabasını öne çıkarsa da dini, *zanniyat* alanı dışına çıkarıp, kesin bilgi alanı haline getirmek perspektifinden bu metni çerçevesinde uzaktır.[120] O, bir tartışmasında; konuya ilmin, akıldan daha üstün olduğu bağlamında yaklaşır. Daha sonra ise akıl ve ilim arasındaki ilişkiye değinerek, çok daha verimli bir hale getirilebilecek tartışma, peygamberlerin akıllarının evliyadan üstün olduğu, Hz. Peygamberin aklının ise diğerlerinden daha üstün olduğunu söyleme alanı haline getirilmiştir. Akıl ile bilgi arasındaki organik ilişkiyi tartışma imkânına ise bu metninde imkan bulunamamıştır. [121]

*Tevilatu'l-Kur'an* adlı eserinde bilgi problemine belirgin bir vurguda bulunmayan Mâturîdî'nin, neden *Kitabu't-Tevhid*'de böyle bir tasarrufta bulunduğunun mantığa yakın gerekçesi, *akaidin kesin ve kanıtlanmış bilgi üzere kurulması gereğine duyulan ihtiyaç* gibi duruyor. Bu amaç; hesap dışı tutulduğunda, tefsir alanı konuda bir retorik geliştirmek için daha uygundur. Zira tefsir(tevil) alanı, hem gelenek ile hesaplaşmak anlamında, hem de konuyla bağlantılı ayetlerin yorumu sebebiyle, daha geniş imkânlar sağlamaktadır.

FOR AUTHOR USE ONLY

Kelamı, zandan arındırma çabası, Mâturîdî ile başlamaz ise de onunla daha kapsamlı bir görünüme kavuşur. Bu bağlamda bilgi vasıtalarından olan, *habere* ilişkin atılmış daha erken adımlar olduğunu bilinmektedir.[122] Bunlardan biri olarak *ahâd habere Kelam'da konulan rezerv*in Mâturîdî öncesi bir zaman diliminde olmasıdır. Bu adım *zanniyat* alanını Kelam dışı bırakma çabasının

[120] Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din,* 1/9- 37.
[121] Nesefî, *Bahru'l-Kelam,* 64.
[122] Harman, "Abdulkâhir El-Bağdâdî'nin Bilgi Teorisi": 195-243.

sonucudur. Mâturîdî bu denetleme çabasına, duyu verileri ve akıl yürütmeyi de ekleyerek çabayı tüm bilgi kaynaklarına uygulamıştır.[123]

O, böyle bir çabaya girişmeden önce, alanda bu yönde bir teşebbüse duyulan ihtiyacı ortaya koyar. Bu ihtiyacın kaynağı *herhangi bir dini benimsemekte ayrılığa düşen insanın, kendisinin tuttuğu yolun hak olduğu, 'öteki' nin ise bâtıl olduğu noktasında uzlaştığı* yönündeki farkındalığıdır. Bu iddiaların oluşturduğu kargaşaya son vermek ve alanda bir kıstas geliştirmek gereğine ise bu farkındalıkla birlikte inanmış görünüyor.[124] Bu iddialara kaynaklık eden *selef,* otorite olarak bu kargaşaya çözüm getirmemekte, aksine her iddia sahibine meşruiyeti de *selef* veya *gelenek* sağlamaktadır.[125] Mâturîdî'ye göre bu durum, taklidin kökleşmesinin de temel nedenidir. Bir dini yöneliş olarak, atalara tutunan bu kitlelerin, taklit konusunda ortak tavır sergilediklerini de o, bir gözlem olarak aktarır.[126] Mâturîdî bu gözlemlerinden şu kritik sonuca ulaşır: *Bir davaya haklılık kazandıran; ne atalara dayanmak iddiasıdır ne de iddia sahiplerinin kalabalık oluşudur.* Ona göre *bir davayı haklı kılan iddialarını karşı konulamaz delillerle ispatlayabilmesidir*.[127]

FOR AUTHOR USE ONLY

Çağdaşlarından biri, Mantık ilminin neden gerekli olduğunu kaydederken; tam da Mâturîdî'nin ihtiyacını hissettiği alanda, konuşmaktadır. Bu kişi Fârâbî 'dir. O, *iki kişi arasında ve her birinin kendi fikrini doğrulamak ve karşısındakinin fikrini ise yanlışlamak için getirilen deliller hakkında hüküm vermek istediğimiz zaman;*

[123] Bozkurt, "Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri": 83-100.
[124] Gazzalî, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul*, 38; Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 69.
[125] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 69.
[126] Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm,* 71;Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 69.
[127] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 69.

*başımıza gelen hal budur. Biz Mantık ilmini bilmezsek; onlardan hangisinin, gerçeği temsil ettiğini, bunu nasıl yaptığını bilemeyiz* der.[128] Mantık ilmi enstrümanından yoksun olan Mâturîdî de; muhalif iddia sahiplerinin tümünün doğru olma ihtimalinin olmadığını farkında olmasına karşın, eldeki imkânlar sebebiyle bunlardan hangisinin doğru olduğunun tesbit edilemeyeceğini söylemektedir. Fakat hemen yanı başında, çok büyük olasılıkla kendisinden haberdar olmadığı Fârâbî; bu soruna ilişkin çözümü; Mantık ilmi çerçevesinde vaad etmektedir.[129]

Mâturîdî, dinin doğruluk iddiasının, dini bilgiye kaynaklık eden *akıl* ve *nakil(sem')e* dayandığını ifade eder. Fakat bu iki bilgi kaynağının evrene ilişkin bilginin de kaynağı olduğunu farkındadır.[130] Çünkü o, dine ilişkin bilginin sıhhatinin evrene ilişkin bilginin sıhhati ile bir biçimde ilişkili olduğunu da bu bağlamda tespit eder.[131]

FOR AUTHOR USE ONLY

### 4. Mâturîdî Sonrası Bilgi Tartışmalarının Seyri

Mâturîdî sonrasında Kelam uleması, *dinî bilgi* ve *din dışı bilgi* şeklinde bir ayrışmaya giderek, dinî bilgi alanını evren bilgisi alanından ayırmak ve farklılaştırmak yoluna girmiştir. Seyyid Şerif, bu ayrımın sağlıklı bir sonuç doğurmayacağı anlayışıyla bu düşünceye karşı mücadele eder.[132] Mâturîdî'nin dini bilgiyi evren bilgisinin bir parçası olarak gören anlayışı, evrene ilişkin bilginin, değişimine bağlı olarak kelamcıların bilgilerini güncelleme ve evren bilgisi ile yoğrulan

[128] Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm,* 71.
[129] Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm,* 68-71.
[130] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 66,67.
[131] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 66-68.
[132] Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf.* trc. Ömer Türker İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, 1/ 144.

bir kelamcı tipolojisi vaad ederken, bu ayrışma; Kelam âlimlerinin evren bilgisine mesafesini sonuç vermiştir. Bu süreçten sonradır ki kelamcının evrene ilişkin bilgisi, bir zaruret ve gereklilik olarak değil, fantastik bir entelektüel ilgi olarak görülmüştür. Bu ayrımla birlikte *evren bilgisine yabancı kelamcı*, *evrensel bilgiye yabancı kelamcı* tipolojisini ortaya çıkarmıştır. IX. Yüzyılda evrenin yaratılmışlığı ve Allah'ın evrendeki varlığını *el cüzü la yetecezza* kavramını fizikten ödünç alarak, *atom teorisi* bağlamında tartışan kelamcı tipolojisini bu yönelim sona erdirmiştir.[133] Bu yabancılaşma süreci sebebiyle, konunun daha önce Kelam'da tartışıldığı bile unutulmuş, bu ancak 1930'lardan sonra batılı araştırmacılar sayesinde yeniden farkına varılmıştır.[134]

FOR AUTHOR USE ONLY

Evrene ilişkin teorilerin Allah'ın varlığına ve teolojik diğer konulara delil olarak kullanılması, bir yönelim olarak terkedilmiş, doğa bilimlerindeki bulguların, teolojik birer araca dönüşme ihtimali ise bu algı farklılaşması ile sona ermiştir. Oysa Mâturîdîye göre *teolojik iddialara varlık âleminden daha açık bir delil yoktur*.[135] Bir zaruretin terki sebebiyle alandaki boşluğu doldurma çabalarının bir sonucu olarak Kelam, dirayet ilmi niteliğini kaybederek bir rivayet ilmi görünümüne kavuşmuştur. Kelamcıların evrenden yeni bulgular ve deliller aktarmayı bırakarak, ekollerin kendi ekol büyüklerinden ve şeyhlerinden yaptıkları aktarımlar şekline dönüştür. Mâturîdî'nin

[133] Alnoor, Dhanani, "Atomism in Islamic Thougt" *Encyclopaedia of The History of Science Technology and Medicine in Non-western Cultures (ed. Helaine Selin)* içinde. The Netharlands: Springer, 1997,139-142.
[134] Van Ess, "Kleine Schriften by Josef van Ess", 1145,1146.
[135] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 68.

eleştirdiği, geleneğin *itikad* haline getirilerek taklit edilmesi de muhtemelen budur.[136]

Kendisinden önce ve sonra yetmiş üç fırka hadisi gereği, ayrışmayı bir kader olarak görüp sadece oluşan manzaranın resmini çeken, ya da bu anlayışı haklı çıkarmak için çeşitli formülasyonlara giden anlayışlara da Mâturîdî; bireysel şuurun terki ve taklidin kökleşmesine yol açması sebebiyle mesafeli durmuş görünür. O, bu algının bir kader olmadığını, iddiasını ispat edenin, delili daha kesin olanın etrafında bir araya gelinmesi gerektiğini öğütleyen bir tutum takınır ve birliğe davet eder görünür. Çünkü o, sonuç getiremeyen *itikadlar* kapışmasından kurtularak, tartışmayı bitirebilecek olan, *aklın hakemliği*ne davet eder.[137]

Haber ve duyu verileri, bilgi kaynağı olarak Mâturîdî öncesinde yaygın olarak bilinmesine karşın; o hem duyu verilerinin işlenmesinde hem de haber verilen şeylerin doğruluk değerinin tespitinde, akıl yürütmenin kaçınılmaz olduğuna dikkat çeker.[138] Akıl yürütme (istidlal)'ye Kur'an'ın da teşvik ettiğini bu bağlamda ifade eder. Muhtemelen onun bu parantezi açması, akıl yürütmeye karşı katı bir tutum sergileyen dogmatik gelenekçilere, daha inandırıcı olmak içindir. Yine bu yüzdendir ki konuya ilişkin Kur'an ayetlerine sadece bu bölümde yer verir.[139] Zira Mâturîdî'de bilgi konusu teolojiye giriş sadedindedir. Dolayısıyla da o burada doğal teoloji yapıyor

FOR AUTHOR USE ONLY

[136] Şaşa,"Kelam ve Tasavvuf Terminolojisinde Bilgi": 70-92; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd,* 65,66.
[137] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 65-68.
[138] Şaşa, "Kelam ve Tasavvuf Terminolojisinde Bilgi": 70-92; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd,* 72.
[139] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 72,73.

görünür.[140] Bu yüzden dogma ifade eden ayet metinlerini kullanmaktan kaçınır.

