

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

CÜRCÂNÎ'NİN ŞERHU'L-MEVÂKIF ADLI ESERİNDE
BİLGİ- İMAN İLİŞKİSİ

Ali Rıza ÖZDEM

Danışman
Doç. Dr. Murat MEMİŞ

İZMİR-2022

TEZ ONAY SAYFASI



YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Cürcânî’nin Şerhu’l-Mevâkıf Adlı Eserinde Bilgi- İman İlişkisi” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

....../....../2022

Ali Rıza ÖZDEM



ÖZET
Yüksek Lisans Tezi
Cürcânî'nin Şerhu'l-Mevâkıf Adlı Eserinde Bilgi-İman İlişkisi
Ali Rıza ÖZDEM

Dokuz Eylül Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
Temel İslâm Bilimleri Programı

Bu çalışmada h.8/m.15 yüzyılda yaşayan, Eş'arî kelim ekolünün önemli temsilcisi Seyyid Şerif Cürcânî'nin Şerhu'l-Mevâkıf adlı eserinde bilgi ile iman arasındaki ilişki ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Çalışmamız, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde tezin konusu, amacı, yöntemi, kaynakları ele alınmıştır.

Birinci bölümde çalışmamızın temel kavramları olan bilgi ve iman kavramları üzerinde durulmuştur. Öncelikli olarak Cürcânî'ye gelinceye kadar kelimciler arasında bilginin tanımı, imkânı, kaynakları ve kısımları hakkındaki görüşlere yer verilmiş, Cürcânî'nin değerlendirmeleri kaydedilmiştir. Ardından imanın tanımı ve mahiyeti konusunda Cürcânî'nin görüşleri tarihsel perspektifle karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır.

İkinci bölümde ise Cürcânî'nin bilgi-iman ilişkisini nasıl kurduğuna değinilmiştir. Onun istidlal yöntemleri hakkındaki genel değerlendirmeleri ile kelim ilminde daha çok kullandığı metodlara yer verilmiştir. Bu metodolojik yapı üzerinden Allah'a, ahirete ve peygambere iman esasları Cürcânî'nin zikrettiği örneklerle gösterilmeye çalışılmıştır. Bütün bunlara bağlı olarak onun, iman esaslarını belli bir epistemoloji ve metodoloji üzerine inşa etmeye çalıştığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, Bilgi, İnanç, İman.

ABSTRACT
Master's Thesis
The Relationship Between Knowledge And Faith In Jurjânî's Work Titled
Sharh Al-Mawaqif
Ali Rıza ÖZDEM

Dokuz Eylül University
Graduate School of Social Sciences
Department of Basic Islamic Sciences
Basic Islamic Sciences Program

In this study, it has been tried to reveal the understanding of the relationship between knowledge and faith in the work, Sharh al-Mawaqif, of al-Sayyid al-Sharif Jurjânî, who lived in the fifteenth/eighth century, as an important representative of Ash'ari theology school.

Our study consists of an introduction and two chapters. In the introduction part, the subject, purpose, method and sources of the thesis are discussed. In the first chapter, the basic concepts of our study, the terms of knowledge and faith, are emphasized. First of all, among the theologians until Jurjânî, the views about the definition of knowledge and its possibility, sources and parts were given, and Jurjânî's evaluations on them were recorded. Then, Jurjani's views on the definition and nature of faith are comparatively discussed with a historical perspective.

In the second chapter, it is mentioned how Jurjânî established the knowledge-faith relationship. His general evaluations about the methods of inference and the methods he used more in the science of kalam are given. Through this methodological structure, it has been tried to show with examples how Jurjani explained the subjects of belief in Allah, the hereafter and the prophet. Depending on all these, it was concluded that he tried to build faith on a certain epistemology and methodology.

Keywords: Jurjani, Sharh al-Mawaqif, Knowledge, Belief, Faith.

**CÜRCÂNÎ'NİN ŞERHU'L- MEVÂKIF ADLI ESERİNDE
BİLGİ- İMAN İLİŞKİSİ**

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

CÜRCÂNÎ'DE BİLGİ VE İMAN KAVRAMLARI

1.1. BİLGİ PROBLEMİ	4
1.1.1. Bilginin Tanımı	5
1.1.2. Bilginin Kısımları	13
1.1.2.1. Tasavvur- Tasdik	13
1.1.2.2. Kadîm Bilgi	15
1.1.2.3. Hâdis Bilgi	17
1.1.2.3.1. Zâurî/Zorunlu Bilgi	17
1.1.2.3.2. Kesbî/Nazarî/İstidlâlî Bilgi	19
1.1.3. Bilginin Kaynakları	22
1.1.3.1. Duyular (Havass-ı Selîme)	23
1.1.3.2. Doğru Haber	27
1.1.3.2.1. Mütevatir Haber	28
1.1.3.2.2. Haber-i Resul	30
1.1.3.2.3. Haber-i Vâhid	31
1.1.3.3. Akıl	33
1.1.4. Bilginin İmkânı	37

1.2. İMAN KAVRAMI	40
1.2.1. İmanın Tanımı ve Mahiyeti	41
1.2.1.1. Tasdik Kavramının Fonksiyonu	43
1.2.1.2. İkrar Kavramının Fonksiyonu	46
1.2.1.3. Mârifet Kavramının Fonksiyonu	48
1.2.1.4. Amel Kavramının Fonksiyonu	49

İKİNCİ BÖLÜM

CÜRCÂNÎ'DE BİLGİDEN İMANA

2.1. CÜRCÂNÎ'DE İSTİDLAL YÖNTEMLERİ	57
2.1.1. Delil ve İstidlâlin Tanımı	57
2.1.2. Cürcânî'ye Kadar Kullanılan İstidlâl Yöntemleri	64
2.1.2.1. Sebr ve Taksim	64
2.1.2.2. Sona Başlangıçla İstidlâl	66
2.1.2.3. Şâhitle Gâibe Delil Getirmek/İstidlâl bi's-Şâhid ale'l-Gayb	67
2.1.2.4. Dil Mantığıyla İstidlâl	69
2.1.2.5. Mucize ile İstidlâl	71
2.1.2.6. Nakille İstidlâl	72
2.1.3. Cürcânî'nin Kullandığı İstidlâl Yöntemleri	73
2.2. İMAN ESASLARINDA KULLANILAN İSTİDLÂLLER	81
2.2.1. Allah'a İman	82
2.2.1.1. Vücûbiyetin Kaynağını Akıl Görenler	84
2.2.1.2. Vücûbiyetin Kaynağını Nakil Görenler	87
2.2.2. Peygambere İman	92
2.2.3. Ahirete İman	97
2.2.3.1. Ahiret İnancının Nakli Delillerle Temellendirilmesi	97
2.2.3.2. Ahiret İnancının Aklî Delillerle Temellendirilmesi	100
2.3. MUKALLİDİN İMANI	102
SONUÇ	108
KAYNAKÇA	111

KISALTMALAR

Bkz.	Bakınız
C.Ü.	Cumhuriyet Üniversitesi
çev.	Çeviren
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	Editör
Hız.	Hazreti
İFAV	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
M.Ö.	Milattan Önce
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm Tarihi
s.	Sayfa
sad.	Sadeleştiren
ss.	Sayfalar Arası
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
YEK	Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı

GİRİŞ

Kelâm ilminin temel konuları göz önüne alındığında iman bahsinin önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Kelâm ilminin gayeleri arasında İslâm dininin inanç esaslarını aklî ve naklî delillerle ispat etmeye çalışmak ve müminin imanını taklitten tahkike yükseltmek zikredilebilir. Kelâmcılar inanç esaslarını ispat ederken zannî bilgilere güvenmeyip delillerinin kat'î olması hususunda azami dikkat etmişlerdir. Çünkü sağlam temeller üzerine oturmayan her iman önce sarsılma akabinde yok olma ihtimali yüksektir. Dolayısıyla inanç esaslarının sağlam olması bilgi temellerine dayanmasıyla doğrudan ilintilidir denilebilir. Bu yüzden bilgi konusu Kelâm ilmi açısından farklı bir ehemmiyet kazanmıştır.

Bilgi ve iman kavramlarının İslâm kültür ve medeniyetinde ne kadar önemli olduğunu belirttik. Müntesiplerine dünya hayatı dışında ahiret, cennet ve cehennem hayatından bahseden İslâm, iman edenlere cenneti vaad ederken, görüldüğü gibi bu vaadin gerçekleşmesi için iman etmeyi ön şart olarak belirtir. İmanın nasıl olması gerektiğiyle alakalı sorulan soruya verilecek cevapta ise bilgi ile olan ilişkisi doğrudan veya dolaylı ortaya çıkacaktır. Bu ilişkinin nasıl olduğu ise, gerek filozoflar gerekse kelâmcılar tarafından tartışılmıştır.

Kelâm ilminde hem iman hem de bilginin ehemmiyeti iki konu arasında bir ilişkinin olup olmadığı ve varsa nasıl bir ilişkinin olduğu merakını uyandırmıştır. Dolayısıyla bu çalışmamızda bilgi ile iman arasındaki ilişkiyi ele aldık. Bu ilişkiyi de Seyyid Şerif Cürcânî nazarından görmeye çalıştık. Bu meseleyi Cürcânî ekseninde ele almamızın en önemli sebebi, kendisinin tahkik dönemi Kelâm âlimi olmasındandır. Daha açık bir ifadeyle meseleyi Cürcânî ekseninde çalışmakla onun zamanına kadar tevarüs eden malumatı daha iyi görme imkanını elde etmeyi ve daha geniş bir kaynak taraması yapıp meselenin tarihsel serüvenine de şahitlik etmeyi hedefledik. Bir diğer sebebi ise sahada Cürcânî hakkında yapılan çalışmalar arasında böyle bir konunun işlenmemiş olmasıdır. Bu da çalışmamızın özgünlüğü açısından önemlidir.

Yaptığımız araştırmalar sonucunda çalışmamızı iki bölüme ayırmayı uygun gördük. Birinci bölümde bilgi ve iman kavramlarının genel hatlarıyla ne anlama geldiğine ve bu kavramlar hakkında yapılan tartışmalara değindik. İkinci bölümde ise

delilin anlamına ve istidlal yöntemlerine, Cürcânî'nin kullandığı deliller ile Allah'a, ahirete ve peygambere iman konularına değindik.

Çalışmamızda Cürcânî'nin hayatına, eserlerine ve yaşadığı dönemi daha önce yapılan çalışmalar uzun uzadıya ele aldığından tekrarı gerekli görmedik. Kaynak tarama yöntemiyle yapılan çalışmamızda *Şerhu'l-Mevakıf* temel kaynak niteliği taşımaktadır. Bununla beraber gerek bilgi gerek iman gerekse bilgi ile iman arasındaki ilişkiyi anlatan Kelâm alanında yazılmış bazı kaynak eserleri, güncel tezleri ve makaleleri elimizden geldiğince inceledik.

Cürcânî'nin bilgi ve iman hakkındaki görüşlerini ele alırken *Şerhu'l-Mevakıf* adlı eserinin Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'na hazırlanmış tercümesini esas aldık. Özellikle müellifin bilgi ve imandan bahsettiği yerleri eserin Arapça olan aslıyla karşılaştırıp sonra kullandık. Çalışmamızda yer alan ayetlerin meallerini verirken Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hazırladığı meali kullandık.

Çalışmamız her ne kadar Cürcânî çerçevesinde olsa da gerek birinci gerekse ikinci bölümde diğer kelâmcıların ve filozofların görüşlerine yer verdik. Bu çerçevede bilginin öncelikle felsefe alanında ne ifade ettiğine, neye bilgi deneceğine kısaca değindik. Daha sonra felsefe tarihi boyunca yapılmış bazı bilgi tariflerini zikrettik. Burada özellikle gerekçelendirme, inanç ve tasdik kavramlarını irdeledik. Birinci bölümün ilerleyen kısmında ise genelde İslam medeniyeti ve Kelâm ilminde bilginin ne ifade ettiğinden özelde ise Cürcânî'nin bilgiyi nasıl ele aldığından bahsettik.

Yine aynı bölümde zikrettiğimiz iman kavramında ise, imanın tanımına, hakikatine ve mezheplerin bu konudaki görüşlerine değindik. Burada özellikle tasdik kavramına ehemmiyet verdiğimizizi belirtmek isteriz. Çünkü Cürcânî'nin bilgi ve iman anlayışında tasdik, merkezi yere sahiptir. Dolayısıyla biz de bu kavramın bilişselliğine değinip iman ve bilgi ile olan bağlantısını kurmaya gayret ettik.

İkinci bölümde ise öncelikle delil ve istidlâl yöntemlerini işledik. Burada zikredilen delil ve istidlâl yöntemlerini Bâkılânî'nin tasnifine göre ele aldığımızı belirtmek isteriz. Dolayısıyla burada bizim için Bâkılânî'nin *Kitâbu't-Temhîd*'i önem arz etti. Bâkılânî'nin değindiği istidlâl yöntemlerinden Cürcânî'nin de kullandığı varsa o noktaya da temas ettik. Daha sonra Cürcânî'nin ele aldığı kıyas

yöntemlerini inceledik. Bu yöntemleri mantıksal önerme formunu gösterme adına İbrahim Emiroğlu'nun *Klasik Mantiğa Giriş* adlı eserinden istifade ettik.

Yine ikinci bölümde Cürcânî'nin Allah'a, peygambere ve ahiret gününe iman bahislerini bilgiyle nasıl ilişkilendirdiğini işledik ve bu ilişkide daha öncesinde zikrettiğimiz istidlal yöntemlerinden hangilerini kullandığını inceledik. Cürcânî'nin burada zikrettiği aklî delillere daha fazla ehemmiyet verdiğimizizi belirtmek isteriz. Çünkü müellifin, imanı açıklarken zikrettiği her aklî delil, bize bilgi ile imanın birbiriyle ilişkisini yakından görmeyi sağlamaktadır. Dolayısıyla çalışmamızın bu bölümü, bilgi ile iman arasındaki ilişkinin daha net ortaya konulduğu ve bağlantıların daha güçlü yapıldığı bölümdür.

Son olarak çalışmamızın gerek yazım aşamasında gerekse son halini alana kadar Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün Tez Yazım Kılavuzundaki kuralları esas alarak hazırladığımızı belirtmek isteriz.

BİRİNCİ BÖLÜM

CÜRCÂNÎ'DE BİLGİ VE İMAN KAVRAMLARI

1.1. BİLGİ PROBLEMİ

İnsanoğlu yaşamının her safhasında bir şeylere merak duymaktadır. Bu merakı onu üretmeye ve gelişmeye sevk etmiştir. Her gelen nesil bir öncekinin ürettiği birikimin üzerine koyarak devam etmiş ve büyük bir mükteşebatı bir sonraki nesle aktarmıştır. Doğada bildiğimiz tek düşünebilen varlık olan insanın bu merak etme ve düşünme eylemi genellikle kendi benliği, yaşadığı çevre ve çeşitli varlıklar üzerine olmuştur.

İnsanın, yaşadığı çevreye veya kendisine sorduğu ne, nasıl, niçin ve kim gibi sorular, onun bir şeyleri bilme amacının olduğunu gösterir. Bu amaçla insanın yürüttüğü zihinsel faaliyet sonucunda, ortaya çıkacak olan ürünün ne olduğu, ne kadar doğru olduğu, hakikatle ne derece uyum sağladığı, bunların mümkün olup olmadığı ve nihayetinde bilgi dediğimiz şeyin nasıl gerçekleştiği gibi problemleri de beraberinde getirmiştir.