Mâturîdî'nin eserinde ele aldığı ve ilahiyata önceledeği bilgi zemini, objektif bilginin kaynaklarına ve bilgi vasıtalarına ek olarak; bilgi kaynaklarına çeşitli gerekçelerle mesafeli duranlara verdiği cevapları da içerir.[141] Bu çıkışında onun bir bilgi tanımı kaygısı da yoktur.[142] O, bu kısa metinde, güçlü bir biçimde *neden bilginin test edilmesi ve kesinleştirilmesi gerektiğine değinir. O, neyin bilgi olduğunu tartışır*; fakat *bilginin*(tanımının) *ne olduğu polemiğine girmez*.[143]

Öte yandan Mâturîdî'nin tartıştığı şey bilgi değil, *delil'*dir. Çünkü Mâturîdî bilgiyi, bilgi olması hasebiyle ele almaz. Mâturîdî'nin bu metninde, bilgi, *delil olması itibarı ile* Kelam'ın konularına öncelenmiş ve *Kitabu't-Tevhid'*e girmiştir.[144] Metnine yansıttığı biçimiyle Mâturîdî'nin; *Kitabu't-Tevhid'*de yer verdiği şey; varsayılanın aksine epistemoloji değil, *delil*'dir. Onun önerisi; *dinî inançların bir kanıtı olarak, bilginin kesinlik ifade etmesi gerektiği ile sınırlıdır.* Bu vesile ile *bilgi sağlayan araçların nelerden oluştuğu ve bu bilgi araçları konusunda tereddütleri olanların nasıl ikna edileceklerine ilişkin bir çaba*dır.[145]

FOR AUTHOR USE ONLY

[140] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 65-76. Şaşa, "Kelam ve Tasavvuf Terminolojisinde Bilgi":70-92.
[141] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 65-76.
[142] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 65-76.
[143] Şaşa, "Kelam ve Tasavvuf Terminolojisinde Bilgi": 70-92.
[144] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 65-76.
[145] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 74-76.

Öte yandan bilginin doğruluk değeri konusunda tereddüt yaşayanların, ille sofistler gibi kültür dışı unsurlardan olması gerekmediği gibi, onların bu tutumlarının sürekli olması da gerekmemektedir. Zira bu tereddütler, Müslümanlar arasında çıkabildiği gibi kalıcı olmayıp, geçici bir süre ile de ortaya çıkabilmektedir. Zira Gazzalî, İslam geleneği içerisinde diğer tüm bilgi kaynaklarında olduğu gibi özellikle *mahsusat* konusunda yaşamının bir evresinde tereddütler yaşadığını kendisi ifade etmiştir.[146]

Mâturîdî'nin bilgi kaynakları konusunda şüpheleri olanları ikna etmek için öngördüğü ve *canlarını acıtmak* tutumu, sadizm eksenli algılanmak istenmiştir. Oysa Mâturîdî'nin bu tavrı; duyu verilerini muhataplarının aslında kabul ettiklerini ispatlama yöntemidir.[147] İddia edildiği üzere bu yaklaşım, *psikolojik bir doyum* değil, *akli bir ikna yöntemi*dir. Zira Mâturîdî, böyle birinin var olabileceğine ihtimal vermez. Daha sonra ise onların işitme duyusuna gösterdikleri tepkiyi test ederek; bunun imkân dışı olduğunu ispata çabalar. Buna göre; muhatap sorulan soruya ister olumlu cevap, isterse olumsuz cevap versin; her iki durumda da tartışma bitmiştir. Sadece cevap vermeme ve duyarsız kalma durumunda, bu tartışmanın devam etme ihtimali vardır. Mâturîdî mizah olması kaydı koyarak; tartışmayı bitirebilme ihtimali olan bir başka öneride bulunur. 'İyan acı ve zevk almayı da içine aldığı için; tartışmayı bitirebilecek seçeneklerden biri de

FOR AUTHOR USE ONLY

[146] Ebu Hamid, Gazzalî, *el-Munkiz mine'd-Dalal,* trc. Hilmi Güngör Ankara: Mearif Basımevi, 1960, 18.
[147] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 74-76.

muhatabın canını acıtmaktır.[148] Zira acının hissedilmesi sonucu hem ‘iyan hem de haber bilgi kaynağı olarak kabul edilmiş olacaktır.[149] Josef van Ess’in popüler hale getirdiği ve dikkatimizi çektiği; bu uygulamanın Psiko-patolojik olabileceği imasına, Sümame b. Eşras (ö. 213/828)’ın duyu verilerini onaylamayan birine bir tokat ile cevap vermesi kanıt gösterilmiştir.[150]

Rasyonel bilginin kelamcı açısından tartışılmaya açık olmaması, onların bu tür tepkilerinin temel nedenidir. Onlar eşyanın doğası sebebiyle göreceliliği tolere etmiş, fakat inkârını muhtemel görmemişlerdir. Zira kelamcılar yöntemlerinin sağladığı özgüven sebebiyle farklı söylemlere kapalıdırlar. Oysa sübjektif tutumu temsil eden septikler karşısında daha duyarlı olunabilmiş olsaydı, relatif anlayışların ve amprik pratiklerin İslam dünyasında filizlenmesi mümkün olabilirdi. Gelenekte şüpheci anlayış bir hastalık olarak görülmüş, metodik bir yaklaşıma zemin olabileceğine ise ihtimal verilmemiştir. Bu yüzdendir ki Gazzalî yaşam serüveninin bir evresinde özellikle duyu verilerinin kendisine yaslanmak için yeterince dayanıklı olmadığı yönündeki itirafına rağmen, onun bu itirafı gelenekte görmezden gelmiştir.[151]

FOR AUTHOR USE ONLY

### 5. Bilginin Konusu Bağlamında ‘Şey’ Kavramı

Kelam’da bilginin nasıl elde edildiği ve süreçleri, temel inceleme alanı değildir. Kelamcıların bilgiye ilişkin temel ilgi alanı; var olana ilişkin bilgimiz olabilir mi(?) de değildir. Elde dilen bu bilginin hangi

[148] Mâturîdî, *Kitâbu’t- Tevhîd,* 70.
[149] Van Ess, “Kleine Schriften by Josef van Ess”, 174-189.
[150] Van Ess, “Kleine Schriften by Josef van Ess”, 174-189.
[151] Gazzalî, *el-Munkiz mine'd-Dalal,* 18.

oranda güvenilir olduğu ve güvenilir bilgiye nasıl ulaşılacağıdır. Buna göre; ne bilmenin imkânı ne de öğrenebilmenin imkânına ilişkin bir sorunun, kelamcılar tarafından bir problem alanı olarak görüldüğüne ilişkin bir veriye sahip değiliz. Zira kelamcılar, insanın dinin muhatap aldığı temel altyapıya sahip oldukları kanaatindedirler. Varlığa dair bilgi ile teolojik bağ, *varlığa ilişkin bilginin; tanrıya ve dinin iddialarına bir dayanak olup olmayacağına ilişkindir*. Bu kavramlar üzerindeki münakaşalarda, cevabı aranan soru ise neyi bilebiliriz(?)dir. Var olanı temsilen *şey* kavramının ne olduğu Kelam'da bu yüzden tartışmaya konu edilmiştir. Ontik olanın, epistemik değeri ise *şey* kavramı üzerinden Kelam ekolleri arasında tartışmaya konu edilmiştir.

FOR AUTHOR USE ONLY

İslam geleneğinde şey, *bilinebilen ve kendisinden haber verilebilen*dir.[152] Bu tanımı Seyid Şerif Cürcanî (ö. 816/1413)aynen kullanmış[153] Ebu'l-Bekâ el-Kefevî (ö. 1095/1684) de tekrar etmiştir. [154] Kelamcıları genel bir eğilim olarak *mevcudu* ifade eden *şey* kavramını, *vücûdu'z- zihnî* ve *vücûdu'l-hâricî* olarak ikiye ayırmışlardır. Bu tasnif, onların dış dünyada varlığı olmayan *şey*leri de *mevcut* kategorisine dâhil ettiklerini gösterir. Öte yandan onların *şey* kavramını, yalnızca dış dünyadaki mevcudu karşılamak için kullandıklarına ilişkin de elimizde ipuçları var. Kavramın hem Allah

[152] Ragıb, İsfehanî, *Mufredâti'l elfazi'l-Kur'an* (thk. Safvan Adnan Davudî) Dimeşk: Daru'l Kalem, 2009, 471.
[153] Seyyid Şerif, Cürcânî, *Tarifât,* (ed. Gustavus Flugel) Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985, 135.
[154] Ebu'l-Bekâ, Kefevî, *el-Külliyyât,* (thk. Adnan Derviş-Muhammed Mısrî). Beyrut: Muessesetu'r Risale, 1998, 525.

hem de sair mevcudat için kullanıldığı da ifade edilmiştir.[155] Bu noktada Ebu'l-Bekâ, dilcilerin bilineni, *şey* olan ve *şey* olmayan şeklinde bir ayrıma gittiklerini, dolayısıyla bilinenin, *şey* ile özdeş olmadığını, bu yüzden bir eşitlemeye gidilemeyeceğini söyler.[156] Zira İslam kelamcılarının, görünür âlem ve onun dışındaki görünmez âlemi de bilgi kaynağı olarak gördükleri de ifade edilmiştir. Varlığı, mümkün ve imkân dışı(muhal) olanın, bilgi kaynağı olabileceği konusunda kelamcıların ihtilaf ettiklerine ilişkin bilgiyi Ahmed et-Tehânevî (ö. 1158/1745), Zemahşehrî'den (ö. 538/1144) aktarır.[157] Vacibu'l vücud'u dışarda tutan bu ihtilafın, dil kökenli olması ise bu muhtemel görünüyor. Sibeveyh'ten (ö. 180/796) yapılan bir aktarıma göre; *kendisi hakkında haber verilebilene de şey* denir.[158] Bilgiye konu olan, bütün mevcudatı kapsayan bu sınırlama, bilginin konusunu *şey* ile eşitleyen bir bakış açısıdır. Tehânevî şey'i; *ister mevcut ister ma'dûm olsun, ister muhâl ister mümkün olsun, kendisi hakkında veya kendisi sayesinde bilgi edinilebilen yahut hüküm verilebilendir* şeklinde tanımlanmıştır.[159] *Şey'*in bu alanların tümünü içerdiğini Ebu'l Bekâ da aktarır.[160]

FOR AUTHOR USE ONLY

Bir terim olarak *şey*in sınırlarının belirlenmesinden, *dış dünyada karşılığı olan* gerçek varlıklar ve *dış dünyada karşılığı olmayan* zihinsel varlıklar şeklinde bir ayrım[161] İslam geleneğinde daha fazla

[155] İsfehanî, *Mufredâti'l elfazi'l-Kur'an,* 471.
[156] Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, 525.
[157] Muhammed Ali, Tehânevî, *Mevsû'atu Keşşâfî Istılahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm* (thk. Ali Dahruc) Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996, 1047.
[158] Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, 525.
[159] Tehânevî, *Mevsû'atu Keşşâfî Istılahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 1047,1048.
[160] Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, 525.
[161] Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, 525.

ilgi görmüştür. Buna göre İslam geleneğinde *hakkında haber ve hüküm verilebilen her konu* için *şey* ifadesinin kullanılmıştır. Bu tespitlerin sağladığı imkânlar ile Müslümanlar arasında dış dünya ile sınırlı olmayan bir alanın; bilme imkânı sağladığını kabul edenlerin olduğunu söylemek de mümkün görünüyor. Öte yandan Mantıkta yüklemin konusu olarak kabul edilen *şey*, bilinebilir alana karşılık da kullanılmış[162] böylece *şey* bilginin nesnesi olarak kabul edilmiştir.

*Şey*in felsefi bağlamda kullanılması ise daha çok dış dünyada gerçekliği olan varlık sahası için olmuştur.[163] Fakat Fârâbî, mahiyeti olan her türlü mevcudata *şey* denilebileceğini ifade ederken, dış dünyada var olan ya da olmayan ayrımına gitmez. Varlığı ister dış dünyada olsun isterse sadece tasavvurdan ibaret olsun Fârâbî, mahiyeti olan varoluşu *şey* olarak görür. Varlığı olmayanı ise *'şey'* olarak kabul etmez.[164] İbn Sina ise *kendisi hakkında bilgi verilemeyen şeyin var olmadığına kanidir*. Buna göre denilebilir ki İbn Sina'ya göre sadece; *mevcud olan; şey* dir.[165] Bu bağlamda Allah için *şey* denilip denilemeyeceği de kelamda tartışılmıştır. Öte yandan; Allah hakkında mahiyet-varlık ayrımı kabul edilmemiştir.[166] Kelam geleneğinde varlığın bilinebilir oluşu hakkında bir mütabakat olduğu açıktır. Öte yandan; dış dünyaya ait olmasa bile, özellikle vahyin

FOR AUTHOR USE ONLY

[162] İlhan, Kutluer, "Şey" *T DVİA, 39/34-36. Ankara: TDV Yayınları,* 2010.
[163] Mevlüt, Uyanık, "İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi "Varlık" Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 132-159.
[164] Ebu Nasr, el-Fârâbî, *Kitabu'l-Huruf,* (thk. Muhsin Mehdî) Beyrut: Daru'l-Meşrık, 1986, 128,129.
[165] İbn Sina, *Min Kitabi'ş-Şifa(el-İlahiyat)* (thk. Ayetullah Hasanzâde el- Amulî) İran: el-İ'lamu'l-İslamî, 1376, 41.
[166] İbn Hazm, *Et-Takrîb li Haddi'l-Mantık: Mantık ve dini ilimler,* 91; Krş. Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 104,105.

sağladığı olanaklarla bilinebilen alanların da bu kabulde etkili olduğu söylenebilir. Semiyyat ve gayb alanı, *şey* kavramı bağlamında, vahyin kendisinden haberdar ettiği konulardandır.

İslam geleneğinde dilemek anlamında *Şâe* kavramı da *şey* ile olan bağlantılı olarak üzerinde konuşulmuş ve *meşiyet* kavramı, Allah için kullanıldığında *dileyen, isteyen;* yaratılmış için kullanıldığında ise kendisinden *istenen, dilenen* anlamına gelir. [167]

Varlık ve mahiyet üzerine yapılan tartışmalar bilginin imkânı problemine ilişkin değil, bilginin nesnesi olan konunun zorluğundan kaynaklanan sorunlardandır. Mu'tezile'nin; madumun *şey* olup olmadığı sorusuna olumlu yanıt vermesine, Kelam içerisinde itiraz edilmiştir. Bu madumun mahiyetine ilişkin tartışmadan dolayıdır.[168] Mu'tezile, şey kavramını, varlığa (mevcud) karşılık ve eşanlamlısı olarak kullanmamış, madum (yok) ve varlık sahasında bir mevcudiyeti olmadığı halde, var olması mümkün ve muhtemel olan için de *şey* demiştir.[169] Öte yandan Mu'tezile'den Hişam b. Amr el-Fuvatî'nin (ö. 218/813), madumun bilinebilir olmadığı görüşüyle, ekolün geri kalanından farklılaştığını Nesefî aktarır. [170] Mâturîdî de mevcut olmayanın(madum) şey olduğu görüşünü paylaşmayan kelamcılardan olup, mevcut olmayanı şey olarak gören Mu'tezile'yi eleştirir.[171] Mâturîdî ekolün daha geç bir temsilcisi olarak Nesefî de madumun şey olmadığı gerekçesi ile Mu'tezile'nin bilgi tanımlarından biri için

FOR AUTHOR USE ONLY

[167] Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, 525.
[168] Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fî Usuli'd-Din,* 1/11.
[169] Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, 526.
[170] Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fî Usuli'd-Din,* 1/10.
[171] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 151-159.

batıldır der.[172] Gazzalî ve Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) ise Eş'arî ekolü temsilen madumun şey olarak görülmediğini aktarır.[173] Dolayısıyla madumun şeyliğini kabul eden yegâne ekol Mu'tezile görünüyor.

Allah için *şey* kavramının kullanıp kullanılmayacağı da kelamcılar arasında tartışmaya konu olmuş, Mâturîdî, *şey*in, bir isim - ki sıfat da bir isimdir- olarak kullanıldığını, dolayısıyla bir benzetmeyi gerektirmediğini ifade ederek; Allah için şey denilebileceğine kanidir.[174] Onun bu kanaantine *hiçbir şey O'nun benzeri değildir* Şûrâ, 11. ayetini delil olarak kullanarak, Allah'ın kendisi için 'şey' ifadesini kullandığı ile iddiasına şahit getirir. Bununla bağlantılı olarak Mâturîdî, *şeyiyet* kavramını da mevcudiyete karşılık kullanır. Buradan *la şey* kavramının ise örfte *nefiy* ve *yokluğu* ifade ettiği anlayışına ulaşır.[175] Öte yandan *la şey* kavramına zorlama ile olsa bile şey anlamı verildiği de nadir olsa bile tespit edilmiştir. Mesela Allah'ın her yönden varlıktan farklı olması gerektiği, hiçbir yönden varlığa benzememesinin lüzumunu savunan Cehmî'ler, Allah'ın varlıktan bütün yönleri ile farklı olduğunu; dolayısıyla onun *la şey* olduğu ile ifade etme yoluna gitmişlerdir. Bu anlaşılabilir bir durumdur. Zira muhdes varlığa *şey* denilince, Allah'ı muhdes varlıktan ayırmak için kategori olarak ona, *la şey* denilmesi mazur görülebilir. Fakat onların bu söylem zorluğu sebebiyle sığındıkları *la şey* kavramından dolayı

FOR AUTHOR USE ONLY

[172] Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, 63.
[173] Fahreddin, er-Râzî, *el-Erbain fi Usuli'd-Din,* (thk. Ahmed Hicazî es-Sakâ) Kahire: Mektebetu Kulliyeti'l-Ezheriye, 1986, 1/89; Gazzalî, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul*, 38.
[174] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 104,105.
[175] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 105,106.