Bilgi probleminin genel çerçevede İslâm medeniyetinde, özelde ise Kelâm ilminde ele alınmasına iki sebep gösterilebilir. Birincisi bu ilmin delile ve istidlâle dayalı aklî bir ilim olmasındandır.¹ İkincisi ise eşyanın hakikati ve bilinebilirliği temelinden hareketle Allah'ın varlığının bilinebileceği hükmüne ulaşabilmektir. Bu sebepten Kelâmcılar eşyanın hakikatini baştan kabul eder ve bilgiyi bu ilke üzerine inşa eder. Şayet bilgi sağlam temeller üzerine oturtulmazsa dini yapının kurulacağı dayanak da kuvvetli olmayacaktır. O halde din müessesesinin sağlam olması için bilgi teorisi temellerinden kurulması gerekmektedir.² Dolayısıyla biz de konumuza bilginin ne olduğunu açıklayarak başlayacağız.

¹ Osman Demir, **Kavram Atlası Kelâm-I**, Gazi Kitapevi, Ankara, 2020, s. 23.

² Hanîfî Özcan, **Mâtürîdî'de Bilgi Problemi**, 5.Baskı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 22-27.

1.1.1. Bilginin Tanımı

İnsanın doğumundan ölümüne kadar çevresini anlamaya ve bilmeye çalışması onun farklı nesnelerle olan ilişkisinin artmasına sebep olmuştur. İnsanın nesnelerle kurduğu her ilişki bir tür bilme faaliyetiyle gerçekleşmektedir. O, bu bilme faaliyetini gerek akıl gerek duyular gerekse haber gibi çeşitli yöntemlerle gerçekleştirip bunun bir sonucu olarak farklı bilgi türleriyle karşılaşma imkânını elde etmiştir.

İnsan, karşılaştığı her nesnenin bilgisini talep eden ve anlamak isteyen olduğu için özne konumunda yer alır. Buna mukabil, öğrenmek istediği obje ise nesne konumunda yer alır. O halde, bilme etkinliği en yalın anlatımla “özne ve nesne arasındaki zihinsel süreçtir” denilebilir. Bu sürecin sonucunda ortaya çıkan malzemeye ise “bilgi” adı verilir.³

Bilgi “özne-nesne arasındaki ilişki” kabulünden hareketle bu ilişkinin sürekli gerçekleştiği görülmektedir. Her ne kadar bu ilişki sürekli gerçekleşse de çoğu insan bu etkileşimin ne manaya geldiği ve nasıl gerçekleştiği hususunda pek düşünmemiştir. Çünkü bilginin ne olduğunu ya gerçekten bilir ya da bildiğini zanneder.

Bilginin ne olduğu ve nasıl meydana geldiğine dair yapılan tartışmalar sofistler tarafından başlatılmıştır denilebilir. Çünkü sofistler bilginin kaynağının olmayacağını söylemekle bilginin imkânını da reddetmişlerdir. Bu tartışmalar, görüldüğü üzere öncelikle bilginin ne olduğuna değil, bilginin kaynağı ve imkânına yönelik olmuştur.⁴ Bu yüzden bilginin kaynağı ve imkânı hakkında olumlu fikir üretenler, onun ne olduğu hususunda da açıklama getirmişlerdir. Her ne kadar bilginin ne olduğu açıklanmış olsa da tek bir tanım üzerinde ittifak sağlanamamış ve bu konuda fikir ayrılıkları yaşanmıştır.

Bilginin tanımı ve ne olduğu hakkındaki fikir ayrılıklarından ötürü farklı farklı anlayış ve tanımlamalar ortaya çıkmıştır ki yukarıda zikrettiğimiz “bilgi, özne ve nesne arasındaki zihinsel süreçtir” tanımı bunlardan bir tanesidir. Bu tanımda bahsedilen zihinsel süreç, kendine has özellikleri olan bir süreçtir. Çünkü bilgi

³ Abdulkadir Çüçen, **Bilgi Felsefesi**, 2. Baskı, Asa Kitabevi, Bursa, 2005, s. 16.

⁴ Halife Keskin, **İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi**, Beyan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 7.

hakkında düşünüp fikir yürütenlerin çoğuna göre o sadece özne ile nesne arasındaki salt ilişki değildir.⁵

Özne ile nesne arasındaki özel ilişki inanç kavramıyla kendini göstermektedir. İnanç, Kelâm literatüründe daha aşına olduğumuz i'tikâd kavramı ile yakın anlamlıdır ve “bir şeye fikrî bağlamda nötr olarak inanma”⁶ şeklinde tanımlanabilir. Bu tanımdan hareketle bir inancın yanlış olabileceği söylenebilir. Hatta yanlış olan bir şeye inanılabilir. Fakat yanlış bilgi olmaz. Bu husus dikkate alındığında her inanç bilgi değildir. Ancak her bilgi aynı zamanda inancı içinde barındırır sonucuna varılabilir. Her inancın bilgi olmamasının sebebi onun gerçekte olan ilişkisidir. Örneğin $2+2=4$ işlemini yanlış kabul edenler olabilir. Ancak bu işlem nesnel olarak doğrudur. O halde bir şeyin doğruluğu ferdin ona inanmasından bağımsızdır. Bu çerçevede bu doğruluğu ortaya koyan şey, varlığın kendi gerçekliğidir. İşte bu yüzden bazı kelâmcılar bilgiyi “bir şeye olduğu hal üzere inanmaktır” şeklinde tanımlamışlardır.⁷

Bir inancın bilgi seviyesine ulaşabilmesi için öznenin objesinden emin olması ve ona karşı kesin bir inanç beslemesi yeterli değildir. Çünkü taklit de objesine kesin inanç verebilir. İşte bu ihtimal göz önüne alındığında öznenin inandığı şeyin bilgi seviyesinde olup olmadığı öznenin onu gerekçelendirebilmesiyle ilişkilidir. Binaenaleyh, bir inancın bilgi olması için bir gerekçeye dayanması gerektiği söylenebilir. Ancak unutulmaması gereken şudur ki; insanın elde ettiği bilgi her zaman hata içerebilir ve böyle bir bilgi her zaman çürütülebilir. Bu husus dikkate alındığında gerçek bilgi insan için sadece bir ideal olarak kalmaktadır.⁸ Bu yüzden bilgi tanımı yapılırken özne-inanç-nesne üçgeninde farklı yönler ön plana çıkarılmıştır.

Bilginin tanımlanmasında özne ile nesne arasındaki ilişkiye farklı perspektiflerden bakılması, bilgi felsefesinde bilginin farklı tanımlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Burada bilen ön plana çıkaran tanımlar, bilinen ön plana çıkaran tanımlar ve bilen ile bilinen arasındaki ilişkiyi/inancı temel alarak yapılan tanımlar bulunmaktadır. Bu çerçevede yapılan bazı bilgi tanımları şunlardır:

⁵ Mehmet Sait Reçber, **Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti**, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2004, ss. 13-16.

⁶ Hanifi Özcan, **Epistemolojik Açından İman**, 7. Baskı, İFAV Yayınları, İstanbul, 2016, s. 57.

⁷ Reçber, ss. 15-16.

⁸ Reçber, ss. 31-32.

1. Bilen/özne ile bilinen/nesne arasındaki bir ilişkidir.
2. Bilme eylemi belli bir ifade şekline bürünmüş olan bir sonuç, öğrenilen şey, bir şeyin farkına veya bilincine varma, bir şeye ilişkin açık algıdır.
3. Temellendirilmiş doğru inançtır.
4. Doğruluğu ve geçerliliği delillerle ortaya konulmuş olan gerçekliğin ifadesidir.
5. İdrak olunan şeyin, idrak eden benlikte mahiyetiyle temsil olunmasıdır.⁹
6. Test edilmiş haklı kılınmış doğru inançtır.¹⁰
7. Kesin inançtır. Aksi düşünölemeyen kesin inançtır.¹¹
8. Kur'ân'da bilgi (ilim) en sık kullanılan anlamıyla ilahi vahiyden kaynaklanan bizzat Allah'ın verdiği bilgidir.¹²
9. Olduğu hal üzere malumu idrak etmektir.¹³
10. Nefsin, üzerinde sükun bulması (mütmâin olması) ve karar vermesiyle bir şeye olduğu şekilde itikat etmektir.¹⁴

Bilginin ne olduğuna dair yapılan tanımlardan bazılarını zikrettik. Şimdi ise Kelâmda bilgi meselesinin nasıl ele alındığına değineceğiz. Öncelikle Kelâmda bilgi, **ilim** ve **ma'rife** terimleriyle ifade edilir. İlim konusu Kelâm ilminde teolojik ve epistemolojik açılardan incelenmiştir. Allah'ın ilim sıfatı ve bu sıfatın ezeliliği hakkındaki tartışmalar meselenin teolojik boyutuna delalet ederken, insan bilgisinin mahiyeti gibi konular meselenin epistemolojik boyutunu oluşturur.¹⁵ Biz burada ilmin epistemolojik boyutuna değineceğiz.

İlim, bir şeyi hakikatiyle idrak etmektir ve bu idrak iki şekilde olmaktadır. Birincisi bir şeyin zatını idrak etmektir. İkincisi ise kendisinde mevcut olan başka bir şeyin, kendisinde mevcut olduğuna hükmetmektir.¹⁶ Bir başka tanıma göre ilim,

⁹ Mustafa Bozkurt, "Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi", **C.Ü. İlahiyat Faköltesi Dergisi**, Cilt:12, Sayı: 1, 2008, ss. 255-256.

¹⁰ Vecihi Sönmez, "İslam Düşüncesinde Bilgi- İman İlişkisi", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt: 5, Sayı: 1, 2005, s. 230.

¹¹ Nebi Mehdiyev, **Bir Bilme Teorisi**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2019, s. 23.

¹² Necip Taylan, "Bilgi", **DİA**, Cilt: 6, 1992, s. 158.

¹³ Ebu'l Yusr el-Pezdevî, **Ehl-i Sünnet Akaidi**, çev. Şerafettin Gölcük, 6. Baskı, Kayhan Yayınları, İstanbul, 2017, s. 33.

¹⁴ Pezdevî, s. 33.

¹⁵ Osman Demir, **Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015, s. 42.

¹⁶ Râgıb el-İsfahânî, **Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü**, çev. Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul, 2010, s.1037.

kesinlik ifade etsin veya etmesin tasavvur veya tasdiğın idrak edilmesidir.¹⁷ İslam terminolojisinde bilinen anlamında **malumat** terimi de bilginin müterâdifî olarak kullanılmıştır. Ayrıca bilginin farklı yönlerini ifade etmek için **rüşuh**, **zan**, **şek**, **vehim** ve **cehl** gibi kavramlar kullanılmıştır.¹⁸

Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) bilginin tanımını yapmadan önce bilginin tanımlanması hususunda üç farklı grubun/görüşün olduğunu belirtmektedir. Birinci grup, “bilgi zorunludur ve tanımlı yapılamaz”¹⁹ der. İkinci grup, “bilgi zorunlu değildir. Fakat tanımlaması zordur” der. Üçüncü grup ise, “bilgi nazaridir ve tanımının yapılması zor değildir.”²⁰ der. Bu bağlamda bilgi tanımında yer alan farklılıklar, mütekaddimun ve müteahhirun döneminin bilgi anlayışının farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Mütekaddimun dönemi kelâmcıları bilgiyi tanımlarken daha çok lafızlar üzerinde durmuşlardır. Buna ilaveten Allah’ın bilgisinin, bilgi tanımında yer alıp almayacağı hususunu tartışma konusu yapmışlardır. Müteahhirun dönemi kelâmcıları ise, mütekaddimun döneminde bahsi geçen endişeleri dikkate almakla beraber, tanımın Aristo mantığının temel tanım ilkelerine uygunluğunu da gözetmişlerdir.²¹

Cürcânî bilgi tanımını, yukarıda değindiğimiz üç farklı grubun görüşlerini aktarıp eleştirilecek hususlara dikkat çekerek ele almaktadır. Bu çerçevede birinci grubun bilginin zorunlu ve tanımlanamayacağını söylediğini belirtmiştik. Bu grupta yer alan Fahreddin Râzî’ye (ö. 606/1210) göre bilginin zorunlu olması iki gerekçeyle açıklanır. Bunlardan birincisi, insanın kendisine dair bilgisinin zorunlu olmasıdır. Bu bilgi, insanda herhangi bir çaba ve zihinsel faaliyet olmaksızın gerçekleşmektedir. İnsanın kendisini bilmesini özel bilginin parçası olarak gören Râzî, aynı zamanda bu bilgiyi mutlak bilgi olarak adlandırmaktadır. Mutlak olan mukayyet için zâtidir. Burada zorunlu olan, her bir kimsenin kendi varlığıyla ilgili bir bilginin meydana gelmesidir. O halde kişi hem kendi varlığını bilir hem de varlığını bildiğini bilir. İnsan bu bilgiye de nazar olmaksızın ulaştığı için buradaki tasdik bedihîdir. Cürcânî bu görüşe şöyle cevap verir: Burada zorunlu olan şey, her şahsın kendi varlığıyla

¹⁷ Muhammed A’lâ Tehânevî, **Keşşâfû Istılâhâtî’l-Fünûn Ve’l-Ulûm**, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1996, s.1219.

¹⁸ Necip Taylan, "Bilgi", **DİA**, Cilt: 6, 1992, s. 157.

¹⁹ Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Cilt, İstanbul, 2015, s. 156.

²⁰ Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, ss. 162-164.

²¹ Bozkurt, s. 253.

ilgili tikel bilginin meydana gelmesidir. Tikel bilginin meydana gelmesi tikel bilginin tasavvurundan başka bir şeydir.²²

Râzî'nin sunduğu ikinci gerekçe ise, bilgi kesbî ve tarif edilmiş bir şey olsaydı ya kendisiyle tarif edilirdi ya da kendisinden başka bir şeyle tarif edilirdi ki ikisi de yanlıştır. Râzî bilginin kendisi dışında bir şeyle bilinmesi durumunda kısır döngünün ortaya çıkacağını belirtmektedir. Cürcânî bu probleme şöyle cevap verir: İnsanların çoğu mutlak bilginin hakikatini tasavvur etmediği halde pek çok şeyi bilir. Bizim bilginin dışındakiyle bilmeye çalıştığımız şey bilginin hakikatinin tasavvurudur. Bundan dolayı kısır döngü yoktur.²³ Dolayısıyla Cürcânî'ye göre bilginin tanımlanamayacağı görüşü doğru değildir.

İkinci grupta yer alanlara göre bilgi zorunlu olmayıp nazarîdir. Ancak bilgiyi tanımlaması güçtür. Bu grupta yer alan Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) göre bilgiyi tanımlamanın yolu bölümlene ve örneklemedir. Burada bölümlenmeden maksat bilgiyi inançtan ayıştırmaktır. Örneğin, inanç ya kesindir ya değildir; kesin inanç ya gerçeğe örtüşür ya da örtüşmez. Böylelikle bilgi inançtan bölümlene sayesinde ayrılmıştır. Örnekleme ise “bir ikinin yarısıdır” şeklindeki inancımız gibidir. Ne var ki Cürcânî bu iki durumu da eleştirir ve örneklendirme ile bölümlene yoluyla marifetin/bilginin meydana gelmeyeceğini belirtir. Çünkü bir şeye dair bilgi o şeyin başkalarından ayırtılmasıyla olmaktadır.²⁴

Üçüncü gruba göre bilgi nazarîdir, tanımı zor değildir ve bilgi için bir takım tanımlar zikredilmiştir. Cürcânî bu tanımlardan yedisini zikretmiştir. İlk olarak Mu'tezilî kelâmcı Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî'nin (ö. 319/931) “*bir şeye olduğu haliyle i'tikâd etmektir*” tanımına yer veren müellif, bu tanımı yeterli görmemiş ve iki yönden eleştirmiştir. Birincisi, bu tanımın bilginin dışındakilerinin tanıma girmesini engellemediğini söylemektedir. Örneğin taklit bu tanıma girmektedir. Bu sorun, her ne kadar tanıma “bir zorunluluk veya delil nedeniyle” sözü eklenerek giderilmeye çalışılsa da baskın/galıp zan hala tanımda yer almaktadır.²⁵

Cürcânî'nin bu tarifi eleştirmesinin ikinci yönü, tarifte geçen “şey” kavramı üzerinedir. Çünkü tarifteki “şey” kavramı, imkânsız tanımlar dışı bırakmaktadır.

²² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, ss. 156-158.

²³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 160.

²⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, ss. 163-164.

²⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 164.

Hâlbuki müellif, bilginin imkânsıza da taalluk ettiğini belirtir. Örneğin her akıl sahibi iki zıddın ve iki çelişğin bir araya gelmeyeceğini bilir. Bu bilinirlik onun bilgi dahilinde olmasından kaynaklanmaktadır. Kâ'bî'nin yaptığı bu tanımın eleştirilmesinin bir başka yönü de onun i'tikâd lafzını kullanmasına yöneliktir. Çünkü bilgi i'tikâd lafzıyla tanımlanırsa sadece hâdis bilgi tanımlanmış olacaktır. Daha açık bir ifadeyle Mu'tezile'nin, ilmi insani unsurlar ve fiiller ifade eden kelimelerle tanımlaması, ilim sıfatını Allah'a izafe etmeyi reddetmeyi amaçladıklarını gösterir. Bu da Allah'ın bilgisinin tanımın dışında kalması demektir. Çünkü Allah'ın bilgisinde zan, cehalet veya taklit gibi vasıflar bulunmaz. Ayrıca Kur'an'da Allah için Âlim ismi kullanılırken mu'tekid ismi kullanılmamıştır. Bu sebepten O'na mu'tekid demek batıldır.²⁶ O halde Kâ'bî'nin yapmış olduğu tanım yukarıda zikrettiğimiz gerekçeler sebebiyle birtakım kusurlar barındırmaktadır.

Cürcânî'nin değindiği ikinci tarif Bâkılânî'ye (ö. 403/1013) aittir. Ona göre bilgi, *“bilinenin olduğu gibi bilinmesidir/marifetidir”*²⁷ şeklindedir. Müellif bu tanımı, Allah'ın bilgisinin “marifet” olarak nitelenemeyeceği gerekçesiyle eleştirmiştir. Çünkü Allah'ın “Âlim” ismi vardır. Ancak “Ârif” ismi yoktur. Ayrıca tarifi içerisinde kısır döngü vardır. Çünkü bilinenin olması için önce bilme eyleminin ne olduğunu tanımlamak gerekmektedir. Daha açık bir ifadeyle bilginin ne olduğu bilindikten sonra “bilinen/malum” bilinebilir.²⁸ O halde tanımın içerisinde açıklayıcı bir terim bulunmadığı için tanım totolojiye düşmüştür. Bundan sonra da “olduğu gibi bilmek” ifadesini getirmek bir anlam ifade etmemektedir.²⁹

Görüldüğü gibi Bâkılânî'nin yapmış olduğu bu tanım mantık tanım kurallarına riayet etmediği için doğru ve tam bir tanım olarak kabul edilemez. Zira bir tanımın tam ve doğru olabilmesi için:

1. Tanım tam olmalıdır. Tanımlanan şeyin tüm fertleri tanımın içine girmeli, ona ait olmayanlar ise tanımın dışında kalmalıdır.
2. Bir şey kendisinden daha açık olmayan bir şeyle tanımlanmamalıdır.
3. Tanımda kısır döngü bulunmamalıdır. Bir şeyin bilinmesi kendisine bağlı olan şeye dayandırılarak tanımlanmamalıdır.

²⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, ss. 164-166; Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, s. 43; Keskin, ss.30-31.

²⁷ معرفة المعلوم على ما هو به

²⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s.166.

²⁹ Bozkurt, ss. 260-261.

4. Tanım çok uzun veya çok kısa olmamalıdır.

5. Tanım, döndürme yolu ile döndürülebilmelidir.³⁰

Müellifin değindiği üçüncü tanım Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye (ö. 324/935-36) aittir. Eş'arî bilginin tanımını iki şekilde yapmıştır. Birincisi, “*bulunduğu kimsenin bilen/âlim olmasını zorunlu kılan şeydir*”; ikincisi “*bilinenin olduğu gibi idrakidir*” şeklindedir. Her iki tanım da açık bir kısır döngü bulunmaktadır. Çünkü bu tariflerde bilgi kendisiyle tarif edilmiştir.³¹ O halde ilmin bilinmesi âlimin bilinmesine bağlandığı için bu tanım da mantık tanım kuralları açısından tam ve doğru değildir.

Cürcânî'nin zikrettiği dördüncü tarif, Eş'arî kelâmcı İbn Fûrek'e (ö. 406/1015) aittir. O bilgiyi, “*kendisine sahip olan kimseden muhkem ve kusursuz fiilin mümkün olduğu şeydir*” diye tanımlar. Cürcânî'nin bu tanıma eleştirisi, mümkün kavramı üzerinden olmuştur. Zira müellif İbn Fûrek'in tanımda “mümkün olduğu şey” diyerek neyi kastettiğinin tam açık olmadığını belirtir. Tanımda mümkünlükten maksat kendi başına mümkün olmak ise bu tanım yanlıştır. Ancak “mümkün olmaya bir etkisi var” anlamında ise o zaman kudret anlamı doğmaktadır. Kudret anlamının doğması bizim bilgimizin tanımın dışında kalması demektir. Çünkü fiillerin yaratıcısı Allah'tır.³²

Seyyid Şerif'in aktardığı beşinci tarif F. Râzî'ye aittir. Râzî yukarıda bahsettiğimiz üzere bilginin zorunlu ve tanımlanamaz olduğu görüşündeydi. Ancak daha sonra bilginin tanımlanabileceğini belirtmiş ve bilgiyi şu şekilde tanımlamıştır: “*ister bir zorunluluk isterse bir delil olsun bir gerektirici nedeniyle kesin ve gerçeklikle örtüşen inançtır*” Cürcânî bu tanımda herhangi bir kusurun olmadığını ancak tasavvurun tanımın dışında kaldığını belirtir. Çünkü tasavvur inanca taalluk etmez. Hâlbuki tasavvur da bilgidir.³³ Râzî'nin yapmış olduğu bu tanım günümüz bilgi tanımlarına oldukça yakındır. Bu yakınlığı Râzî'nin bilgiyi gerekçelendirilmiş ve kesin inanç olarak tanımlamasından anlamaktayız. Ayrıca Cürcânî'nin bu tanıma yaptığı eleştiriyi göz önüne alarak onun bilgiyi inanç olarak kabul etmediğini fakat bilginin bir gerektirici nedeniyle oluştuğunu kabul ettiğini anlıyoruz.

³⁰ İbrahim Emiroğlu, **Klasik Mantığa Giriş**, Elis Yayınları, Ankara, 2015, ss. 87-88.

³¹ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, s.166.

³² Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, ss.166-168.

³³ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, s.168.

Müellifin zikrettiği altıncı tanım, filozoflara aittir. Onlar bilgiyi “*bir şeyin suretinin akılda meydana gelmesidir*” şeklinde tanımlar. Cürcânî bu tanımın kapsamına kuşku, cehalet ve taklidin girmesi nedeniyle dilin, örfün ve şeriatin kullanımına aykırı görür.³⁴

Müellifin zikrettiği yedinci tanım İmam Matürîdî’ye (ö. 333/944) aittir. O, bilgiyi “*kendisine sahip olan kimsede zikredilenin tecellisini sağlayan bir sıfattır*” şeklinde tanımlamıştır. Cürcânî bu tanımı en başarılı tanım olarak görür. Çünkü bu tanım diğer tanımlarda bulunan kusurların hiçbirini içermemektedir. Ayrıca müellif bu tanımı bilginin mahiyetini açıklayan sözün en güzeli olarak vasıflandırmıştır.³⁵ Bu tanımda geçen “*yetecellâ*” ve “*mezkûr*” terimleri ehemmiyetlidir. Zira “*yetecella*” kavramı özne ile nesne arasındaki bir izafete işaret ederek *zan*, *vehim*, *şüph*e, *taklit* gibi kavramları tanım dışına itmiştir. Ayrıca Mâtürîdî’nin “*yetecellâ*” kavramına yer vermesi filozofların ilim anlayışını anımsatmaktadır. Bu çağrışım her iki anlayışta da özne ile nesne arasındaki bir izafete işaret etmesidir. Tanımdaki “*mezkûr*” kavramıyla da vacip, mümkün ve muhal tanımın içine alınmıştır. Aynı şekilde tekil, bileşik, tümel ve tikelin de tanımda karşılığını bulmak mümkündür.³⁶

Müellifin zikrettiği bu tanımlar hem Kelâm tarihi içerisinde bilginin nasıl anlaşıldığını göstermekte hem de bu konu hakkında kendi görüşünü belirtmeye yönelik zemin hazırlamaktadır. Bu çerçevede Cürcânî’nin bilgi tanımı “*Vâkıâya uygun olan kesin itikattır.*”³⁷ Cürcânî’nin yaptığı bu tanımda geçen i’tikâd lafzı dikkat çekicidir. Zira Cürcânî’nin i’tikâd lafzını içeren tanımları eleştirmesi bizde bilginin tanımında bu kavramın yer almaması gerektiği düşüncesini uyandırmıştır. Bu çerçevede müellifin yaptığı tanımda bu kavramın yer alması bizce tenakuz bir durum oluşturmaktadır. Bu kanaate ulaşmamızda yukarıda da bahsettiğimiz üzere Cürcânî’nin F.Râzî’ye yaptığı eleştiri ışık tutmuştur. Çünkü F.Râzî, tanımında “*اعتقاد جازم*” (kesin inanç) ifadesine yer verirken Cürcânî de “*هو الاعتقاد الجازم*” şeklinde tanımlamıştır. İki tanımda da benzerlik olmasına rağmen Cürcânî’nin, F.Râzî’nin

³⁴ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, ss.168-170.

³⁵ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, s. 174.

³⁶ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, ss. 170-176; Ömer Türker, *Seyyid Şerif Cürcânî’nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantiki Ve Dilbilimsel Temelleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006, s. 96; Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, s. 42.

³⁷ Cürcânî, *Kitabu’t-Ta’rifât*, çev. Arif Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul, 1997 s. 156.

tanımında yer alan i'tikâd lafzını eleştirmesinin maksadının ne olduğu sorusunu akla getirmektedir.

Şimdiye kadar zikrettiğimiz tanımlardan birtakım sonuçlar elde etmekteyiz. Bunlardan birincisi hem kelâmcılara hem de felsefî açıdan bilginin tanımını yapanlara göre bilginin *vakıa ile uygun olması* önem arz etmektedir. Bu öneme binaen bilgi, realist bir yapıya sahiptir denilebilir.

Bir başka sonuç ise, bilgi denilen önermenin gerçekliğe nasıl ulaştığı hususudur. Bu itibarla gerek kelâmcıların geçmişte yaptığı tanımlar gerekse daha güncel niteliğe haiz tanımlar göz önüne alındığında, bir inancın bilgiye dönüş sürecindeki en önemli kavramın *gerekçelendirme* kavramı olduğunu görürüz. Bu çerçevede Cürcânî'nin i'tikâd kavramını içeren tanımları eleştirmesinden hareketle o da bilginin gerekçelendirilmiş yapıya sahip olması gerektiğini düşünüyor diyebiliriz. Ayrıca müellifin, F.Râzî'nin yapmış olduğu bilgi tanımında geçen “*bir gerektirici nedeniyle*” ifadesini eleştirmemesi, ulaştığımız bu sonucun doğruluğunu teyit eder niteliktedir.

1.1.2. Bilginin Kısımları

Bilgi tanımlarını ele alırken kelâmcıların Allah'ın ilminin de yapılan tanımların içinde yer alması hususunda hassas davrandıklarını belirtmiştik. İnsanın bilme imkânını kabul eden kelâmcılar, insanın ve Allah'ın ilminin farklı olacağını da bilip bu iki bilgiyi birbirinden ayırmayı göz ardı etmemişlerdir. Çünkü insanın ilminin kuşattığı alan ve imkânla, Allah'ın ilminin kuşattığı alan birbirinden farklıdır. Dolayısıyla bu farklılığı görmek adına bilginin kısımlarını ele alacağız.

1.1.2.1. Tasavvur-Tasdik

Kelâmcıların geneli bilgiyi kadîm ve muhdes (hâdis) olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Buna mukâbil, Cürcânî'nin bilgi anlayışına baktığımızda, bilgiyi öncelikle mahiyeti bakımından tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayırdığını görmekteyiz. Böylelikle onun Mantık ilmine verdiği önemi bir kez daha görmekteyiz.

Tasavvur, bir şeyin suretinin akılda meydana gelmesidir. Aynı zamanda somut ya da soyut varlıklara ait düşünce anlamında mantık ve felsefe terimidir.³⁸ Ayrıca tasavvur, bilgi edinme sürecinin ilk aşamasını oluşturur. Başka bir tanıma göre tasavvur, şeyin ayırıcı nitelikleri söz konusu olmaksızın zihindeki mahiyeti ve zihindeki hükümsüz idraki, müfredin idrakidir.³⁹

Tasdik ise, sıdk kökünün tef'îl babından türemiş olup, bir şeyin veya bir kimsenin doğruluğuna hükmetmek demektir. Terim olarak ise, aklın iki şey arasında müspet veya menfî olarak hüküm vermek için kurduğu bağlantı manasına gelmektedir.⁴⁰ Bir başka tanıma göre tasdik, en az iki tasavvur ve bunların arasındaki ilişkiyi belirleyen bir bağlaçtan/nispetten meydana gelen cümledir. Daha açık bir ifadeyle tasdik, tasavvurlar arası ilişkinin bulunduğunu veya bulunmadığını bildiren cümleye denir.⁴¹ Örneğin, gömlek beyazdır.

Cürcânî tasavvuru ve tasdiği birkaç şekilde tarif eder. Ona göre tasavvur, bir şeyin suretinin akılda hâsıl olmasıdır. Tasdik ise, kişinin kendi isteğiyle haber verene doğruluğu nispet etmesidir.⁴² Bir başka tanımına göre bilgi şayet herhangi bir olumlu veya olumsuz hükümden oluşmuyorsa tasavvurdur. Bu ister “insan” gibi herhangi bir nispet barındırmamasın, ister “düşünen canlı” gibi sınırlı nispeti barındırsın, ister “döv” gibi inşâî bir nispet barındırsın, isterse “Zeyd ayaktadır” gibi haber nispeti barındırsın, hüküm bildirmediği müddetçe tasavvur, hükümle birlikte idrak belirttiği anda ise tasdiktir.⁴³ Bu çerçevede örneklerde görüldüğü üzere tasavvur olumlu veya olumsuz herhangi bir hüküm içermemektedir.

Tasavvur ve tasdik konusunda tartışılan husus, bu iki kavramın birbirinden nasıl ayrılması gerektiğine dairdir. Öncelikle tasdiğin en az iki tasavvur ve nispetten oluştuğunu söylemiştik. Bu kısmın daha iyi anlaşılması için “masa sarıdır” örneğini tahlil edeceğiz. Bu örnekte “masa” ve “sarı” lafızları *tasavvur*, “dır” lafzı ise *nisbettir*. Cümleyi toplu olarak (masa sarıdır) ele aldığımızda *hüküm*, masa sarıdır denildiğinde insanın aklında oluşan şey ise *idraktır*.⁴⁴

³⁸ Mahmut Kaya, "Tasavvur", *DİA*, Cilt: 40, 2011, ss. 126-127.

³⁹ Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 5. Basım, İsam Yayınları, Ankara, 2017, s.308.

⁴⁰ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 308.

⁴¹ Mahmut Kaya, "Tasavvur", *DİA*, Cilt: 40, 2011, ss. 126-127.

⁴² Cürcânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, s. 61.

⁴³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 178.

⁴⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 178-180.