Allah'ı *la şey*e benzettikleri söylenmiştir. Bu yüzden de onları *teşbihçi* olarak etiketleyen kelamcılara bile rastlanmıştır.[176]

Mu'tezile'de, Allah için varlık mahiyet ayrımı mümkün değildir.[177] Diğer varlıklar için ise, Mu'tezile'nin varlık mahiyet ayrımı yaptığı varsayılabilir. Mâturîdî de Allah için mahiyet ve varlık ayrımı yapılamayacağına kanidir. Onun yaklaşımına göre; mahiyet varlığın kökenine ilişkin bir sorgulamadır. Allah için böyle bir sorgulamanın imkânı olmadığından, Allah'ın mahiyetinden bahis açılamaz.[178]

Bilgi teorisinde bilginin konusu yalnızca *şey* ile ifade edilmemiş farklı kullanımlar gelenekte ortaya çıkmış ve kullanılmıştır. Bunlar *mevcut, mümkün* ya da *muhtemel* kavramlarıdır. Şey kavramını ifade ve kavramdaki kapalılığı gidermek amacıyla; Mu'tezile kelamcıları arasında, *mevcut* ve onun zıddı olan *mâdum* kavramı ile ifade edilmiştir. Onların bu algısı *şey* kavramının alanını genişleten bir algıdır.

FOR AUTHOR USE ONLY

Mu'tezile, bilginin öznesinin ve nesnesinin aynı olabileceğini, yani öznenin kendi hakkında bilgi sahibi olabileceği, tezini kabul eder.[179] Dolayısıyla *öz bilincin* imkânı da Mu'tezile özelinde kelamcılar arasında kabul edildiğini ifade etmekte bir mahzur da olmamalıdır. Kaldı ki *men arefe nefsehu fekad arefe rebbehu* yaygın bir öğreti olarak, kişinin öz bilgisinin, onun Allah'a ilişkin bilgisine de

[176] Ebû Mutî' Mekhûl, en-Nesefî, "er-Redd ala Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâ" (nşr.Marie Bernard). *Annales Islamologiques*, 1980, 66,67.
[177] Ebu'l-Hüseyn, Hayyat, *el-İntisar,* (thk. Nyberg H.S) Beyrut: Evraku Şarkiya, 1993, 53.
[178] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,*173.
[179] Hayyat, *el-İntisar,* 53.

bir basamak ve bir referansı olduğu da Kelam geleneğinde vurgulanmıştır. Tefsir ve hadis edebiyatında oldukça yaygın olan ve kullanılan bu metni Gazzalî, *kişi kendini bilmedikçe rabbini bilemez* bağlamında kullanılmıştır.[180] Böylece öz bilinç ile marifetullah arasında bir ilişki ortaya konulmuştur. Bu ilişkiyi; *kişinin nefsinin eksiklerini farkına vardıkça, bu eksiklerden münezzeh olan rabbi, mükemmel olarak daha iyi bilineceği* şeklindeki bir tezatlık ilişkisinde, algılayanların olduğu da ifade edilebilir.[181] Bu dolaylı ilişki, bireyin kendine ilişkin bilgisinin, Allah'a ilişkin bilgisine kaynaklık edeceği varsayılır.

Mu'tezile, iman tanımında, *marifet*i imanın unsurları arasında saymıştır.[182] Onların Allah'ı bilmeye karşılık gelen, marifetullah'a ilişkin tartışmalarının, Kelam'da bilgi konusundaki tartışmaları hızlandırdığını varsaymak bu yönüyle reddedilmesi zor bir varsayımdır. Aslında bir iman sorunu olan marifetullah, imanın *bilmek* kavramıyla da bağını kuran bir görev üslenmiştir. Her ne kadar, marifet-irfan-ârif kavramlarının bilginin Kelam'da tartışılmasında direkt bir etkisi olduğuna ilişkin tespitlerimiz sınırlı olsa da[183] kavramın zıddı olan inkâr / cehl, ile marifet arasındaki ilişki, konuya temas etmeyi gerektirmiştir.[184] Marifet genel itibariyle delile dayalı

FOR AUTHOR USE ONLY

[180] Ebu Hamid, Gazzalî, *Mişkatu'l-Envar,* (thk. Abdulaziz İzzuddin Seyrevanî) Beyrut: Alemu'l Kutub, 1986, 159.
[181] Fahreddin, er-Râzî, *Mefatihu'l-Gayb,* Beyrut: Dar ihyai't turasi'l Arabî, 1420, 1/91.
[182] Ahmed b. Yahya, İbn Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile* (thk. Susanna Diwald-Wilzer). Beyrut, 1961, 8.
[183] Bakılânî'nin bilgi tanımında marifet kavramını kullanmasıdır. Bkz. Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din,* 1/14.
[184] Kadı Abdulcabbar, *el-Muğnî,* 12/25-29.

kesin bilgi olarak tanımlanmıştır.[185] Bilgi teorisi ise *kadıyatu'l-marife* olarak; literatüre yansımıştır.

Öte yandan Mu'tezile, imanın unsurlarını *söz, marifet* ve *amel* olarak tanımlar.[186] Onlar marifeti, Allah'a ilişkin farkındalık olarak ele alınca; iman-bilgi arasında bir ilişki kurulmuş olur. Bilgi en temelde *yaratana ilişkin bilgi* ve *yaratılana ilişkin bilgi* olarak da ikiye ayrılabilir. Allah'a ilişkin bilgiyi direkt ondan edinme, imkânı olmadığı için eserden hareketle yaratıcı hakkında bilgi sahibi olmak, bir olasılık olarak öne çıkar. Kelam literatüründe *burhân-ı innî* Allah'ın varlığının ispatında esere başvurmayı öneren bir yaklaşımdır. Bu yöntemde Allah'a ilişkin bilgiye onun yarattığı evren kaynaklık etmektedir. Öte yandan *Allah'ın yaratıkları üzerinde düşünün, fakat Allah'ın kendisi/özü üzerinde düşünmeyin* aktarımı da bu konuda şekillendirici olmuştur.[187] Mâturîdî açısından evrenin Allah delaleti de budur. Eser olarak evren, yaratıcısına delildir.[188]

FOR AUTHOR USE ONLY

### 6. Bilginin Doğruluk Kıstası Olarak Mantık

Kelam'da bilgi konusunun ilahiyata öncelenmesi, önemli oranda sübjektif değerlendirmelerin çerçevelediği bir sarmaldan kurtulmak çabasıdır. Mâturîdî'nin çabası *mutlak doğru* basamağına yaklaşmayı temsil eden *objektif bilgi*ye ilişkin kavramları tespit ederek, hiç değilse *kavramsal doğruluk düzeyi*ne ulaştıracak bir adımdır. Üzerinde uzlaşılmış kavramların, aynı şeyin anlaşılmasına imkân veren bir

[185] Tehânevî, *Mevsû'atu Keşşâfi Istılahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 1583-1591.
[186] İbn Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile,* 8.
[187] Ebu'l-Velid, İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı,* trc. Mehmet Dağ, Kemal Işık. Samsun, 1986, 135.
[188] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 65-74.

hamle olması umulmuş, böylece teolojik alanın, daha anlaşılır olması beklenmişti. Üzerinde uzlaşılanları ortaya koyarak, uzlaşılmak isteneneler konusunda bir ortak payda aramak yerine, tarafların başkalarının tezlerine saldırırken, kendi dogmalarını savunmaları sorun oluşturmuştur. Bu, kelamcıların onaylanmış tartışma yöntemleri olan *cedel* sebebiyledir. Bu bağlamda *ilim maluma tabidir ifadesi* ile söylenmek istenen ise; her bilginin, ancak kendisini önceleyen bir bilgi ile elde edilebildiğidir.[189] Buna göre önceleyen bilgi *malum*, edinilen bilgi ise *ilim* anlamında kullanılır.

Gazzalî, daha önce Fârâbî tarafından farkına varılarak[190] İbn Sina tarafından ele alınan; bilginin *tasavvurat* ve *tastikat*'tan oluştuğu tezini Kelam'a entegre eder. Bu klasik ayrım İslam geleneğinin Mantık'a ilişkin kavramsal ve formel ayrımını işaret eder.[191] Bu ayrım; terimler*(tasavvurât)* ve yargılar*(tastikât)* olarak algılanabilir.[192] Buna göre terimler; *tanımlar* ile yargılar ise *deliller*(hüccet) ile bilinebilir. Öte yandan yargılar; en az iki terim arasında ilişki kurulmak sureti ile elde edilir. [193]

FOR AUTHOR USE ONLY

Gazzalî, Mantığı; *doğru tanım* ve *kıyası, yanlış tanım ve kıyastan ayıran kanun olup, kesinlik ifade eden bilgileri, kesinlik ifade etmeyen bilgilerden ayıran ilim,* şeklinde tanımlar.[194] Bu tanımdan hareketle Mantık ilmini, *bütün ilimlerin ölçüsü ve terazisi* olarak sunar ve bütün

[189] Gazzalî, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul*, 38.
[190] Fârâbî, *Kitabu'l-Burhan,* 1-4.
[191]Gazzalî, Ebu Hamid, *Makâsidu'l-Felâsife,* (thk. Mahmud Bîcû) Dimeşk: Matbaatu'd- Dibac, 2000, 12.
[192] Fârâbî, *Kitabu'l-Burhan,* 1-4.
[193] Gazzalî, *Makâsidu'l-Felâsife,* 12, 13.
[194] Gazzalî, *Makâsidu'l-Felâsife,* 12, 13.

ilimler için şart koşar.[195] Fârâbî, ise ondan daha önce, tabiat ve uygulamalı bilimlerinden önce Mantık ilminin öğrenilmesi gerektiğini dile getirmiştir.[196] Gazzalî'ye göre *bu terazide tartılmayan şeyin, diğerinden farkı ortaya çıkmaz, ağır olan, hafif olanından ayırt edilemez*.[197] Ona göre sağlıklı kıyasta bulunmak ve kesin bilgiye ulaşmak ancak Mantık yoluyla olur.[198] O, ancak bunun sonucunda elde edilen bilginin doğruluk değerinin garanti edildiğini ifade eder.

Bilginin otoritesine karşı dogmayı temsil eden taklit; Gazzalî'nin de gündemini işgal etmiştir. O, taklidin mezhep içindeki ihtilaflar sebebiyle sürdürülebilir olmadığını, çünkü mezhep içi ihtilaflarda, karşıt görüşlerin birinden yana tavır almak gereği, kaçınılmazdır. Onun kurgusunda; Eş'arî mezhebi mensubu bir mukallidin, Eş'arî ile Bakıllanî'nin, sıfatlar konusundaki ihtilafı ile yüzleşmek zorunda kalacağını dile getirilir.[199] Birini ötekine tercih etmek için bir dayanağı da olmayan mukallid, Mâturîdî'nin meseleyi taşıdığı noktadır.[200] Zira ne daha eskiye dayananın daha doğru olduğunu söylemeye imkân vardır; ne de birinin ötekine oranla daha faziletli olduğunu iddia etmenin bir çözüm önerdiği söylenebilir.[201] Buradan, farklı mezhepler arasındaki ihtilafların tekfiri gerektirmediğine de bir yol bulan Gazzalî, bu konuda da kıstaslar önerir. Mezhep içindeki ihtilafta gösterilen toleransın mezhepler arası ihtilaflar konusunda da devrede

PORTAL TARİH BÜYÜK ÜNİVERSİTESİ

[195] Gazzalî, *Makâsidu'l-Felâsife,* 12, 13.
[196] Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm,*121.
[197] Gazzalî, *Makâsidu'l-Felâsife,* 13.
[198] Gazzalî, *Makâsidu'l-Felâsife,* 14, 15.
[199] Ebu Hamid, Gazzalî, *Faysalu't-Tefrikâ,* (nşr. Mahmud Bîcû) Dimeşk, 1993, 19-23.
[200] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 65,66.
[201] Gazzalî, *Faysalu't Tefrikâ*, 22.

olması gerektiğini bir ara çözüm olarak önerir.[202] Gazzalî'ye göre inkâr: *peygamberi Allah'tan getirdiği şeylerde yalanlamak*tır. İman ise; *onun Allah'tan getirdiği şeyleri tasdik etmek*tir. O, inkâr edildiği söylenen şeylerden; tevil edilebilir olanlarının, gerçekte küfür olmadığını ifade eder. Zira o, tevhidi onaylayanın, küfürle itham edilmesinin doğru bir tutum olmadığına kanidir.[203] Varlığın beş basamağının olduğu, bu basamaklardan herhangi birini içeren tek tevil yönü olsa bile, kişinin tekfir edilemeyeceğini söyler. Tekzip ise bu manaların tümünü dışlayan ve anlamsız bulup inkâr eden bir anlayıştır. Tevil kurallarına uyularak yapılmış bir yorumun sahibinin tekfir edilemeyeceğini söyler. [204] Yoruma olanak veren en açık delil, hiçbir biçimde zahir anlama gitme imkânının olmadığı durumlardadır.[205] Buna göre; gerçeğe en yakın olandan daha uzağa doğru bir yol takip edilerek yorum yapılmalıdır. Sıralamaya riayet etmeyen ise tekfir edilemez, fakat ona ilişkin olarak *bidatçi* ya da *dalalet* içinde olduğu söylenebilir.[206] Dini metinlerin doğasından kaynaklanan sebeplerle yorumun kaçınılmaz olduğunu ifade eden Gazzalî, yorumdan kaçınan İmam Ahmed (ö. 241/855)'in bile yoruma gitmek zorunda kaldığı bazı örnekler not eder.[207]

FOR AUTHOR USE ONLY

Gazzalî, Mâturîdî'nin bilgiyi akaidin zemini haline getirme projesini tamamlayan *terazide uzlaşı yoksa ölçü ve tartının ihtilafı çözemeyeceği* yönündeki farkındalığı ile *Kıstasu'l-Mustakim*

[202] Gazzalî, *Makâsidu'l-Felâsife,* 13;Gazzalî, *Faysalu't-Tefrikâ*, 19-23.
[203] Gazzalî, *Faysalu't Tefrikâ*, 25,26.
[204] Gazzalî, *Faysalu't Tefrikâ*, 41.
[205] Akkuş ve Erdinç, "Sa'düddîn Teftâzânî'de Bilgi Teorisi": 7-38; Gazzalî, *Faysalu't-Tefrikâ*, 47.
[206] Gazzalî, *Faysalu't Tefrikâ*, 47,48.
[207] Gazzalî, *Faysalu't Tefrikâ*, 41-46.

arayışına yönelmiştir.[208] Mâturîdî'nin çabası, *bilgiyi kendisi ile ölçü ve tartının yapılacağı terazi olarak tasarlamasıdır.* Gazzalî ise edindiği tecrübe ile kesin bilginin araçlarından olan, *tecrübe ve tevatürün, tanımları üzerinde uzlaşı olmadığı için taraflar arasında ortak tavrı sonuç vermediğini ve tartışmaları bitirmediğini* görmüştür. Konsensüs olmayan bu zeminde tarafların birbirini itham etmeleri ise kaçınılmazdır. Gazzalî'nin bu değerler kaosunda, tekfir alanını daraltarak, kontrol edilebilir bir hale getirmek yönündeki öncü adımları, bu yüzdendir. Bu bağlamda dinin asıllarının *tevhid, nübüvvet* ve *ahiret* olduğunu ifade eden Gazzalî, bu üçü dışında kalan, *furû'u'd-din* konusunda tekfire yönelmenin doğru olmadığını ifade eder.[209] Ortak paydaları olmayanların birleşme imkânlarının da olamayacağını farkında olan Gazzalî, konuya ilişkin attığı bir diğer kritik adım ise; Yetmiş üç fırka hadisine göndermede bulunarak*; yetmiş ikisinin cennette olduğu yönündeki rivayeti esas alan* bir yoruma gitmesidir.[210]

FOR AUTHOR USE ONLY

Tekfir zemini azaltan Gazzalî'nin, senkronize bir diğer adımı ise haber-i vahid ile sabit olan bir şeyi inkâr edenin küfrünün gerekmediğidir.[211] Gazzalî, öte yandan şifahi kültürün sağladığı olanaklarla zenginleşen rivayet zeminin, toplumsal barışı tehdit ettiğini farkındadır. Bir otorite olarak Gazzalî; sürecin tümünde toplumsal barıştan yana tavır geliştirmiş görünüyor. Onun bu toplumsal sorumluluğu politik bir görev olarak aldığı da ifade edilmiştir. [212]

---

[208] Gazzalî, *Faysalu't Tefrikâ*, 49.
[209] Gazzalî, *Faysalu't Tefrikâ*, 61,62.
[210] Gazzalî, *el-Munkiz mine'd-Dalal,* 17, 18;Gazzalî, *Faysalu't-Tefrikâ*, 58,59.
[211] Gazzalî, *Faysalu't Tefrikâ*, 63.
[212] Van Ess, "Kleine Schriften by Josef van Ess",267,268.

Mâturîdî'nin *her ekol mensubunun kendisini hak üzere gördüğü buna karşın muhatabını ise batıl görür;* anlayışının, Gazzalî'nin tecrübesi ile mutabakat gösterdiği söylenebilir.[213] Mezhepleşme ve taklit olgusuna karşı mücadele ettiğini ifade eden Gazzalî, taklitten de bu sayede kurtulduğunu ifade eder.[214] Yakîn hasıl etmeyen bilginin *zanni* olduğunu, kesinlik ifade eden bilginin ancak yakîn ifade edebileceğini dile getirir.[215] Özellikle felsefî bir anlam arayışı sürecinden sonra oluşturduğu *el-Munkiz mine'd-Dalal* adlı eserinde bir kanaat olarak hissi bilgiler (duyu verileri) konusunda güven bunalımı yaşadığını da bireysel bir tecrübe olarak ifade eder.[216] Bu dönemde *zaruriyât* dediği *bedihi bilgiler* dışında kalan bilgiler, Gazzalî açısından güvenilirliklerini yitirmiş görünüyor.[217] Buna göre; Mâturîdî'nin varsayımsal olarak bilgi vasıtaları konusunda tereddüt yaşayanlar; Gazzalî örneğinde bir tecrübe olarak yaşanmıştır. Bu yönüyle; akli verilerin sağladığı olanaklarla duyu verilerinin oluşturduğu kaotik duruma çözüm arandığı, Gazzalî örneğinde görülür.[218] Bu bireysel tecrübenin doğurduğu öznel bir ihtiyaç alanında kıstas koymak artık, Gazzalî örneğinde özsel bir zaruret haline gelmiş görünüyor. Tüm bunlardan sonra *Mihakku'n-Nazar* olarak Mantık, doğru düşünmenin yöntemi ve kuralları olarak Gazzalî tarafından önerilmiştir.[219] Gazzalî *Kıstasu'l-Mustakim*'inde doğruluk ölçeği olarak kıyas ve akıl yürütmeyi kullandığını ifade ederek,

FOR AUTHOR USE ONLY

[213] Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd,* 65; Gazzalî, *el-Munkiz mine'd-Dalal,* 14,15.
[214] Gazzalî, *el-Munkiz mine'd-Dalal,* 15,16.
[215] Gazzalî, *el-Munkiz mine'd-Dalal,* 17,18.
[216] Gazzalî, *Makâsidu'l-Felâsife,* 13; Gazzalî, *el-Munkiz mine'd-Dalal,* 17,18.
[217] Gazzalî, *el-Munkiz mine'd-Dalal,* 18.
[218] Gazzalî, *el-Munkiz mine'd-Dalal,* 17, 18.
[219] Gazzalî, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul*, 36-40; Gazzalî, *Makâsidu'l- Felâsife,* 12, 13.