Tasavvur ve tasdik hakkındaki bir diğer tartışma konusu hangi lafzın/lafızların tasdik olduğuna yöneliktir. Müttekaddimun dönemi âlimlerine göre tasdik, hükmün kendisidir. Muteahhirun dönemi âlimlerine göre ise hükme bitişik idraktır. Cürçânî'nin de tasdiğin ne olduğuna dair kanaati hükme bitişik idrak olduğu yönündedir. Hükme bitişik idrakin dışında kalanlar ise tasavvurdur.⁴⁵ Müellifin bilgiyi bu iki sınıfa ayırmasının sebebi, tasavvur ve tasdike ulaştıran yolların ayrılığını ortaya koymaktır.⁴⁶ Bu konuya ileride temas edeceğiz.

1.1.2.2. Kadîm Bilgi

Bilginin tanımlarında da bahsettiğimiz üzere kelâmcılar bilginin tanımı içerisinde Allah'ın bilgisinin de yer alması gerektiği kanaatine sahiptirler. Buna istinaden yapılacak bilgi tanımlarında marifet ve i'tikâd gibi kavramların yer almasını istememişlerdir. Çünkü bu kavramlar kendi manaları içerisinde *sonradan öğrenme, bir dönem cahillik, şüphe* ve *taklit* gibi anlamlar barındırmaktadır. Allah'ın saymış olduğumuz noksanlıklardan beri olması ve insanların da bu gibi sıfatlarla muttasıf olması Allah'ın bilgisiyle insanın bilgisini farklı kategorilerde değerlendirme zorunluluğu doğurmuştur. Bu çerçevede Allah'ın bilgisi kadîm, bunun dışındakiler ise hâdis olarak isimlendirilmiştir.

Kadîm, başkasının varlığı kendi varlığına bağlı olan, kendi varlığı da başkasından olmayan demektir. Ayrıca varlığından önce yokluk geçmemiş olana da kadîm denir.⁴⁷ Cürçânî kadîmi, kîdem-i zâtî ve kîdem-i zamânî olarak ikiye ayırmaktadır. Kîdem-i zâtî, bir şeyin başkasına muhtaç olmaması, kîdem-i zamânî ise, bir şeyin kendisinden önce yokluk olmamasıdır.⁴⁸

Kadîm bilgi ise, Allah'ın zatıyla bulunan bilgidir ve bu bilgi yaratılmış olanlarınkine benzemez.⁴⁹ Allah'ın zatıyla kaim olup zaruri veya kesbi olmaktan münezzehtir ve dolayısıyla bu şekilde nitelendirilemez.⁵⁰ Ayrıca hem mahiyeti hem

⁴⁵ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 178-180.

⁴⁶ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 37.

⁴⁷ Râgıb el-İsfahânî, s. 1187

⁴⁸ Cürçânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, s. 178; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 732.

⁴⁹ Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, 16. Baskı, İFAV Yayınları, İstanbul, 2016, s.49.

⁵⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. Adnan Bülent Baloğlu ve diğerleri, 3. Baskı, TDV Yayınları, Ankara, 2016, s. 33.

de içeriği bakımından insanın bilgisinden oldukça farklıdır. İnsanın bilgisi mukayyettir. Ancak Allah'ın bilgisi mutlak, sınırsız, ezeli ve ebedîdir. Allah'ın bilgisi olmaksızın hiçbir varlık yaratılmamıştır. Allah'ın kudreti iradesine, iradesi ise ilmine uygun olarak tecelli etmiştir. Allah'ın kadîm bilgisi yalnızca var olanı değil yok olanı da bilir. Bu anlamıyla bakıldığında Allah'ın bilgisi tüm zamanları kuşatan mutlak bir bilgidir.⁵¹ İnsana nispet edilebilecek cehalet hali Allah'a asla nispet edilemez. Çünkü Allah bütün durumları tek bilgiyle bilendir. O halde Allah her şart ve durumda her şeyi en iyi bilendir.⁵²

Cürcânî kadîm bilgiyi bir başlık altında ele almamaktadır. O, hâdis bilginin neden hâdis olarak nitelendiğini açıklarken kadîm bilgiye de bir cümleyle temas etmektedir. Bu sebeple Cürcânî'nin kadîm bilgi hakkındaki görüşlerini daha net anlamak adına, müellifin muhtelif konulardaki beyanlarından, kadîm bilgiyle ilintili olduğunu düşündüklerimize burada yer vereceğiz.

Bu çerçevede Cürcânî'ye göre kadîm bilgi, Allah'ın bilgisi olup zorunlu veya müktesep olarak nitelendirilemez.⁵³ Ayrıca Allah'ın ilmi mümkün, zorunlu ve imkânsız olan tüm hükümleri kuşatır. Allah'ın bilgisini gerektiren şey bizâtihi kendisidir.⁵⁴ Allah'ın bilgisi yaratılmışların bilgisi gibi az veya çok olarak da nitelendirilemez. O'nun kadîm bilgisi tek bir bilgidir. O'nun bilgisi tümeller ve tikeller dâhil her şeyi kapsar. Allah zamandan ve mekândan münezzehe olduğu için O'nun bilgisinde herhangi bir değişim söz konusu değildir. Daha açık bir ifadeyle Allah'ın kadîm bilgisinde tikelleri bilmekle herhangi bir değişim olmaz. Çünkü Allah'ın bilgisinde olmuş, oluyor ve olacak yoktur.⁵⁵

Cürcânî'nin bu görüşlerinden Ehl-i sünnet kelamcılarıyla aynı görüşü paylaştığı, ayrıca Allah'ın tikelleri de bildiğini söyleyerek filozofların bu konudaki görüşlerine de karşı çıktığı anlaşılmaktadır.

⁵¹ Pezdevî, s.34; Temel Yeşilyurt, "Bilgi Kuramı", **Kelâm (el kitabı)**, (Ed. Şaban Ali Düzgün), 6. Baskı, Grafiker Yayınları, Ankara, 2017, s. 302; Halife Keskin, **İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi**, s.106.

⁵² Pezdevî, s.76.

⁵³ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, s. 180.

⁵⁴ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, Cilt: 3, s. 114.

⁵⁵ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, Cilt: 3, ss. 122-124.

1.1.2.3. Hâdis Bilgi

Bilginin mahlûkata ait bölümüne hâdis bilgi denir. Hâdis kavramı, sonradan meydana gelmek, yokken var olmak anlamı taşıyan hudûs kökünden türemiştir.⁵⁶ Cürcânî hudûsu, zamânî ve zâtî olarak ikiye ayırmaktadır. Hudûs-i zamânî, bir şeyin öncesinde yokluk olmasıdır. Hudûs-i zâtî bir şeyin varlığında başkasına muhtaç olmasıdır.⁵⁷ Hadis bilgi ise, en yalın anlamıyla insana ait bilgidir. Bu bilgi, yaratılmış, sınırlı, sonlu ve sebebe dayalı bir bilgidir.⁵⁸

Cürcânî, Allah'ın bilgisini dışarıda tutmak için hadis bilgi kavramını kullanmaktadır. Hadis bilginin içerisine zorunlu ve kazanılmış bilgiler girdiğinden ve Allah'ın bilgisi de bu tarz nitelemelerden beri olduğundan insanın elde ettiği bilgiyi bu şekilde isimlendirmiştir.⁵⁹ Cürcânî, hâdis bilgiyi zorunlu ve müktesep olarak ikiye ayırmaktadır. Zorunlu ve müktesep bilgiden maksat insanın bilgiye ulaşma yoludur.

1.1.2.3.1. Zârûrî/Zorunlu Bilgi

Hâdis bilginin birinci kısmını zarûrî bilgi oluşturmaktadır. Cürcânî, Allah'ın bilgisini dışarıda tutmak için bilgiyi tasavvur ve tasdik şeklinde ayırdıktan sonra zarûrî ve mükteseb olarak taksim eder. Müellif, zârûrî bilginin ne olduğunu Bakıllânî'nin tanımına yer vererek açıklamaktadır. Bu tanım şu şekildedir: Yaratılmışın kendisine ondan ayrılmaya yol bulamayacağı şekilde gerekli olan bilgidir. Diğer bir tabirle, mümkünün mümkün oluşunu, imkânsızın imkânsız oluşunu bilmektir.⁶⁰ Cürcânî bundan başka herhangi bir tanıma yer vermez. Böylelikle müellifin, Bakıllânî'nin yapmış olduğu bu tanımı kabul ettiği anlaşılır.

Cürcânî'nin zikrettiği bu tanım çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. Bu husustaki ilk eleştiri, zorunlu bilgi oluştuktan sonra uyku ve gaflet halinde bu bilginin yok olacağına yöneliktir. Bir başka eleştiri ise şudur: Zorunlu bilgiyi gerektiren duyu, tecrübe ve aklın yönelişi gibi şeyler olmaksızın bu bilgiler

⁵⁶ Râgıb el-İsfahânî, s. 373; Topaloğlu ve Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 131.

⁵⁷ Cürcânî, **Kitabu't-Ta'rifât**, s. 84.

⁵⁸ Temel Yeşilyurt, "Bilgi Kuramı", s. 302; Özcan, **Mâtürîdî'de Bilgi Problemi**, s. 106.

⁵⁹ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, s. 180.

⁶⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el- Bâkıllânî, **Kitâbu't-Temhîd**, Mektebetu-ş Şarkıyye, Beyrut, 1957, s.7; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, s. 180.

oluşmayabilir. Bundan dolayı zorunlu bilgiler, gerek sürekli olarak gerekse meydana gelişinden sonra yaratılmışın kendisinin gereği olamaz. Cürcânî bu tarife bu tarz eleştirilerin getirilemeyeceğini ve bu tarifte kastedilen şeyin uyku ve gaflet dışındaki kudret halinin olduğunu belirtmektedir. Zira tanım bu kudret halini hissettirmektedir. O halde uyku ve gaflet halinde bu tarz bir bilgi oluşmaması veya oluşan bilginin bu hallerde kaybolması yaratılmışların kudreti dâhilinde olan bir şey değildir.⁶¹

Bu tanıma yapılan üçüncü eleştiri, “kişide nazarî bilgi meydana geldikten sonra bu bilgiden ayrılması, onun gücü dâhilinde değildir” şeklindedir. Dolayısıyla zorunlu bilgi hakkında yapılan bu tanımın, nazarî bilgiyi de kapsamaması gerekmektedir. Cürcânî bu eleştiriye tanımda zikredilen güç yetirmenin mutlak anlamda olduğunu, nazarî bilgide ise durumun böyle olmadığını belirterek cevap vermektedir. Zira nazarî bilgi meydana gelmeden önce kişinin nazarı terk etmek suretiyle ondan ayrılmaya güç yetirebileceğini belirtmektedir. Özetle zarûrî bilgi, elde edilmesi bakımından yaratılmışın kudretinde olmayan bilgidir. Örneğin, dış duyularla elde edilen bilgiler bu türdendir.⁶²

Zorunlu bilgi ile bedihî bilgi arasında bağlantı kuran Cürcânî, bedihînin zorunlu bilgiden daha özel olduğunu söylemektedir. Bedihînin de herhangi bir yardım almaksızın oluşması zorunlu bilgiyle irtibatının olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda bazen zorunlu bilgi ile bedihî bilgi eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.⁶³ Zorunlu bilgiler, nazarî bilgilerin dayandığı ilkeler konumundadır. Eğer onlar olmasaydı diğer bilgiler elde edilemezdi. Bu bağlamda Cürcânî zaruri bilgiyi üç kısma ayırmaktadır.

1.Vicdanîler: Bu tür bilgiler, nefis ya da iç hislerle elde edilen bilgilerdir. Örneğin, insanın kendi varlığını, korkusunu veya açlığını bilmesi bu tarz bir bilgidir. Bu bilgi türünün ilimlere faydası azdır. Çünkü vicdani bilgiler ortak değildir. Daha açık bir ifadeyle bir insanın hissettiği şeyi bir başkası aynı şiddette hissetmeyebilir.

2.Duyusallar/Hissiyat: Duyuların katkısının olduğu bilgilerdir. Bu tür bilginin içerisinde, tecrübeler, müşahedeler ve mütevatirler yer alır.

3.Bedihîler: Aklın hiçbir delile ihtiyaç duymaksızın kendiliğinden doğruluğunu kabul ettiği önermelerdir. Evveliyat olarak da isimlendirilmektedir.

⁶¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 180.

⁶² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 182.

⁶³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 182.

Bedihîler ilimde dayanaktır ve bir başkasına karşı delil niteliği taşımaktadır. Bu tür bilgiye örnek olarak bütünün parçasından büyük olduğu, bir nesnenin aynı anda iki mekânda olamayacağı verilebilir.⁶⁴

Cürcânî, insanları duyusalları ve bedihîleri kabul veya reddetmeleri bakımından dört sınıfa ayırmaktadır. Bunlar, hem duyusalları hem de bedihîleri kabul edenler, ikisini de reddedenler ve ikisinden birini kabul edenler şeklindedir. Ancak bu dört grubun çoğunluğunu ikisini de kabul edenler oluşturmaktadır. Cürcânî, hem duyusalları hem de bedihîleri kabul eden grubun doğru yolda olduğunu, onların sarsılmaz hakikat üzere olduklarını belirtmektedir.⁶⁵

1.1.2.3.2. Kesbî/Nazarî/İstidlâlî Bilgi

Hâdis bilginin ikinci kısmını nazarî bilgi oluşturmaktadır. Nazar kelimesinin, asıl anlamı bir nesneyi idrak etmek ve görmek için gözü çeşitli yönlerde döndürmek, çevirmektir. Terim olarak, dikkatle düşünme, araştırma ve inceleme anlamına gelmektedir.⁶⁶ Ayrıca, bilinmeyenleri elde etmek için bilinenleri belli kurala göre sıralamak, akıl yürütmek manasına da gelmektedir.⁶⁷ Nazarî bilgiye istidlâlî bilgi de denilmektedir. İstidlâl, delile başvurmak demektir. Bu manada nazar ve istidlâl bilinmeyi elde etmek için kullanılan yöntemlerdir.⁶⁸ Cürcânî'ye göre nazar, zorunlunun mukabilidir. Hâdis bir kudret ve sahîh bir nazar sonucunda bu bilgi elde edilir. İnsan gücü dâhilinde olan her bilgi sahîh nazar içerir ve insanı nazardan başka bilgiye götürebilecek bir yol yoktur.⁶⁹ Cürcânî'ye göre nazardan başka bilgiye götürebilecek bir yol olmamasının sebebi, insanın nazara güç yetirebiliyor olmasıyla ilişkilidir.

Cürcânî, zorunlu bilgiler ve nazarî bilgilere değindikten sonra onlar hakkında serdedilen görüşlere yer vermektedir. Cürcânî kelâmcılar arasında nazarî bilgiyi kabul etmeyenlerin olduğunu belirtmekte ve Fahreddin Râzî'yi örnek göstermektedir.

⁶⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, s. 214; Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 47.

⁶⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, s. 214.

⁶⁶ Râgıb el-İsfahânî, s. 1461.

⁶⁷ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 245.

⁶⁸ Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 74.

⁶⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, s. 184.

Râzî'nin nazarî bilgiyi kabul etmemesinin sebebi bu tür bilginin kişinin kendi kudretiyle meydana gelmemesidir.

Zorunlu ve nazarî bilgi hakkındaki ikinci görüş, bilginin zorunlu olarak nazara dayanmadığı görüşüdür. Bu düşünceye göre bilgi ile nazar arasında akli bir irtibat yoktur. Zira bilgi insanın kendi kudretiyle gerçekleştirdiği bir durum değildir. Bu tür bilgi sadece adet yoluyla meydana gelmektedir. Nazarî bilginin adet yoluyla meydana gelmesi bu tür bilginin oluşumunda herhangi bir zorunluluk ve tevlîdin olmadığı anlamına gelmektedir. O halde nazarî bilgi Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşen bir durumdur denilebilir.⁷⁰ Cürcânî kendisinin ve Eş'arîlerden doğru yolda olanların bu görüşte olduğunu belirtir.