mantığı doğru ve yanlışın belirlenmesinde bir terazi olarak kullandığını söyler.[220] Dini bilginin *akıl-nakil* olmak üzere iki kaynağı olduğu gelenekte onaylanmış, Gazzalî'de bu genel kabulü paylaşmıştır. Akıl ile nakil arasındaki ilişkiye vurgu yapan Gazzalî de Mâturîdî ile aynı sonuçlara ulaşmış görünür. Onların bu konuda üzerinde uzlaştıkları konulardan biri, *nakli delil*in kesinlik ifade edip etmediğinin ancak akıl yoluyla kesinlik kazanabileceğidir.[221] Diğeri ise *hüküm koymak ancak nakli delil ile mümkün olduğundan, dinin nakli delil ile bilinebileceğidir.*[222] İlmi, dini ve dünyevi ayrımına tabi tutan Gazzalî, bilgiye ilişkin mantık zeminini belirlemek konusunda önemli bir katkı sağlamış olmasına karşın, dini ve dünyevi ayrımı yaparak Mâturîdî'den farklılaşır.[223] Böylece *ilim, öğrenmek kadın erkek her mümine farzdır* öğretisini, Gazzalî, öğrenilmesi lüzumlu olan bilginin, dini ilimler olduğu yorumu yapar. Konusuna göre bilgiyi ulvi ve süfli ayrımına giden Gazzalî, bu ayrımda da dini ve dini olmayan ilim kategorisini anahtar kavram olarak kullanır. [224]

FOR AUTHOR USE ONLY

Van Ess, Gazzalî'nin Mantığın düşünce açısından üstlendiği görevi; *hac yolunda güvenliği sağlayan asker* ile eş gördüğü, yönündeki tespiti, onun, Mantık ilmine yüklediği anlamı ifade etmek için ilginç bir benzetmedir.[225] Dil açısından gramer ne ise düşünce

[220] Gazzalî, Ebu Hamid, *Kıstasu'l-Mustakim,* (thk. Mahmud Bîcû) Dimeşk: Matbaatu'l-İlmiye, 1993, 17,18.
[221] Gazzalî, *Faysalu't Tefrikâ*, 91,92.
[222] Gazzalî, *Faysalu't Tefrikâ*, 91,92.
[223] Gazzalî, Ebu Hamid, *Mecmuatu Resail, (Er- risaletu'l- Leduniyye)* (thk. İbrahim Emin Muhammed) Kahire: Mektebetu't-Tevfikiyye, tarih yok, 244.
[224] Gazzalî, *Mecmuatu Resail, (Er- risaletu'l- Leduniyye)*, 240.
[225] Van Ess, "Kleine Schriften by Josef van Ess", 242.

açısından da Mantık o dur, algısı ise ondan daha önce Fârâbî ve İbn Hazm[226] tarafından dile getirilmiştir. [227]

Mantık ilminin genelde İslam ilimlerine, özelde ise Kelam'a bir doğruluk ölçütü olarak girmesinde; değinilmesi gereken bir diğer figür İbn Hazm'dır. Kronolojik olarak Mâturîdî ve Gazzalî arasındaki bir zaman diliminin âlimi olan İbn Hazm, İslam coğrafyasının batı yakasına ait bir figürdür. Coğrafi imkânlar sebebiyle, bilginin taşınmasından kaynaklanan zorluklara ek olarak; İbn Hazm'ın, Zahiri kimliğinden kaynaklanan sebepler ile hem çağdaşları üzerinde hem de kendisinden sonraki kuşaklar üzerinde sınırlı bir etkisi olmuştur. Bu yüzden onun *bilgide doğruluk kıstası olarak Mantık* önerisinin, ulema arasında bilindiği bile kuşkuludur. Zira Gazzalî'den daha önce ve ondan daha az olmayan bir vurgu ile o, Mantık ilminin, İslam ilimlerine eklemlenmesini önerir.[228] İbn Hazm, Gazzalî'den önce, Mantık ilminin kurallarını, İslam'ın otoriter dini metinlere uygular. O önermelerini Kur'an ayetlerinden oluşturarak, dini çıkarımların araçları olarak; Mantık'ın her konusuna ayet ve hadisleri uygulama pratiği yapar.[229] İsim müsemmanın aynı mıdır değil midir(?) Kelamî tartışmasını İbn Hazm, Mantığın önermeler kitabının sağladığı imkânlarla sonuca ulaştırır.[230] Onun, kıyası bir delil olarak kullanmaksızın, Zahirî ekolden kendi anlayışını nasıl devşirebildiği ise Mantık ilmini dini ilimlere uygulama biçimi ile analiz edilecek bir

FOR AUTHOR USE ONLY

[226] İbn Hazm, *Et-Takrîb li Haddi'l-Mantık: Mantık ve dini ilimler,* 38.
[227] Ebu Nasr, el-Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm,* trc. Ahmet Ateş İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990, 68.
[228] İbn Hazm, *Et-Takrîb li Haddi'l-Mantık: Mantık ve dini ilimler,* 15-vd.
[229] İbn Hazm, *Et-Takrîb li Haddi'l-Mantık: Mantık ve dini ilimler.*
[230] İbn Hazm, *Et-Takrîb li Haddi'l-Mantık: Mantık ve dini ilimler,* 200-202.

hususdur. Zira o, illet benzerliği üzerinden dinde kıyası kabul etmez. Bu yüzden kıyasa imkân veren yorumdan kaçınır.[231] Dinin illetini belirlediği şeyler arasında ancak kıyas yapılabileceğini, dinin illet tespitinde bulunmadıklarının ise *zanni* olduğunu da Mantık ilminin sağladığı imkânlarla dile getirir.

Mantık ilmini dilin grameri çerçevesinde ele alan İbn Hazm, Selef'in, Mantık'a karşı tutumuna cevap olarak, onların gramer konusundaki tutumları üzerinden yanıt verir.[232] Mantık'ın, dini bilimlerde kullanılmasını Kur'an'ı harekeleme işlemine benzetir ve bu uygulamanın metinlerin anlaşılmasına sağladığı katkıdan bahis ile Mantık'ı savunur.[233] Buna göre; İslam düşünce tarihinde Mantık ilminin dinî meşruiyetini, temellendirerek savunan ilk isimlerden biri İbn Hazm olmuş görünüyor.

FOR AUTHOR USE ONLY

Fıkhi bir yaklaşım olarak *literalist* ve zahiri bir çizginin temsilcisi olarak İbn Hazm'ın, bu Mantık temellendirmesi önemli oranda bireysel ve doğu yakası İslam coğrafyasından bağımsız olduğu, coğrafi sebeplerden dolayı neredeyse kesindir. Öte yandan literalist dini anlayışına karşın, İbn Hazm'ın, güçlü bir metodolojiye sahip olması da onun, Mantık ilmini dini alana uygulaması ile ilişkilidir. Onun bu çıkışı, fıkıh usulü geleneğine, Zahiri tepki çerçevesinde de değerlendirilmiştir.[234] Gazzalî'den önce *Fıkıh ve Kelam gibi bütün şerî ilimlerden önce Mantık, okutulması gerekli*dir önerisinde bulunan da İbn Hazm'dır. Gazzalî'nin *Mantık bilmeyenin ilmine itibar*

[231] İbn Hazm, *Et-Takrîb li Haddi'l-Mantık: Mantık ve dini ilimler,* 403.
[232] İbn Hazm, *Et-Takrîb li Haddi'l-Mantık: Mantık ve dini ilimler,* 38.
[233] İbn Hazm, *Et-Takrîb li Haddi'l-Mantık: Mantık ve dini ilimler,* 38.
[234] Van Ess, "Kleine Schriften by Josef van Ess", 267.

*olunmaz* çıkışından hemen önceki basamaktadır. O, konuya ilişkin eserinde dini ilimlere mantığın nasıl uyarlanacağını uygulamalı olarak ortaya koymuştur.[235] İbn Hazm tamamen entelektüel gerekçelerle Mantığı İslam ilimleri için bir yöntem denemesi olarak görmüş ve uygulamıştır.

Doğu yakası İslam coğrafyasında Gazzalî'nin bilgide bir ölçü ve kıstas arayışını ise anlamlı kılan referanslar hem onun kendi yaşam pratiğinde hem de yaşadığı sosyo politik zeminde anlamlandırılabilir. Bireysel krizine ek olarak bir devlet politikası olarak Batınî, Fatımî unsurlarının dini bilgi konusunda geleneksel akışın dışında; imamın otoritesini ve ilhamı, vahiy gibi değerlendiren yeni kıstaslar ihdas etmeleri, Gazzalî'yi motive etmiş olmalıdır.[236] Bu sosyal krizde bilgiye ilişkin kesinlik kıstaslarının belirlenmesi bir proje olarak Gazzalî'ye, halife Mustazhirbillah (ö. 512/1118) tarafından ihale edildiğini ise Van Ess iddia eder.[237] Gazzalî'nin *Fadaihu'l-Bâtıniye* adlı eseri ile başlayan birçok eserini, bu projenin bir gereği olarak kaleme aldığı da ifade edilir.[238] Bu iddiayı doğrular şekilde Gazzalî, halifenin kendisinden böyle bir eser yazmasını istediğini söz konusu eserin başında kendisi de ifade eder.[239]

FOR AUTHOR USE ONLY

**B. Sonuç:**

Felsefe'nin konularından olan bilginin ne olduğu, doğruluk ölçünün nasıl belirleneceği; Antik Yunan felsefesinde yoğun biçimde

[235] İbn Hazm, *Et-Takrîb li Haddi'l-Mantık: Mantık ve dini ilimler,* 295-301.
[236] Van Ess, "Kleine Schriften by Josef van Ess", 264.
[237] Van Ess, "Kleine Schriften by Josef van Ess", 267.
[238] Van Ess, "Kleine Schriften by Josef van Ess", 267,268.
[239] Ebu Hamid, Gazzalî, *Fadaihu'l-Batiniye,* (thk. Abdurrahman Bedevi*)* Kahire: Daru'l Kavmiye li -Taba'ati ve'n- Neşr, 1964, 1-6.

tartışılmıştır. Yunan septisizminin bilgi konulu eleştirileri de önemli oranda bilginin kaynaklarının güvenilirliğine ilişkindir. Kelam'da da *bilgi* konusu ve araçları itibarıyla tartışılmıştır. Zira Kelam'da bilgi, teolojik delillendirmenin aracıdır. Bu yüzden inancın sağlam temeller üzerine olması gereği, Kelamcıları bilginin doğruluk değerini tesbit etmeye yöneltmiştir. Fakat bir bütün olarak bilgi tartışmalarının kelamî konulara öncelenerek tartışılması, Mâturîdî ile başlar. Öte yandan bilgi teorisinin bazı unsurları Mâturîdî öncesinde tartışmalara konu olduğu ise varsayılabilir. Bunun önemli göstergelerinden biri; erken dönem Mu'tezilî bilginlerinin bilgiyi tanımlama teşebbüsleridir. Dolayısıyla bilgiye ilişkin tartışmaların Kelamdaki kökleri Mâturîdî'den önceye dayanır denilebilir.

FOR AUTHOR USE ONLY

Mâturîdî, bilgi konusunu Kelam'a önceleyerek bir mukaddime sadedinde tartışmış ve onu sağlam inanç için bir doğruluk ölçütü olarak önermiştir. Onun bu konudaki hareket noktası; evrende bir düzen olduğu ve bu düzenin bir düzenleyiciyi gerektirdiğidir. Evrende var olan düzenin bir amaca dayandığını varsayan Mâturîdî, buradan bir evren tasavvuruna kavuşur. Onun tasavvur ettiği evren; bir varlıklar yığını değil, bir olgular armonisidir. Evrenin *hikmet* ilkesi çerçevesinde yapılandığını ifade eden Mâturîdî, insanın da *âlem-i sağir* olarak bu evrenin bir parçası olduğunu tespit eder. İnsanın aklı ile evrenin başıboş olmadığını kavrayabileceğini ve oluşun hikmetten izler taşıdığını fark edebileceğini söyler. Onun hikmet ilkesi çerçevesinde inşa edilmiş bu âleme ilişkin farkında olduğu başka bir şey de âlemin, içindekilerin ihtiyaçlarını da bu hikmet gereği içinde taşıdığıdır. İnsanın fiziksel ihtiyaçlarının ihmal edilmediğini tespit ettikten sonra onun bir diğer ihtiyacının da rehberlik olduğunu,

dolayısıyla kılavuza muhtaç olduğunu tesbit eder. Kılavuz olarak peygamberlerin, sahtelerinden ayrılmak için ayıraçların gerekli olduğunu; bunun için de vahiy ve mucizeler ile desteklendiklerini ifade eder… O, tüm bu kurgusunu düzenli bir evrenden hareketle çıkarımlar yoluyla yapar. Bu kurgusunda doğal teolojiyi kullanır, zira nakli veri kullanmaz. Yalnızca insanın sınırlı bilgi edinme araçlarını kullanarak yaptığı bu çıkarımlar onun akâid sisteminde akla verilen yerin ne olduğuna ilişkin de bir kanaat verir.

Onun anlayışında evren; yaratıcısını kanıtlayan bir araçtır. Buna göre âlem veri sağlar, insan çıkarım yaparak onu delil haline dönüştürür. İnsanın bilgi kaynaklarının *'iyan*, *haber* ve *nazar* olduğu tespitinde bulunan Mâturîdî, bu araçlardan elde edilecek bilgilerin sıhhatlerinin sorunlu olabileceğini de farkındadır.

Mâturîdî'nin önerisi; inancı bilgi temelli inşa etmeyi hedefler. Bilgi temelli bu kelamda varsayım ve sanıları inanç alanı dışında bırakmayı amaçlamış; fakat çabasında yalnız kalmıştır. Zira sonraki kelamcıların onun bu perspektifini algılayıp ileri taşıyabildikleri kuşkuludur.

O, bilgiyi delil olmak yönüyle ele almış, evrenin Allah'a delil olduğunu varsaymıştır. Bu yüzden onun bilgi konusundaki yöntemi *burhan-ı inni* olarak değerlendirilebilir. Öte yandan bilgiyi kelamî bir konu haline getiren Mâturidî olmasına rağmen, çalışmalarında bir bilgi tanımına yer vermez. Bilgiyi kelâmî iddiaların ispatında bir araç haline getirmiş olmasına karşın, bilgide kesinliği sağlamak konusunda belirli bir yöntem ise önermemiştir. Dolayısıyla onun bilginin doğruluk kriterlerine ilişkin tespit edilebilmiş kesin bir önerisi yoktur.

FOR AUTHOR USE ONLY

Bilginin doğruluk değeri İslam felsefesinde; Mâturîdî'nin çağdaşı olan Fârabî tarafından ele alınmıştır. Fakat onun bu farkındalığının Kelam'a yansıdığı şüphelidir. Öte yandan ondan yaklaşık bir asır sonra İbn Hazm bu kez İslam geleneğinde Mantığı bir doğruluk ölçütü olarak önermiş, fakat muhtemelen sahip olduğu dezavantajlar sebebiyle onun bu çağrısı farkına varılmamış ya a dikkate alınmamıştır.

Kelam'da bilginin doğruluk değerinin *miyâru'l-ulûm* şekliyle; Mantık olarak tespiti Gazzalî ile yaygınlık kazanır. Gazzalî, güçlü bir siyasal otoritenin en merkezi ögelerinden biri olarak İbn Hazm'dan bir asır sonra siyasal ve kültürel konjonktürün bu tartışmaya daha uygun olduğu bir dönemde; Mantık'ı bilginin *doğruluk* ve *geçerlilik* aracı olarak öne çıkarmış ve yaygınlaştırmıştır. Onun bireysel karizmasına ek olarak sosyal-kültürel şartların da bu tartışmayı kaldırabilecek olgunluğa ulaşması sonucu alanda onun önerisi karşılık bulmuş ve tartışılmıştır. Böylece Mantık, bilgide bir ölçek ve terazi olarak, İslamî ilimlere entegre bir değerlendirme kıstası halini almıştır.

FOR AUTHOR USE ONLY

**KAYNAKÇA**

Akkuş, Süleyman, ve Ziya Erdinç. "Sa'düddîn Teftâzânî'de Bilgi Teorisi." *Usul İslam Araştırmaları* 21/21 (2014): 7-38.

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi : Sofistlerden Platon'a.* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

—. *İlkçağ felsefe tarihi: Aristoteles* . İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

—. *İlkçağ Felsefe tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi* . İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

Baloğlu, Adnan Bülent. " Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Mu'în en-Nesefi Örneği." *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergis*, no. 18 (2003): 3-20.

Bozkurt, Mustafa. "Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/2 (2007): 83-100.

Craig, William Lane. *The Kalâm cosmological argument.* London - Basingstoke: The Macmillan Press Ltd , 1979.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf.* Çeviren Ömer Türker. 3 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığ, 2015.

—. *Tarifât* (edt: Gustavus Flugel). Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985.

Dhanani, Alnoor. «Atomism in Islamic Thougt.» *Encyclopaedia of The History of Science Technology and Medicine in Non-western Cultures (ed. Helaine Selin)* içinde. The Netharlands : Springer, 1997.

Ebu'l-Bekâ, Kefevî. *el-Külliyyât,* (thk. Adnan Derviş-Muhammed Mısrî). Beyrut: Muessesetu'r Risale, 1998.

el-Fârâbî, Ebu Nasr. *İhsâu'l-ulûm.* Çeviren Ahmet Ateş. İstanbul: Milli eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.

—. *Kitabu'l-Burhan.* Çeviren Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik yayınları, 2012.

—. *Kitabu'l-Huruf* (thk. Muhsin Mehdî). Beyrut: Daru'l-Meşrık, 1986.

FOR AUTHOR USE ONLY

el-Mâturîdî, Ebu Mansur. *Kitâbu't-Tevhîd* ( thk: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi). Beyrut, İstanbul: Daru Sadr,Mektebetu'l İrşad, 2001.

en-Nesefî, Ebû Mutî' Mekhûl. "er-Redd ala Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâ" (nşr.Marie Bernard). *Annales Islamologiques*, 1980.

en-Nesefî, Ebu'l-Mûin. *Bahru'l- Kelam* (nşr. Muhammed Salih el-Furfur). Dimeşk: Daru'l Furfur, 2000.

—. *Tabsiratu'l Edille fi Usuli'd Din* (thk.Hüseyin Atay,Şaban Ali Düzgün). 2 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

er-Râzî, Fahreddin. *el-Erbain fi Usuli'd-Din* (thk. Ahmed Hicazî es - Sakâ). 2 cilt. Kahire: Mektebetu Kulliyeti'l-Ezheriye, 1986.

—. *Mefatihu'l-Gayb.* 32 cilt. Beyrut: Dar ihyai't turasi'l Arabî, 1420.

Gazzalî, Ebu Hamid. *el-Munkiz mine'd-Dalal.* Çeviren Hilmi Güngör. Ankara: Mearif Basınevi, 1960.

—. *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul* (thk. Ahmed Zeki Hamnmad). Riyad: Daru' Miman-Sidretu'l Munteha, tarih yok.

—. *Fadaihu'l-Batiniye* (thk. Abdurrahman Bedevi). Kahire: Daru'l Kavmiye li -Taba'ati ve'n- Neşr, 1964.

—. *Faysalu't-Tefrikâ* (nşr. Mahmud Bîcû). Dimeşk, 1993.

—. *Kıstasu'l-Mustakim* (thk. Mahmud Bîcû). Dimeşk: Matbaatu'l-İlmiye, 1993.