Cürcânî teâlim ehli (matematik ilmiyle uğraşan) kimselerin nazar hakkında yapmış olduğu tanımı iki açıdan eleştirmiştir. Bu tanım, bilinen veya zannedilen şeylerin, başka yere götürmesi için tertip edilmesidir. Cürcânî yapılan bu tanımın mutlak nazarın tanımı olduğunu belirtip doğru nazarın tanımı bu değildir, diyerek eleştirmiştir. Çünkü Cürcânî'ye göre nazarı ve doğru nazarı birbirinden ayırarak farklı tanımlamak gerekmektedir. Bu yüzden tanımda zan ifadesinin kullanılması onun yanlış nazar olabilme ihtimali taşımaktadır. İşte müellifin eleştirdiği husus da budur. Cürcânî'ye göre nazar, bilinmeyenlerin bilinenlerden kazanılmasıdır. Ancak hakkında bilgi sahibi olunmak istenen şey (matlûb), herhangi bir bilinenden hareketle elde edilmez. O halde bir matluba ulaşmak isteniyorsa ona ulaşmak için ilke olarak belirlenen önermeler, matlûbla irtibat kurulabilecek düzeyde olmalıdır. Bu irtibat kurulsada dahi belirli bir tertibin olmasını gerektirmektedir.⁷¹

Doğru ve yanlış nazara gelince, doğru nazar matluba ulaştıran nazardır. Yanlış nazar ise matluba ulaştırmayan nazardır. Cürcânî'ye göre bir nazarın doğruluğu ve yanlışlığı matluba ulaşmak için kullanılan öncüllerin hem maddesinin hem de suretinin doğru olması gerekir. Cürcânî'nin "maddenin doğru olması" ifadesinden kasdı tasavvurlarda fasıl olanın fasıl yerinde zikredilmesi, hâssa yerinde zikredilenin hassa olmasıdır.⁷² Tasdiklerde ise, zikredilen önermenin matlûpla ilişkili

⁷⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, ss. 188- 190.

⁷¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, ss. 39, 280-288.

⁷² **Fasıl:** Cinsleri ve türleri birbirinden ayıran ana niteliklere fasıl denir. Örneğin: İnsanın konuşma ve düşünme özelliği onun fasıludur.

olmasıdır. “Suretinin doğru olması” ise tanımların ve delillerin terkinde göze alınan şartların yerine getirilmesidir.⁷³

“Herhangi bir şey hakkında nazar, yukarıdaki şartlar yerine getirildiği takdirde bilgi verir mi?” sorusuna Cürânî “evet doğru nazar bilgi verir” derken F. Râzî, nazarın bazen bilgi vereceğini, Seyfeddin Âmidî (ö. 631/1233) ise hem maddesi hem de sureti bakımından doğru öncüllerden oluşan ve ölüm, uyku veya gaflet gibi bilginin zıddı olabilecek şeyler olmadıkça her nazarın bilgi vereceğini belirtmiştir.⁷⁴

Nazarın bilgi vermesi sonrasında doğru nazarın bilgi vermesi konusuna değinen Cürânî, bu mesele hakkında üç görüşe yer vermektedir. Bunlardan birincisi Eş‘arî’nin görüşüdür. Eş‘arî’ye göre nazarın ardından bilginin meydana gelmesi âdet yoluyla gerçekleşir. Zira bütün mümkünler, doğrudan doğruya Allah’a dayanır. Hiçbir mümkün Allah’tan zorunlu olarak çıkmadığı gibi Allah için de zorunlu değildir. Örneğin ateşin teması ardından yanma, su içmenin ardından suya kanma olayları peş peşe olmuş olsa da birinin meydana gelmesi için diğerinin varlığı zorunlu değildir. Aralarındaki tek bağlantı âdetin devam etmesidir.⁷⁵ O halde doğru nazarın bilgi vermesi herhangi bir zorunluluğa dayanmamaktadır.

İkinci görüş Mu‘tezile’ye aittir. Onlar, nazardan sonra meydana gelen bilginin tevlîd yoluyla gerçekleştiğini belirtirler. Bu itibarla nazar, kulun fiili olup doğrudan doğruya ondan çıkmaktadır. Ancak nazar sonucu elde edilen bilgi başka bir fiilin doğmasıdır.⁷⁶

Cürânî’nin bu hususta zikrettiği son görüş filozoflara aittir. Filozoflara göre, nazarın ardından bilginin meydana gelmesi feyz yoluyla gerçekleşir. Nazar zihni tam bir şekilde hazırlar ve sonuç zihne zorunlu olarak feyz olur.⁷⁷ Burada görülüyor ki ifade biçimi farklı olsa da Mu‘tezile ile filozofların görüşleri birbirine benzerlik göstermektedir.

Hâssa: Bir türe veya kişiye ait olup aynı ona has olan sıfattır. Örneğin: İnsanı tarif ederken saçları ağaran bir varlık olması veya gülen bir varlık olması şeklinde tarif edilebilmesi gibi. Bkz. İbrahim Emiroğlu, **Klasik Mantığa Giriş**, Elis Yayınları, Ankara, 2015, ss. 70-73.

⁷³ Cürânî, **Şerhu’l-Mevâkîf**, ss. 290-292.

⁷⁴ Cürânî, **Şerhu’l-Mevâkîf**, ss. 294-298.

⁷⁵ Cürânî, **Şerhu’l-Mevâkîf**, ss. 328.

⁷⁶ Cürânî, **Şerhu’l-Mevâkîf**, s. 330.

⁷⁷ Cürânî, **Şerhu’l-Mevâkîf**, s. 332.

1.1.3. Bilginin Kaynakları

İnsanın bir şeyleri bilmesi Kelâmcılar açısından bir hakikattir. Ancak insanın nasıl bildiği ve hangi vasıtalarla bilgiyi elde ettiği hususu tartışılmıştır. Buna istinaden bilgi konusunun temel problemlerinden birisi bilginin kaynağı olmuştur. “Bilginin kaynağı nedir” sorusuna verilen cevaplara göre iki farklı ekol oluşmuştur. Bunlardan birincisi empristler, ikincisi rasyonalistlerdir.

Empristler bilginin duyular tarafından elde edildiğini, bilgi sahibi olmakta aklın herhangi bir rol oynamadığını söyleyen gruptur. Aristo’ya kadar bu akım güçlü bir şekilde varlığını devam ettirmiştir. Ancak Aristo ile beraber rasyonalizmin etkisiyle bu ekol zayıflamıştır.⁷⁸ Daha sonra John Locke emprizmi tekrar canlandırmıştır. Ona göre insan boş bir levha gibidir. Yeni doğan bir çocuğun zihninde hazır düşünceler yoktur. Locke, insanoğlunun bu bilgilere nasıl sahip olduğunu araştırmış ve deney yoluyla/duyularıyla olabileceği kanısına varmıştır.⁷⁹

Rasyonalistler, bilgiye ulaşmada aklın yetkin olduğunu söylemektedir. Onlara göre duyular gerçekliği anlatamaz. Çünkü bilgi sadece duyuların idrakinden ibaret değildir. Eğer böyle olsaydı ortak bir ahlaktan ve ortak evrensel hukuktan bahsedilemezdi. Nitekim duyuların bize verdiği bilgiler genel geçer bilgilerdir, gerçeklik değildir. Gerçeklik hakkında bilgiyi ancak akıl verebilir. Rasyonalistler duyulur âlemin gerçek âlem olmadığını belirterek hakiki bilgiye ancak gerçek âlemi hatırlayarak ulaşılacağını düşünmektedirler. Bu yüzden duyuların gösterdiği sadece geçici zanlardır. Oysa insanın bu zanlarından ancak gerçek âlemi hatırlayarak kurtulabileceğini düşünmektedirler.⁸⁰

Kelâmcılar ise genel manada bilginin kaynağını üç kısımda değerlendirirler. Sağlam duyular, doğru haber ve akıl.⁸¹ Akıl ve duyu yukarıda da belirttiğimiz üzere Antik Yunan’dan beri iki ana akımın kabul ettiği kaynaklardır. Kelâmcılar bilgi vasıtalarına haberi de ekleyerek aslında duyu ve akıl olan bilgi kaynaklarını ikiden üçe çıkarmıştır. Haberin de bilgi kaynakları arasına alınmasının sebebi vahyi ve haber-i resulü bilgi sisteminin içine dâhil etmektir. Haberi, bilgi sebebi olarak

⁷⁸ Keskin, ss. 50-56.

⁷⁹ Türkan Fırıncı Orman, “Geleneksel Emprist Bilgi Kuramı ve Mantıksal Emprizm Açısından Mantık”, **International Journal of Humanities and Education**, Cilt: 1, Sayı: 2, 2015, s. 244.

⁸⁰ Keskin, ss. 57-61.

⁸¹ Sâbûnî, s.49; Pezdevî, s. 28.

görmek, peygamberlik müessesesinin gerçekliğini kabuldür. Zira kelâmcıların doğru haberden kasdı genelde mütevatir haber ve peygamberin haberidir.⁸² Bu yüzden haber bir bilgi kaynağı olmaz ise peygamberin getirdikleri ve haber yoluyla ulaşan bilgiler yok sayılacaktır. Duyulardan elde edilen verilerin doğru kabul edilmesi, dış âleme dair bilgilerin bu kanalla elde edilebileceğinden ötürüdür. Bu sebeple duyular bilgi kaynağı olarak görülür. Aklın bilgi kaynağı olarak kullanılması sebebi ise, duyuların ve haberin getirdiği bilgileri değerlendirip bunların nasıl kullanılacağını bildirmesidir.⁸³

Cürcânî bilgi vasıtalarını tek bir başlık altında ele almaz. Ancak, “Zorunlu Bilgilerin İspatı” başlığı altında zorunlu bilgileri üç kısma ayırdığına temas etmiştik ki bu, bahsi geçen bilgi yollarına atıflar içermektedir. Bu sebeple burada duyular, doğru haber ve akıl konusuna değineceğiz.

1.1.3.1. Duyular (Havass-ı Selîme)

İnsan kendisi dışındaki şeyler hakkındaki bilgiyi duyu organlarını kullanarak elde eder. İnsanın eşya hakkında bilgi edinebileceği duyular Kelâmcıların geneline göre beştir: İşitme, görme, tatma, koklama ve dokunma. Ancak Mutezili âlimlerden olan Nazzam’a (ö. 231/845) göre duyu bir tanedir ki o da duyumların elde edilmesidir. Bir başka Mu‘tezilî Abbâd b. Süleyman (ö. 250/864) ise duyuları yukarıda saydığımız beş duyuya iki ilave ederek yedi duyunun olduğunu belirtmektedir. Abbâd’ın eklediği iki duyu, cinsi münasebet ve acı duyularıdır.⁸⁴ Bâkılânî de duyuların hepsinin hissedildiği “idrak” ten altıncı duyu olarak bahsetmiştir.⁸⁵

Kelâmcılar duyu yoluyla elde edilen bilginin delil ve istidlâle muhtaç olmayan zorunlu bilgi olduğunu belirtirler. Bu tür bilgiler bizzat tecrübe yoluyla elde edildiği için kesinlik ifade eder. Ancak, başta Sofistler olmak üzere bazı fırkalar, duyu yanılmaları ve duyularda oluşabilecek marazlar sebebiyle duyuların bilgi

⁸² Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, s. 74.

⁸³ Keskin, ss. 64-65.

⁸⁴ Pezdevî, s.32.

⁸⁵ Bâkılânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, s. 9.

kaynağı olamayacağını ileri sürmüşlerdir.⁸⁶ Sofistlerin duyu verilerini reddetme sebeplerine ileride daha detaylı değineceğiz.

Beş duyu organı vasıtasıyla bilgiye ulaşılabilceği ayetlerle de sabittir. Nitekim görme ile ilgili olarak “*Dilesek (dünyada da) gözlerini büsbütün kör ederdik de yolu bulmak için çabalayıp dururlardı; ama o takdirde nasıl görebileceklerdi ki?*”⁸⁷ buyrulmuştur. Burada anlaşılıyor ki görmek Allah’ın insana verdiği bir nimet ve doğru yolu bulabilmesi için bir bilgi kaynağıdır. Ancak başka ayetler de göz önüne alındığında görme duyusu mutlak hakikati vermeyebilir. Örneğin, “*Allah rüyanda onları sana az olarak göstermişti, eğer onları sana çok gösterseydi korkup çekinirdiniz, savaşma konusunda görüşleriniz çelişirdi, fakat Allah korudu. Şüphesiz ki O kalplerin gizlediğini eksiksiz bilmektedir. O, karşılaştığınız sırada da sizin gözünüzde onları az gösteriyordu, onların gözünde de sizi az gösteriyordu ki, Allah olmasını murat ettiği şeyi gerçekleştirsün; zaten bütün işler Allah’a döner*”⁸⁸ buyrulmuştur. Bu ayetle biz, insanın heyecanlı veya buhran içerisinde olduğu durumlarda -ki ayet savaş anından bahsetmekte- duyuların, hakikati farklı şekilde değerlendirebileceğini görmekteyiz.⁸⁹

İşitme duyusunun da bilginin kaynaklarından biri olduğunu belirten ayette, “*Ey insanlar! Size bir misal verilmekte; dinleyin onu: Allah’tan başka kendilerine yalvarıp yakardıklarınız var ya, hepsi bunun için bir araya gelseler bile bir sinek yaratamazlar! Hatta sinek onlardan bir şey kapsa, onu dahi ondan kurtaramazlar. İsteyen de âciz, kendinden istenen de!*”⁹⁰ buyrulmuştur. Yine “*Kendilerinden önce, onlardan daha güçlü olup yeryüzünde şehirler kurarak aralarında gidip gelen nice toplulukları yok ettik. Kurtuluş var mı? Akıllı olan veya şuurlu olarak söze kulak veren kimse için bunda büyük ibret vardır.*”⁹¹ ayeti örnek verilebilir. Görüldüğü üzere

⁸⁶ Şerafettin Gölcük ve Süleyman Toprak, **Kelâm**, 5. Baskı, Tekin Kitapevi, Konya, 2001, s. 92; Özcan, **Mâtürîdî’de Bilgi Problemi**, s. 77.

⁸⁷ Yâsîn 36/66.

⁸⁸ el-Enfâl 8/43-44.

⁸⁹ Vahit Göktaş, “Kur’an’da Bilgi ve Bilginin Kaynakları”, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 20, Sayı: 20, 2008, ss. 164-165.

⁹⁰ el-Hac 22/73.

⁹¹ Kâf 50/36-37.

Kur'an'da işitme duyusu bilgi kaynağı olarak değerlendirilmiştir. Diğer duyu organlarının da bilgi kaynağı olduğu yine Kur'an'la sabittir.⁹²

Cürcânî de diğer kelâmcılar gibi duyuların aktardığı bilgileri kabul eder ve insanın duyusallara dair bilgiye ulaşmasının beş duyu ile olabileceğini belirtir. Bunlar: görme, işitme, koklama, tatma ve dokunmadır. Cürcânî'ye göre görme duyusu, göz çukurundaki iki sinire yerleştirilmiş kuvvettir ki, bu iki sinir birbirlerine kavuşurlar, sonra ayrılarak göze ulaşırlar. Göz, bu kuvvetle, ışıkları, renkleri ve şekilleri algılar. İşitme duyusu, kulak deliği içinde yayılmış olan sinirlerde bulunan bir kuvve olup, sesin keyfiyetiyle biçimlenen havanın (ses titreşimlerinin) kulak deliğine ulaşmasıyla sesleri algılar. Koklama duyusu, beynin ön tarafında bulunan ve meme ucuna benzeyen iki çıkıntıda mevcut olan bir kuvvedir. Bu çıkıntılarda bulunan kuvvet, kokulu cismin niteliği ile nitelenen havanın genze ulaşmasıyla kokuları algılar. Tatma duyusu, dilin boğaz tarafı üzerine yayılmış olan sinirde bulunan bir kuvvedir. Ağızdaki ıslaklığın tadılan şeyle karışması ve bunların sinirlere ulaşması sonucu tatlar algılanır. Dokunma duyusu, bütün bedene yayılmış olan bir kuvvedir. Sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk ve benzeri şeyler bazen kendilerine yaklaşmakla, bazen de kendilerine temas edilmek suretiyle bu kuvvetle algılanır.⁹³ Böylelikle Cürcânî insanın şehadet âlemine dair nasıl bilgi elde ettiğini dönemine ait tıp bilgilerini de kullanarak açıklamaktadır.