—. *Makâsidu'l-Felâsife* (thk. Mahmud Bîcû). Dimeşk: Matbaatu'd-Dibac, 2000.

FOR AUTHOR USE ONLY

—. *Mecmuatu Resail (Er- risaletu'l- Leduniyye) (*thk. İbrahim Emin Muhammed). Kahire: Mektebetu't -Tevfikiyye, tarih yok.

—. *Mişkatu'l-Envar* (thk. Abdulaziz İzzuddin Seyrevanî). Beyrut: Alemu'l Kutub, 1986.

Harman, Vezir. "Abdulkahîr el- Bağdâdî'nin Bilgi Teorisi." *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/ 2 (2017): 195-243.

Hayyat, Ebu'l-Hüseyn. *el-İntisar* (thk. Nyberg H.S). Beyrut: Evraku Şarkiya, 1993.

İbn Hazm, Ebu Muhammed. *Et-Takrîb li Haddi'l-Mantık :Mantık ve dini ilimler.* Çeviren İbrahim Çapak ve Yusuf Arıkaner. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.

İbn Murtaza, Ahmed b. Yahya. *Tabakatu'l-Mu'tezile* (thk Susanna Diwald-Wilzer). Beyrut, 1961.

İbn Rüşd. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı,* Çeviren Mehmet Dağ, Kemal Işık. Samsun, 1986.

İbn Sina. *Min Kitabi'ş-Şifa (el-İlahiyat)* (thk. Ayetullah Hasanzâde el-Amulî). İran: el-İ'lamu'l-İslamiî, 1376.

İsfehanî, Ragıb. *Mufredâti'l elfazi'l-Kur'an* (thk.Safvan Adnan Davudî). Dimeşk: Daru'l Kalem, 2009.

Kadı Abdulcabbâr, el Hâmedânî. *el-Muğnî* (thk. Mustafa Hilmî, Ebu'l-Vefâ el-Gânimî). 20 cilt. Kahire: Mektebetü'n-Nahdâ, 1962.

Keklik, Nihat. *Felsefede Metafor* . İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1990.

FOR AUTHOR USE ONLY

Kutluer, İlhan. "Şey" *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 39/34-36. Ankara :TDV Yayınları, 2010.

O'connor, D. J. *A Critical History of Western Philosophy.* New York: The Free Press, 1985.

Öner, Necati. *Klasik Mantık.* Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1991.

Şaşa, Mehmet. "Kelam ve Tasavvuf terminolojisinda Bilgi." *ASSAM Uluslararası Hakemli Dergi* 1, no. 2 (2014): 70-92.

Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsû'atu Keşşâfî Istılahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm* (thk. Ali Dahruc). Lübnan: Mektebetü Lübnan , 1996.

Uyanık, Mevlüt. "İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi "Varlık" Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı." *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/ 1 (2002): 132-159.

Van Ess, Josef. "Kleine Schriften by Josef van Ess (ed.Hinrich Biesterfeldt)." *Series: Islamic history and civilization* içinde. Leiden-Boston: Brill, 2018.

FOR AUTHOR USE ONLY

**Summary**

The aim of this study is to examine the origins of the knowledge discussions in Islamic theology. Therefore, our study is significantly historical. According to the Islamic Kalam tradition, the discussion of knowledge discussions in all aspects started with Mâturîdî. Mâturîdî, which includes the sources of knowledge as an introduction to theology, discusses knowledge sources in this part of his study. Our study is to determine what his knowledge debates mean within the Islamic theological tradition. On the other hand, it is another point that we aim to reveal how these discussions followed. Especially standardization efforts on the accuracy of knowledge were presented to our attention throughout this study.

What is knowledge, how to determine the measure of accuracy; It has been extensively discussed in ancient Greek philosophy. Criticism of Greek skepticism on knowledge has also been found to be related to the reliability of the sources of information. It is also discussed in terms of knowledge subject and tools. Because in the Kalam, knowledge is the tool of theological proof. Therefore, the belief that faith should be based on solid foundations led the Kalamists to determine the truth value of knowledge. The discussion of knowledge discussions as a whole by prioritizing the theoretical issues begins with Mâturîdî. On the other hand, it can be assumed that some elements of the knowledge theory were the subject of controversy before Mâturîdî. One of the important indicators of this; are the attempts of early Mu'tezilî scholars to define

FOR AUTHOR USE ONLY

knowledge. Therefore, it can be said that the roots of the discussions about knowledge are based on the roots before Mâturîdî.

The critical role of Mâturîdî in the discussions of knowledge; is transforming the knowledge into a theological argument. Mâturîdî discussed the knowledge as an introduction before the topics of Kalam and proposed it as a measure of truth for sound faith. This perspective that he brought to the discussion is very important in terms of Islamic Kalam.

Its starting point on this subject; is that there is an order in the universe and this order requires an organizer. Assuming that the order that exists in the universe is based on a purpose, Mâturîdî gets the idea of a universe from here. The universe he envisioned; it is a harmony of facts, not a stack of beings. Mâturîdî, who stated that the universe was constructed within the framework of "wisdom" principle, draws attention to the fact that man is also equipped with the ability to grasp it as part of this universe. It informs us that the human mind and the universe can realize that it is not purposeless and absurd. When the universe turns, he says that he can realize that this formation has traces of wisdom. Another thing that he is aware of about this realm built within the framework of the principle of wisdom is that the universe carries the needs of those in it as a requirement of this wisdom. After determining that the physical needs of Man in the Universe are not neglected; He finds that his other need is spiritual guidance, so he is in need of guidance. Because, according to him, Man was created for a purpose and he needs a guide to achieve this goal. Prophets as a guide, he states that they are supported by

FOR AUTHOR USE ONLY

revelation and miracles in order to separate the false prophets from the prophet.

He makes all this fiction by making inferences from a regular universe. He uses natural theology in his fiction, because he does not include any text from Quran in this part of his work. These conclusions he made only by using limited means of obtaining knowledge give an opinion on the importance of the place that comes to mind in his alliance system.

According to his point of view, the universe is; is a tool that proves its creator. Accordingly, the realm provides data, and by making inference, it turns it into evidence / argument. After determining the knowledge sources of man, Mâturîdî is also aware that the accuracy value of the information to be obtained from these knowledge tools may be problematic. But what he can do about this is very limited in terms of the time period.

FOR AUTHOR USE ONLY

The suggestion of Mâturîdî; his belief is directed towards the goal that knowledge should be built based. In this "knowledge" based theology, he aimed to exclude assumptions from his belief; imagined a theology based on precise knowledge. But he was left alone in this effort. Because it is doubtful that later theologians can perceive this perspective of him and take forward.

He handled the knowledge in terms of being evidence and assumed that the universe is evidence for Allah. Therefore, his method of knowledge can be evaluated as *burhan-ı inni*. On the other hand, although it is Mâturidî, which makes knowledge a theoretical subject, it does not include a definition of information in his works. Although

it made knowledge a tool for proof of theological claims, but he did not propose a specific method for ensuring certainty in knowledge. Therefore, it has no definitive suggestion regarding the accuracy criteria of the knowledge.

The truth value of knowledge in Islamic philosophy; It was first handled by al-Fârabî. However, it is doubtful that this awareness is reflected in Kalam. On the other hand, Ibn al-Hazm, about a century after that, proposed the Logic as a criterion of truth in the Islamic tradition, but this call was not recognized or taken into account due to his disadvantages. In the word *"mîru'l-ulûm",* in other words, as a measure of truth and validity, Its logic detection is published by al-Ghazâlî. Al-Ghazâlî, as one of the most central elements of a strong political authority, a century after Ibn al-Hazm, when the political and cultural conjuncture was more suitable for this discussion; He put forward Logic as a tool of truth and validity of knowledge and spread it. In addition to his individual charisma, his proposal was discussed as the social-cultural conditions reached maturity that could continue this debate. Thus, Logic, as a scale in knowledge, has become an integrated assessment criterion to Islamic sciences.

FOR AUTHOR USE ONLY

# İÇİNDEKİLER

FELSEFE-KELÂM'DA BİLGİ KURAMI VE MÂTURÎDÎ'NİN BİLGİ TARTIŞMALARI.....1

KNOWLEDGE THEORY AND THE KNOWLEDGE DISCUSSIONS OF THE MÂTURÎDÎ IN PHILOSOPHY AND KALAM.....2

1. İslam Kelam Geleneğinde Ekollerin Bilgi Tanımları.....5

2. Felsefe Tarihinde Bilginin Mahiyeti Tartışmaları.....7

3. Kelam'da Bilgi Kuramı ve Mâturîdî'nin Bilgi Tartışması.....13

4. Mâturîdî Sonrası Bilgi Tartışmalarının Seyri.....33

5. Bilginin Konusu Bağlamında 'Şey' Kavramı.....38

6. Bilginin Doğruluk Kıstası Olarak Mantık.....46

KAYNAKÇA.....58

Summary.....63

FOR AUTHOR USE ONLY

FOR AUTHOR USE ONLY




Buy your books fast and straightforward online - at one of world's fastest growing online book stores! Environmentally sound due to Print-on-Demand technologies.

Buy your books online at
**www.morebooks.shop**

Kaufen Sie Ihre Bücher schnell und unkompliziert online – auf einer der am schnellsten wachsenden Buchhandelsplattformen weltweit! Dank Print-On-Demand umwelt- und ressourcenschonend produzi ert.

Bücher schneller online kaufen
**www.morebooks.shop**

KS OmniScriptum Publishing
Brivibas gatve 197
LV-1039 Riga, Latvia
Telefax: +371 686 204 55

info@omniscriptum.com
www.omniscriptum.com

OMNIScriptum


FOR AUTHOR USE ONLY

FOR AUTHOR USE ONLY

FOR AUTHOR USE ONLY

FOR AUTHOR USE ONLY