Her duyu ancak kendi sahasına has şeyleri algılayabilir ve bu algıları vasıtasıyla bilgiye ulaşabilir. Bu tür bilginin zorunlu olduğu ve asla reddedilemeyeceğini belirtmiştik. Ne var ki bu tür bilgiyi eleştirenler hatta reddedenler de olmuştur. F. Râzî'nin aktardığına göre Platon, Aristo, Galen, Batlamyus duyular vasıtasıyla ulaşılan bilgiyi reddetmişlerdir.⁹⁴ Ancak duyularla elde edilen bilgiler zarûrî olduğu için bunların reddi ancak kibir ve inattan kaynaklanmaktadır.⁹⁵

Kelâmcılar bu düşünürlerin duyusallara dair bilgileri eleştirebilme ihtimalini son derece uzak görmektedir. Zira Aristo'ya nispet edilen doğa ilimlerinin esasları

⁹² Yukarıda bahsedilmeyen diğer duyu organlarının bilgi kaynağı olduğu yönündeki ayetler: Tat alma: el-Furkân 53, en-Nûr 39, Koklama ile ilgili ayetler: Yûsuf, 93-94. Dokunma: er-Rahmân 7, Yûsuf 30-31.

⁹³ Cürcânî, **Kitabu't-Ta'rifât**, ss. 49,108,123,131,195.

⁹⁴ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, ss. 214-216.

⁹⁵ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, **Tevhidin Esasları (kitabü't-temhid li kavaidi't-tevhid)**, çev. Hülya Alper, 3. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 23.

duyu verilerine dayanan bilgiler sonucu elde edilir. Platon’a nispet edilen metafizik, duyunun yardımıyla bilinenlerden hareketle istidlâle dayanır. Son olarak Galen’e nispet edilen pratik tıp ilmi, duyulardan alınır. Bu argümanlar onların duyusalların verilerini kabul ettiğine işaret etmektedir.⁹⁶

Duyuların aktardığı verileri reddedenlere (Sofistlere) karşı Cürcânî çeşitli yönlerden cevap vermektedir. Duyusalları inkâr edenler, “duyunun hükmü dikkate alınır ya tümel önermeler ya da tikeller dikkate alınır” derler. Cürcânî öncelikle bu cümlelerin yanlışlığını ortaya koyar. Şöyle ki, duyu ancak bir ateşi idrak edebilir var olan bütün ateşleri idrak edemez. Örneğin, “ateş sıcaktır” hükmü verildiğinde bu yalnızca üç zamandan birinde olup dış dünyada var olan bütün ateşler hakkında olmadığı söylenmektedir. İkinci olarak “duyunun tikellerdeki hükmü dikkate alınır” sözü de yanlış bir ifadedir. Çünkü duyunun tikeller hakkındaki hükmü yanıltıcı olabilir. Bu hususta Cürcânî dört açıdan duyunun tikeller hakkındaki hükmünün yanıltıcı olduğunu belirtmiştir. Birincisi büyüğün küçük, küçüğün büyük, uzağın yakın görülebilmesi. Örneğin, bir nesne göze yaklaştırıldıkça büyük, gözden uzaklaştırıldıkça da küçük görülecektir. Bir başka örnek de şaşî bakan veya şaşî taklidi yapan kimsenin bir şeyi iki şey olarak görmesidir. Duyuların tikeller üzerinde yanılabilceğinin bir diğer açıklaması ise, duyunun benzerleri ayırtıramamasıdır. Daha açık bir ifadeyle benzerler peş peşe geldiğinde sürekli mevcut olduğu hakkında duyu emin olur. Bu duruma örnek, Ehl-i sünnetin renkler hakkındaki görüşüdür. Bu görüşe göre renkler iki zamanda baki kalamazlar. Allah onları her durumda yeniden yaratır. Ancak göz onun sürekliliğine kanaat getirir. Cürcânî’nin açıkladığı üçüncü yön, duyunun uyku ve hastalık gibi durumlar olduğunda verdiği hükümde yanılabilceği hususudur. Nitekim uyuyan kişi gördüğü şeyleri kesin zanneder. Ancak uyandığında rüya olduğunu anlar. Dördüncü ve son yön, duyularla algılanan şeyin hakikatte de algılandığı gibi olduğu zannedilmesi. Ancak gerçekte duyulur olmayan tikellerdeki yanılgıyı gösterir. Bu hususta Cürcânî, karın beyaz renkli olduğunu zannetmemizi örnek gösterir. Hâlbuki kar, şeffaf, renksiz küçük su parçacıklarıdır.⁹⁷

Cürcânî, sofistlerin yukarıda zikrettiğimiz iddialarının dayandığı örnekleri haklı bulur. Ancak duyuda olabilecek yanılmalar bizleri duyu verilerini reddetmeye

⁹⁶ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, ss. 214-216.

⁹⁷ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, ss. 214-234.

götürmemelidir der. Çünkü duyular bazen tikeller hakkında yanılabılır. Zira duyu idraklerinde iki unsur önem arz eder: Birincisi idrakin ait olduğu organın duyu anındaki durumu, ikincisi ise, idrake konu olan eşyanın durumu. Örneğin, şaşı taklidi yapan kişi bir tane olan nesneyi iki tane gördüğünü kendisi bilir. Ancak doğuştan şaşı olan kişi nadiren bir şeyi iki şey olarak görür. Çünkü o doğruyu bulmaya alışmıştır ve bunun kusur/arıza olduğunu bilir. Sağlıklı kişi de onun gerçekte bir tane olduğunu bilir. Bu itibarla sağlıklı duyu doğru bilgi vermektedir. İdrake konu olan eşyanın durumuna gelince bu, objenin yakın-uzak, büyük-küçük olmasıyla ilgili bir durumdur. İnsan bu durumu tecrübeleri sayesinde bilir.⁹⁸

O halde duyunun yukarıda zikrettiğimiz bazı yanılmaları olmasına rağmen bu kaynakla gelen verilerin bütününe reddetmek pek makul görülmemektedir. Çünkü gerek kelâmcıların gerekse Cürçânî'nin bu hususta ortaya koyduğu deliller, duyu yoluyla elde edilen bilginin inkâr edilemeyecek seviyede bir bilgi türü olduğunu göstermektedir. Kelâmcıların genel kanaatine göre duyu bilgisini reddeden kimseler dövülerek veya aç-susuz bırakılarak onlara duyu verilerinin geçerli olduğu kabul ettirilebilir. Çünkü ancak bu şekilde duyularından gelen acı hissini reddedemeyeceklerdir.⁹⁹

1.1.3.2. Doğru Haber

Haber, bir nesneyi gereği gibi bilmek için yoklayıp sınamak,¹⁰⁰ bir şeyin iç yüzünden haberdar olmak mânasına gelen **hubr (hibre)** kökünden türemiş bir isimdir.¹⁰¹ Herhangi bir kişiden nakledilen söz olarak da tanımlanmıştır.¹⁰²

İnsanoğlu, binlerce yıldır birbiriyle haberleşmekte ve başkasının tecrübesine konu olan şeyler hakkında bilgi edinmektedir. Günümüzde televizyon, internet ve sair araçlarla başka yerlerde olup bitenler hakkında haberdar olmaktadır. İnsanın bizzat müşahade etmediği bu bilgiler, haber veren açısından duyudan elde edilmiş bir bilgiyken, haber verilen açısından habere dayalı bir bilgi olmaktadır. Bu sebeple insanlar haber vasıtasıyla gördüklerini, okuduklarını ve duyduklarını doğru kabul

⁹⁸ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, ss. 214-234; Keskin, s. 138.

⁹⁹ Keskin, ss. 67-72; Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 79.

¹⁰⁰ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 105.

¹⁰¹ Râgıb el-İsfahânî, s. 464.

¹⁰² Cürçânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, s. 100.

edip hayatını devam ettirmektedir. Örneğin Avrupa'nın herhangi bir ülkesine gitmeyen birisi o ülke hakkında gerek yazılı gerekse görsel olarak bilgi edinmektedir. Hiç şüphesiz o kişi bu tür bilgilerin en azından bir kısmına güvenecektir.¹⁰³

Berâhime ve Sümeniyye gibi bazı gruplar haberin bilgi kaynağı olduğunu reddetmişlerdir. Çünkü bu tür bilgi bazen doğru bazen yalan olabilmektedir. Bu yüzden insan sürekli tereddüt yaşamaktadır. Hâlbuki ilim tereddüt gerektirmez diyerek haberin bilgi kaynağı olmasını reddetmişlerdir. Bu gruplar ciddi bir şekilde eleştirilmiştir. Haberin bilgi kaynağı olarak görülmemesi halinde insanın geçmişle bağı kesilecek ve zamanının mahkûmu olacaktır. Bununla beraber haber bilgi kaynağı olarak kabul edilmediği takdirde insanın kendi anne, baba, kardeş, amca vesâir akrabalarını tanımaları nasıl mümkündür? O halde haberin bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi elzendir. Kelâmcılara göre Sümeniyye ve Berâhime'nin bu tür bilgi kaynağını reddetme sebebi, onların inatçılığıdır.¹⁰⁴ Bununla birlikte her haberin doğru olmadığı muhakkaktır. İşte bu yüzden Kelâmcılar yalnızca doğru haberi nazarı dikkate alıp bu konuyu iki başlık altında değerlendirmişlerdir. Bunlar, mütevatir haber ve haber-i resuldür.

1.1.3.2.1. Mütevatir Haber

İnsanoğlunun geçmişle bağını haber yoluyla sağladığını belirtmiştik. Haber bilgi kaynağını kelâmcılar iki başlıkta ele alır. Bunlardan ilki olan mütevatir haber, çokluklarından ya da adaletlerinden ötürü yalan üzerinde birleşmeleri düşünülemeyen bir topluluğun verdiği habere denir.¹⁰⁵ Örneğin, eski zamanlarda yaşamış devletler ve sultanlar hakkındaki bilgiler bu kabildendir. Mütevatir haber zaruri bilgi ifade etmektedir. Çünkü istidlâlde bulunabilen ya da bulunamayan herkeste bu tür bilgiler bulunmaktadır.¹⁰⁶ Kişi, bu haber sayesinde kendi duyularıyla idrak etmiş gibi olmaktadır.

¹⁰³ Tunç, ss. 50-51; Temel Yeşilyurt, "Bilgi Kuramı", **Kelâm (el kitabı)**, ss. 300-302; Osman Karadeniz, **İnanç Esaslarını Temellendirme Sorunu**, 2. Baskı, İFAV Yayınları, İstanbul, 2013, s. 71.

¹⁰⁴ Sâbûnî, s. 50; Taftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, çev. Talha Hakan Alp, 4. Baskı, İFAV Yayınları, İstanbul, 2017, s. 73.

¹⁰⁵ Topaloğlu ve Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 105; Sâbûnî, s. 49; Taftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 71; Cürcânî, **Kitabu't-Ta'rifât**, ss. 201-202.

¹⁰⁶ Taftâzânî, ss. 71-72.

Mütevâtir haberin sağlanabilmesi için birtakım şartlar vardır. Bunlar:

1. Yalan üzerine ittifak etmeleri düşünölemeyen topluluğun haber vermesi ve haber konusunun her devirde kesintisiz nakledilmesi.
2. Haberi veren topluluğun yalan söylemesini gerektirecek bir nedenin olmaması.
3. Haberin mümkünâttan olması.
4. Kur'an veya sahih hadislere aykırı olmamasıdır.¹⁰⁷

Mütevâtir haberin kesin bilgi ihtiva etmediğini ve onun zandan ibaret olduğunu söyleyenler vardır. Onlara göre haberi nakleden her bir ferдин nakli, ancak zan ifade eder. Haber veren sayısının fazla olması zanların yakîn derecesine ulaşacağı anlamına gelmediği gibi zan olmaktan da kurtaramayacaktır. Bu düşünceye karşı Taftâzânî, fertlerin nakilleri tek tek bir araya geldiğinde birbirinden kuvvet alacağını belirtir. Zira nakil tek başına kaldığında ulaşamayacağı gücü diğer nakillerle birleştğinde elde eder. Nitekim tek bir kıl parçasının gücü olmadığı halde kıl parçalarının toplamı olan urganın sağlamlığı ve gücü malumdur.¹⁰⁸

Cürcânî'ye göre bir haberin tevatür seviyesine ulaşması için belirli sayıyı dikkate almak, imkânsız bir şeyi şart koşmaktır. Ona göre mütevâtirin kuralı kesinliği oluşturacak bir meblağın olmasıdır. Bu kesinlik gerçekleştiği takdirde sayı da tamamlanmış olacaktır. Dolayısıyla o, kendinden önce mütevâtirde belli bir sayı arayanları metodolojik olarak eleştirmektedir. Örneğin bizim Mekke'nin ve Galen'in varlığını bilmemiz tevatür seviyesinde bir bilgidir.¹⁰⁹ Bu iki şey hakkındaki bilgi, mütevâtir olduğu için varlığı hakkında şüphe duyulmamaktadır. Bu kabul ediş dini haberlerde de geçerlidir. Zira müellife göre şer'î konulardaki mütevâtir haberin reddi, küfürdür.¹¹⁰ Çünkü şer'î konulardaki mütevâtir haberin inkâr edilmesi peygamberi yalanlama veya ona karşı gelme anlamı taşımaktadır. Örneğin, Kur'an'ın Hz. Muhammed'e indirilen kutsal bir kitap olduğu, değiştirilmeden günümüze kadar geldiği ve kıyamete kadar da nâzil olduğu gibi kalacağı mütevâtir bir haberdir. Bu haberin tamamını veya herhangi bir kısmını inkâr etmek küfürdür.

¹⁰⁷ Tunç, ss. 51-52; Yusuf Şevki Yavuz, "Haber", **DİA**, Cilt: 14, 1996, s. 347.

¹⁰⁸ Taftâzânî, ss. 72-73.

¹⁰⁹ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, ss. 424-426.

¹¹⁰ Cürcânî, **Kitabu't-Ta'rifât**, s. 97.

1.1.3.2.2. Haber-i Resul

Doğru haberin ikinci kısmı haber-i resuldür. Peygamberliği mucize ile doğrulanmış bir elçinin vermiş olduğu habere haber-i resul denir. Bir peygamberin peygamberliğini istidlâli yolla bileceğimizden onun vermiş olduğu haberin doğruluğu da istidlâli olmaktadır. Ancak peygamberin getirmiş olduğu haber, kesin bilgidir.¹¹¹

Bir haberin doğru olup olmamasındaki ilk ölçüt o haberi veren şahsın güvenilirliğidir. Ancak peygamberlik iddiasında bulunan kişinin verdiği haberin doğru olup olmamasındaki temel ölçüt sadece o kişinin güvenilirliği olmayacaktır. Zira bu hususta mucize kriteri göz önüne alınmaktadır. Eğer peygamberlik iddiasında bulunan kişinin Allah tarafından desteklendiği mucize ile teyit edilirse, o kişinin davasında haklı olduğu görülür ve peygamber olduğu anlaşılır. O halde peygamberin Allah'tan aldığını belirttiği hüküm ve haberlerin tümü doğrudur. Peygamberin getirdiği haberin zaruri değil de istidlâli bilgi olmasına gelince, bu bilgi şöyle bir çıkarım sonucu elde edilir: Bu haber peygamberliği mucize ile sabit kimsenin getirdiği bir haberdur. Bu niteliğe sahip her haber doğrudur ve içeriği gerçektir.¹¹²

Haber-i resul kesinlik açısından mütevatir habere benzer. Çünkü Allah'ın mucize ile desteklediği kişi Allah hakkında yalan beyanda bulunamayacağı için kesin doğru olarak kabul edilir. Nitekim ayet-i kerimede Allah: “ *Kişisel arzularına göre de konuşmamaktadır. O, kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir*”¹¹³; yine başka bir ayette “ *Eğer peygamber bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı, Elbette onu kısıktırak yakalardık. Sonra onun can damarını koparırdık. Hiçbiriniz buna mâni olamazdınız*”¹¹⁴ buyurmuştur. Bu ayetlerden de ortaya çıkan sonuç peygamberin söylediği sözler ve verdiği haberler doğrudur, kesindir.

Cürcânî haber-i resul konusuna mucize bahsinde dolaylı olarak değinmektedir. Ona göre peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin şeriata dair vereceği bilgilerin doğru kabul edilmesi için peygamberliğinin ispat edilmesi gerekir. Bunun bir yolu da peygamberlik iddiasında bulunan kişinin mucize göstermesidir.

¹¹¹ Şerafettin Gölcük ve Süleyman Toprak, **Kelâm**, ss. 99-100.

¹¹² Taftâzânî, ss. 78-79; Karadeniz, s. 72.

¹¹³ en-Necm 53/3-4.

¹¹⁴ el-Hâkka 69/44-47.

Mucizeyle de peygamberliği ispat edilmiş olan elçinin gayba dair vereceği bilgiler doğrudur.¹¹⁵ Çünkü haber-i resulün doğru olmasını sağlayan unsur, peygamberliğin ispat edilmiş olmasıdır. Dolayısıyla Allah hakkında yalan beyanda bulunamayacağı için peygamberin verdiği haber kesin doğru olarak kabul edilir. O halde Cürçânî'nin de haberi resul hakkındaki düşüncelerinin yukarıda belirttiğimiz hususlara paralellik gösterdiğini söyleyebiliriz.

1.1.3.2.3. Haber-i Vâhid

Bir haber, kendisini rivayet eden kişi sayısı bakımından ya mütevatir ya da âhad olmaktadır. Mütevatir haberin ne olduğuna yukarıda değinmiştik. Âhad haber ise bir kişinin verdiği haber demek olup meşhur ve mütevatir derecesine ulaşmamış haberdur.¹¹⁶

Kelâm ilminde daha çok Hz. Peygamber'e atfedilen haber-i vahid üzerinde durulmaktadır. Zira bu tür haberlerin tek başına delil teşkil edip etmeyeceği tartışılmıştır. Haber-i vâhidin bilgi ifade edip etmediği konusunda serdedilmiş yaklaşımları Seyfeddin Âmidî üç başlık altında inceler.

1. Haber-i vâhidin bilgi ifade ettiğini kabul edenler ki bu grupta da farklı yaklaşımlar mevcuttur. Buna göre:

- 1.1. Bu haber yakîn değil zann ifade eder.
- 1.2. Hiçbir karîne olmasa da haber-i vâhid kesin bilgi ifade eder.
- 1.3. Bazı haber-i vâhidler karînesiz kesin bilgi ifade eder.
2. Karîne olsun olmasın haber-i vâhid yakînî bilgi ifade etmez.
3. Haber-i vâhid ancak karinelerle kesin bilgi ifade eder.¹¹⁷

Bu çerçevede Kelâm metodolojisinde genel olarak Allah'ın varlığı, nübüvvetin doğruluğu gibi İslam itikadının temel meselelerinde akli deliller esas alınır ve nakli deliller bu hususta tek başına delil olarak kabul edilmez. Kelâmcıların geneli her ne kadar bir ilke olarak haber-i vâhidin bilgi vermeyeceğini söylese de kabir azabı ve nimeti, ru'yettullah ve şefaât gibi konularda âhad haberleri Kur'ân'ı

¹¹⁵ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3. Cilt, ss. 398-408.

¹¹⁶ Tahânevî, s. 738.

¹¹⁷ Rıza Korkmazgöz, "Kelâm İlminde Haber-i Vâhidin Bilgi ve Delil Değeri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt: 18, Sayı: 1, 2018, s. 228.

teyit amaçlı kullanmıştır. Böylece haber-i vâhidin hemen reddedilebilecek bir kaynak olmadığını anlıyoruz. O halde burada önemli olan o haberi kaç kişinin rivayet ettiğinden ziyade, haberin sıhhati ve birtakım karinelerdir.¹¹⁸

Kelâmcılar, itikat konularında haber-i vâhidi tek başına delil olarak kabul etmese de bazı usulcüler ve hadisçiler bu tür haberlerin hem itikatta hem de amelde delil olarak kullanılabileceğini savunmuştur. Ancak bunu söylerken de bu haberi hemen kabul etmeyip râvinin güvenilir olmasını dikkate almışlardır.¹¹⁹

Haber-i vâhidin bilgi ifade edip etmemesiyle ilgili Ebu Hanife (ö. 150/767), Kur'an'a ve akla aykırı olan haber-i vahidin reddedilmesi gerektiğini belirtmiştir. Zira peygamber Kur'an'a ve akla aykırı bir şey söylemeyecektir. Ebu Hanife'ye göre bu haberi reddetmek, Hz. Peygamber'i değil ona bu sözü isnat edeni reddetmek demektir.¹²⁰ O halde Kur'an'a ve akla aykırı olmayan haber-i vâhidin bir çırpıda reddedilmemesi gerektiği kanaatine ulaşabiliriz.

İsmail Hakkı İzmirli (ö. 1946), haber-i vâhid hakkında onun rivayetinin başlangıcında ve ilk üç yüzyılında bir veya iki güvenilir ya da yalan söylemesi aklen caiz olabilecek kişilerin rivayet ettiği halde bir süre sonra yaygınlaşan rivayet olduğunu belirtmektedir. Bu rivayetlerle geçerli olan şartlar sağlanmışsa yalnız amel vaciptir. Fakat İsmail Hakkı İzmirli bu tür bir haberin amel dışında iman ve küfür konusunda ölçü olamayacağını düşünmektedir.¹²¹

Haber-i vahidin tamamının yalan veya tamamının doğru kabul edilmesi mümkün değildir. Bu yüzden bu haberi Kur'an'a, sahih sünnete, İslâm'ın genel prensiplerine ve akla aykırı olmadıkça reddetmek pek makul değildir. Zira âhad haberleri toptan reddeden tutum, Hz. Peygamber'in Kur'an'da yer alan çeşitli konular hakkında yaptığı açıklamalardan bize bu yolla ulaşanları da reddetmek anlamına gelmektedir.¹²²

Cürcânî haber-i vâhid meselesindeki düşüncelerini farklı konular üzerinde belirtmiştir. Örneğin, "Marifetullah Hakkında Nazar" konusunda zikredilen "yaşlı kadınların dinine uyun" hadisi hakkında Cürcânî, "bu âhad haberdir ve kesin

¹¹⁸ Korkmazgöz, ss. 254-256.

¹¹⁹ Korkmazgöz, ss. 229-235.

¹²⁰ Ebu Hanife, **el-Âlim ve'l-Müteallim** (İmâm-ı A'zam Ebu Hanife'nin Eserleri içinde) çev. Abdülvehhab Öztürk, Şamil Yayınevi, İstanbul, 2019, ss. 93-95.

¹²¹ İsmail Hakkı İzmirli, **Yeni İlmi Kelâm**, sad. Sabri Hizmetli, 2. Baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2018, ss. 31-32.

¹²² Korkmazgöz, s. 256.

öncüllere karşı muaraza edemez”¹²³ demiştir. Yine Kur’ân’ın icazıyla ilgili meselede Cürcânî, âhad haberler kesin haberle çelişmez. Ayrıca kesinlik ifade eden haber karşısında zan ifade eden âhad haberin eriyip gideceğini,¹²⁴ karînelerle beraber haber-i vahidin bazen bilgi vereceğini,¹²⁵ tek başına âhad haberin i’tikâdi meselede bilgi ifade etmeyeceğini belirtir.¹²⁶ Cürcânî’nin âhad haber hakkındaki düşüncelerinden çıkan sonuç Kelâmcıların genelinin düşüncesine paralel niteliktedir. O da her ne kadar genel bir yaklaşım olarak haber-i vahidin bilgi ifade etmeyeceğini söylese de bazı karinelerle bazen bilgi ifade edebileceğini kabul etmektedir. Ayrıca kendisi de Kur’an’da sarîh biçimde belirtilmeyen hususları anlatırken âhad haberleri delil olarak kullanmıştır.¹²⁷

1.1.3.3. Akıl

İnsanın bilgiyi üç yolla elde ettiğini belirtmiştik. Yukarıda duyulardan ve haberden bahsettik. Burada insanın bilgiyi elde ettiği son kaynak olan akıldan bahsedeceğiz. “Akıl” “bilgi” gibi tanımlanması bakımından komplike bir kavramdır. Çünkü her ilim dalı bilgi kavramında olduğu gibi akıl kavramını kendi zaviyesinden tanımlamıştır.

Bu çerçevede sözlükte, menetmek, engellemek, bağlamak manalarından mastar olan akıl, terim olarak insanı diğer canlılardan ayıran ve sorumlu tutan temyiz gücü, düşünme ve anlama melekesi olarak tanımlanmaktadır. Bir başka tanıma göre akıl, bilgiyi kabul etmeye hazır kuvvedir.¹²⁸

Felsefe ve mantık terimi olarak akıl, varlığın hakikatini idrak eden, maddî olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç demektir. Bu manalarıyla akıl sadece meleke değil akıl

¹²³ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, s. 358.

¹²⁴ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3. Cilt, s. 462.

¹²⁵ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3. Cilt, s. 464.

¹²⁶ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3. Cilt, s. 656.

¹²⁷ Örneğin bkz. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3. Cilt, ss. 602-610.

¹²⁸ Râgıb el-İsfahânî, s. 1032; Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 22.

ilkelerinden olan özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı gibi bütün fonksiyonlarını belirleyen bir terimdir.¹²⁹

Akıl, müşahede âleminde hareket ederek birtakım şeyleri kavramaya çalışan bir alet konumundadır. Akıl, duyuların ve haberin verilerini kontrol eder ve bu verilerin doğruluğunu-yanlışlığını ortaya koyar. Bu yüzden aklın müdahalesi olmadan gelen veriler müşahadededen ibarettir.¹³⁰

Kur'an'da da akıl insanın bilgi edinme vasıtalarından bir tanesidir. Kur'an'da *kalp*, *fuâd*, *sadr* ve *lûb* gibi kavramlar akla yakın anlam ifade edecek biçimde kullanılmıştır.¹³¹ Kuran'daki bu kullanımlar aklın statik bir yapıda olmayıp aktif, işleyen ve dinamik bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Kur'an'da akıl, hem bir bilgi kaynağı hem de insanın iman etmesini sağlayacak bir kuvve olarak görülür.¹³²

*“Onlar ayakta dururken, otururken, yatarken hep Allah'ı anarlar; göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler: ‘Rabbimiz! Sen bunu boş yere yaratmadın, seni tenzih ve takdis ederiz. Bizi cehennem azabından koru’ derler”*¹³³, *“Şayet kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, şimdi şu alevli cehennem mahkûmları arasında olmazdık!” diye de ilâve ederler.*¹³⁴, *İşte bu, bütün insanlara, bununla hem uyarılsınlar hem Allah'ın ancak bir tek Tanrı olduğunu bilsinler hem de akıl sahipleri öğüt alsınlar diye yapılmış bir bildirimdir.*¹³⁵ gibi ayetler yukarıda da belirttiğimiz gibi aklın hem bilgiye ulaştıran bir kaynak hem de iman edecek bir araç olduğunu göstermektedir. Kısacası bu ayetler aklın kullanılmasıyla bilgiye ve hakikate ulaşılacağını belirtmektedir.

Kur'an'ın akleden kişiyi övmesi ve bu kişinin hakikati bulacağını müjdelemesi, kelâmcıları istidlâl yoluyla elde edilen bilginin güvenilir olacağı kanaatine sevk etmiştir. Her ne kadar ayetlerde akla çok önem verildiği görölse de nihai anlamda ilme ulaştıran tek vasıta olarak görülmemiştir. Nitekim kelâmcılar tarafından ilme ulaşma yollarından olan haberin savunulmasındaki en büyük hareket

¹²⁹ Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", **DİA**, Cilt: 2, 1989, s. 238.

¹³⁰ Keskin, ss. 90-96.

¹³¹ Temel Yeşilyurt, "Bilgi Kuramı", **Kelâm (el kitabı)**, ss. 299-300.

¹³² Muammer Esen, "İman Kavramı Üzerine", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 1, 2008, s. 84.

¹³³ Âl-i İmrân 3/191.

¹³⁴ el-Mülk 67/10.

¹³⁵ İbrâhîm 14/52.

noktası aklın tek başına yetersiz olduğu anlayışıdır. Akıl sadece tecrübe alanını algıladığı için bir şeyin künhüne ulaşması zor bir husustur. Örneğin, insan akıl ile Allah'a ulaşsa da, O'nun mahiyetini zat ve sıfatlarını bilemeyeceği için vahye ihtiyaç duymuştur.¹³⁶

Kelâmcılar açısından akıl ile ilgili tartışmalar, Mu'tezile kelamcılarının bu hususta ortaya attıkları fikirlerle başlamıştır denilebilir. Çünkü bu kelâmcılar, akli kesin bilgi kaynağı olarak kabul etseler de nasıl tanımlanacağı hususunda ittifakı sağlayamamışlardır. Vâsıl b. Atâ'ya (ö. 131/748) göre akıl, hakikatin bilinmesini sağlayan kaynak, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a (ö. 235/849-50) göre insanı diğer varlıklardan ayıran ve nazarî bilgilerin öğrenilmesini sağlayan güç, Cübbâî'ye göre ise, kötü şeylerden alıkoyan ve iyi şeylere yönelten bilgidir. Akıl, yine bu mezhep tarafından zorunluların zorunluluğunun, imkânsızların imkânsızlığının, güzelin güzelliğinin ve çirkinin çirkinliğinin bilinmesi şeklinde tanımlanır.¹³⁷

İmam Mâtürîdî akli genel itibariyle analiz ve sentez yapma kabiliyeti olarak görür ve ona göre her insan akıyla şeylerin sebeplerini bilebilir. Ancak, hakikatini bilemeyebilir ve künhüne tam manasıyla vakıf olamayabilir.¹³⁸ Cürcânî akıl hakkında Ehl-i sünnet kelamcılarında olan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin ve Bâkılânî'nin tanımlarına yer vermiştir. Bu kelâmcıların akıl hakkındaki görüşlerinde bazı ortak noktalar olsa da akli aynı şekilde tanımladıkları söylenemez. Bu çerçevede İmam Eş'arî akli zorunluların bir kısmının bilgisi olarak tanımlarken Bâkılânî, zorunluların zorunluluğunun, imkânsızların imkânsızlığının ve âdetlerin cereyanının bilgisi şeklinde tanımlamaktadır.¹³⁹

Müellif Kitabu't-Ta'rifât'ta birçok akıl tanımına yer vermektedir. Bunlardan birkaçı şöyledir:

1. Zâtında maddeden soyut, fiilinde maddeye bitişik olan bir cevherdir. Kendisine, her bir kişinin; "Ben" sözüyle işaret ettiği Nefs-i Natika'dır.

¹³⁶ M. Sait Özervarlı, **Kelâmda Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu- XX. Yüzyıl Başı**, 4. Basım, İsam Yayınları, Ankara, 2019, ss. 131-134.

¹³⁷ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, 2. Cilt, s. 436; Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", **DİA**, Cilt: 2, 1989, ss. 242-246. (Yapılan akıl tariflerinde Cübbâî'nin tanımı da yer almaktadır. Bu tarifi alıntı yaptığımız kaynaktan ve yaptığımız diğer araştırma sonucunda baba-oğul Cübbâîlerden hangisine ait olduğunu bulamadık.)

¹³⁸ Özcan, **Mâtürîdî'de Bilgi Problemi**, s. 92; Cağfer Karadaş, "Akıl ve İman: Meseleye Kelâmî Nazar", **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, Cilt: 13, Sayı: 2, 2015, s. 598.

¹³⁹ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, 2. Cilt, s. 436.

2. Akıl, Allah Teâla'nın, insanın bedenine ilişkin olarak yarattığı ruhani bir cevherdir.

3. Kendisiyle eşyanın hakikatleri bilinen ve anlaşılan şeydir.¹⁴⁰

Akıl somut bir kavram olmadığı için Cürcânî'nin yer verdiği tanımlarda da aklın farklı yönlerine dikkat çekilmiştir. Bu çerçevede akıl bazen vasfına göre bazen de işlevine göre tanımlanmıştır.¹⁴¹

Cürcânî, insanın bilgiye ulaşmasında aklın farklı bazı fonksiyonları olduğundan bahseder. Ancak, müellifin düşüncelerine yer vermeden önce bu konuyu daha önce ele alan Fârâbî'nin görüşlerine değineceğiz. Bu çerçevede Fârâbî, insanın külli bilgiye akıl ve nazar yoluyla ulaştığını belirtmiş ve akıllı fonksiyonuna göre pratik ve teorik olmak üzere ikiye ayırmıştır. Teorik akıl da kendi içinde heyûlânî (kuvve) akıl, bilfiil akıl, müstefad akıl ve faal akıl olarak dörde ayırmaktadır. Heyûlânî akıl, insanın doğuştan sahip olduğu ve maddi olmayan akledilebilir suretleri kabul eden güçtür. Bu akıl basit bir cevherdir. Bilfiil akıl, heyûlânî aklın bilfiil kendisinde dış şahsi varlığın suretini kazanması ve bunları hıfzetmesidir. Müstefad akıl, heyulani aklın suretlerini onların dış dünyadaki hissi varlıklarına ihtiyaç duymadan aynı şekilde sürekli bilmesidir. Faal akıl, dış varlıkların suretlerini kendinde bulunduran akıldır. Faal akıl, diğer akıllara kaynak niteliği taşır. Örneğin, nasıl ki ışık olmadan göz göremezse faal akıl olmadan da diğer akıllar icrada bulunamazlar.¹⁴²

Cürcânî'nin de aklın çeşitli fonksiyonlarından bahsettiğini söylemiştik. O, insanın makulleri idrak etme kabiliyetine sahip garizî akılla yaratıldığını belirtir. Aynı zamanda bu akla heyûlânî akıl da denir. Allah insanı, herhangi bir çaba harcamadan kendisinde bil-meleke olarak meydana gelen zorunlu bilgiyle başkalarına karşı üstün kılmıştır. Daha sonra istidlâle ve kemal derecelerinde yükselmeye insanı ehil kılmıştır. Bu ehil kılma, insanı zorunlu bilgilerden nazari bilgiye ulaşmasını sağlar ki buna müstefad akıl adı verilir. Daha sonra bu durum ardı ardına tekrarlanır ve zihinde herhangi bir çaba olmaksızın hazır bir meleke meydana

¹⁴⁰ Cürcânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, s. 154.

¹⁴¹ Cihat Tunç, "İnsana Özgü Bilgi Elde Etme Yolları Veya Bilginin Kaynağı Problemi", *Bilimname*, Cilt: 4, 2004, ss. 53-54.

¹⁴² Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, 12. Baskı, TDV Yayınları, Ankara, 2016, ss. 238-240.

gelir. Bu melekeye bilfiil akıl denir.¹⁴³ Cürçânî'nin akıl tarifi ve aklın fonksiyonuna dair görüşlerinin İslam filozoflarınıninkine benzemesi dikkat çekmektedir. Bu hususta müellifin İslam filozoflarının akıl tasavvurunu benimsediği düşünülebilir.

1.1.4. Bilginin İmkânı

Bilginin mahiyeti, kısımları ve kaynağından bahsedilebilmesi için ilk önce bilginin imkânını kabul etmek gerekmektedir. Etrafımızda gördüğümüz şeylerin hakikatini bilebilir miyiz? Bu tecrübeler bir başkasına aktarılabilir mi? gibi soruların cevaplanabilmesi için öncelikle bunların imkânını ortaya koymak gerekmektedir. Bu sorulara tarihte farklı cevaplar verilse de meselenin arka planına değinip daha sonra Kelâm merkezli açıklayacağız.

Bilginin imkânı meselesinin arka planında, varlığın gerçekliğinden ilk şüphe eden sofistlerin görüşleri vardır. M.Ö. V. yüzyılda Atina'da ortaya çıkmış olan Sofistler, varlık diye bir şeyin olmadığını, böyle bir şey olsa bile, onun hakkında bilgi sahibi olmamızın imkânsız olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu sebeple Felsefe tarihinde bilginin imkânına dair olumsuz görüş bildirenlere sophist, bu meseleye şüpheyile yaklaşıp bu hal üzere kalanlara septik denmiştir. Ancak septiklerin en aşırısından en ılımlısına kadar hepsi felsefi ve fikri alanda şüphe ve tereddüt ileri sürmüşlerdir. Fakat onların bu hali günlük hayatta tereddüt ve bunun neticesinde hareketsizliğe ve ataletle sevk etmemiştir. Bu yüzden onların bu düşüncesi teoride kalmıştır denilebilir. Bilginin imkânını savunan akıma ise dogmatizm denmektedir.¹⁴⁴ O halde bilginin imkânını kabul eden kelâmcılara da dogmatist denilebilir.

Kur'an-ı Kerim'in insanın bilme imkânına sıkça değinmesi ve insanın bu donanımla yaratıldığını işlemesi, bilgiyi mümkün kabul ettiğini göstermektedir. Örneğin, *"Sizler hiçbir şey bilmez bir durumdayken Allah sizi analarınızın karnından dışarı çıkardı; şükredesiniz diye size kulaklar, gözler, kalpler verdi."*¹⁴⁵, *"Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme! Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi*

¹⁴³ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, ss. 98-100.

¹⁴⁴ Keskin, s. 127; Hüseyin Atay, "Kur'an'da Bilgi Teorisi", ss. 156-157.

¹⁴⁵ en-Nahl 16/78.

ondan sorumludur.”¹⁴⁶, “Allah buyurdu ki: “Ey Nûh! O senin ailenden değildir. Çünkü onun yaptığı iyi olmayan bir iştir. Sakın hakkında bilgi sahibi olmadığın bir şeyi benden isteme! Ben cahillerden olmayasın diye sana öğüt veriyorum.”¹⁴⁷, “De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Doğrusu ancak akıl iz’an sahipleri bunu anlar.”¹⁴⁸ gibi zikredebileceğimiz birçok ayet insanın bir şeyleri bilme imkânından, diğer bir ifadeyle bilginin imkânından bahsetmektedir. İnsanın bu bilme imkânını gerçekleştirebilmesi için kulak, göz ve akıl verildiği anlatılmaktadır. Bu çerçevede bilginin imkânının kabulü ayetle de sabittir denilebilir. O halde kelâmcıların da bilginin imkânını kabul etmesi tabiidir.

Kelâmcılar bilginin imkânı mevzusunu tüm sebep ve sonuçlarıyla değerlendirmişlerdir. Bilginin imkânının kabulünde veya reddinde ne gibi sonuçların doğacağını açıklamışlardır. Örneğin Allah’ı bilmenin yolu onu enfüste ve afakta araştırıp delil ortaya çıkarmaktır. Bilginin imkânı kabul edilmediği takdirde bu durum gerçekleşemeyecektir. Böylelikle müşahede âleminde görülenin hiçbir hakikati olmayacaktır. Bu çerçevede bilginin imkânı meselesi bir nevi varlık meselesi haline gelmektedir. O halde bir şeyin hakikatini reddetmek o şey hakkında bilgi üretebilmeyi reddetmek demektir. Çünkü insanlar ancak var olanların bilgisini üretebilirler.¹⁴⁹

Eşyanın hakikatini ve buna bağlı olarak bilginin imkânını reddedenlere karşı Pezdevî (ö.493/1099) şöyle demektedir: “Bir kimse elbise yırttığında elbise parçalanır. Aynı şekilde, tehlikelerden korunmada, acı veren vurmadan ıstırap duymada, devamlılık sebeplerini arzu etmede, yok olma sebeplerinden kaçınmada hayvanlar bile hakikatleri anlarlar. Şu halde hakikati inkâr eden hayvanlardan fenadır.”¹⁵⁰ O yüzden hayatta edinilen tecrübelerin, bilginin imkânını reddedemeyecek kadar gerçek olduğu muhakkaktır.

Cürcânî bilginin imkânı konusunu zorunlu bilginin imkânı ve kazanılmış bilginin imkânı meselesinde anlatmaktadır. Bu meseleye zarûri bilgi ve mükteseb bilgi bahsinde değinmiştik. Biz burada Cürcânî’nin de ele aldığı Sofestaiyye’den bahsedeceğiz. Bu grup duyuların ve aklın verdiği iki bilgiyi de inkâr etmektedirler.

¹⁴⁶ İsrâ 17/36.

¹⁴⁷ Hûd 11/46.

¹⁴⁸ Zümer 39/9.

¹⁴⁹ Temel Yeşilyurt, “Bilgi Kuramı”, **Kelâm El Kitabı**, ss. 296-297.

¹⁵⁰ Pezdevî, s.27

Sofistler kendi içinde üç gruba ayrılmaktadır. Bunlar; Lâ edriye, inâdiyye ve indiyyedir.¹⁵¹

Sofistler hem bedihî hem de duyu bilgilerini reddetmektedirler. Cürçânî Sofistlerin en önde gelen grubunun Lâedriye (Bilinemezçiler) olduğunu belirtmektedir. Bu grup, duysal ve aklî hükümlere şüphelerin karıştığını ve bu nedenle başka bir hükmedicinin olması gerektiğini savunur. Bu grup duysal bilgi ve bedihî bilginin de dışında olan nazarı, hükmedici olarak görmez. Nazarın hükmedici olarak görülmemesi sebebi nazarın duysal ve bedihî bilginin uzantısı olmasıdır. O halde La edriye bilginin imkânına dair bu yolların hepsi hakkında duraksamak gerektiğini ifade etmektedir. Bu gruba; “bedihîlerin, duysalların ve nazarın yanlışlığını söyleyip bunlar karşısında duraksamak gerektiğini kesin olarak kabul ettiniz. Bu yüzden kendi fikrinizi çürüttünüz” denildiğinde, onlar şu şekilde cevap verirler: “Sözlerimiz bize bu yanlışlık ve zorunluluğa dair kesinlik vermiyor ki vehmettiğiniz gibi kendi kendisiyle çelişsin. Aksine bize kuşku veriyor. Dolayısıyla ben, o şeylerin yanlışlığından ve duraksamanın zorunluluğundan kuşkuluyum ve yine kuşku duyduğumdan da kuşkuluyum ve durum böyle devam etmektedir.”¹⁵² diyerek kendi haklılıklarını ortaya koymaya çalışmaktadırlar.

Bilginin imkânını reddeden ikinci grup İnâdiyyedir. İnâdiyye, nesnelerin ontolojik gerçekliğini reddedip tüm varlığın hayalden ibaret olduğunu düşünür. Dolayısıyla onlara göre hiçbir şey var değildir. Bu grubun düşünceleri çelişkili sorunlardan doğmuştur. Örneğin;

“Cisimler eğer var olsaydı ya bölünmeyi kabulü bir sınırdan sona ererdi ve bölünmeyen parça ortaya çıkardı. Ancak bu görüş, bunu reddedenlerin delilleri nedeniyle yanlıştır. Ya da bölünmeyi kabul sona ermezdi. Bu görüş de öncekini savunanların delilleri nedeniyle yanlıştır. Şayet bir şey mevcut olsaydı ya zorunlu ya da mümkün olurdu. Oysa zorunluluk ve imkânı zedeleyen sorunlar nedeniyle her ikisi de yanlıştır. Özetle her bir bedihî veya nazarî önermenin onunla benzer güçte olup ona mukavemet eden bir muârizi vardır” derler. Buna karşılık Cürçânî, İnâdiyye’nin kendi içinde çeliştiğini belirtmektedir. Bu çelişkiyi onların bütün

¹⁵¹ Hüseyin Atay, “Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 29, 1987, ss. 23-24

¹⁵² Cürçânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, s. 274.

hükümleri yanlışlaması ve zikrettikleri şüphelerin bu sonucu gerektirdiğini kesin bir şekilde kabul etmelerine bağlamaktadır.¹⁵³

Sofistlerin üçüncü grubu olan İndiyye (görececiler)'ye göre eşyaların hakikatleri inançlara tabidir ama inançlar hakikatlere tabi değildir. Örneğin bir kişi âlemin hadis olduğunu söyler ve buna inanırsa onun için âlem hadistir. Ancak başka birisi âlemin ezeli olduğuna inanırsa onun için de âlem ezelidir. Dolayısıyla herkesin görüşü kendisine göre doğruyken bir başkasına göre yanlıştır.¹⁵⁴

Cürcânî sofistlerin de bir ekol ve mezhep sahibi olduğunu belirtip bu ekole sadece aklı başında olmayan kimselerin inanacağını söylemektedir. Müellif, bu gruplarla herhangi bir şekilde fikir tartışmasında bulunmanın gereksiz olduğunu düşünmektedir. Çünkü fikir tartışması veya münazara nazar yoluyla yapılır. Bu üç grup da nazarı kabul etmediğine göre bu gruplara cevap vermekle uğraşmak onların görüşlerinin ciddiye alındığını göstermektedir. Bu gruplara karşı izlenecek yol, kabul etmek zorunda kalacak şeyleri sıralamaktır. Örneğin, acı ile haz, “suya girmekle ateşe girmeyi ayırt edebilir misiniz” diye sorulur. Eğer kendi tutumlarında ısrarcı davranırlarsa o halde dayak atılarak acı çektirilir. Böylelikle acı ile haz arasındaki fark tecrübe ettirilerek anlatılmış olur.¹⁵⁵

1.2. İMAN KAVRAMI

İman, İslâm toplumunda ve geleneğinde yer alan en önemli kavramlardan biridir. Bir toplumu bir arada tutan şey, fertlerinin aynı coğrafyayı paylaşmasından ziyade aynı kültür ve medeniyete sahip olmasıdır. O halde bir müminin, kendisini İslâm toplumunun bir ferdi olarak görmesi ve o topluma karşı aidiyet duygusu beslemesi pek tabiidir. Bu itibarla iman, aynı kültür ve medeniyetin oluşmasında çok mühim bir role sahiptir.

İman kavramının zikrettiğimiz ehemmiyetine binaen İslâm düşüncesinde üzerinde çokça durulmuştur. İman, insanın sadece dünyadaki değil, ahiretteki konumunu belirleyen bir niteliği haizdir. İnsanın dünya ve ahiret hayatına yön veren bu derece önemli bir kavramın net anlaşılması bakımından birtakım tartışmalar zuhur

¹⁵³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, ss. 274-276.

¹⁵⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 276.

¹⁵⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, ss. 276-278.

etmiştir. Bu tartışmalar genelde imanın mahiyeti ve kime mümin denileceği yönünde olmuştur.

İmanın, kişinin hem ahiret hayatını hem de dünya hayatını etkilediğini belirtmiştik. İmanın dünya hayatını etkilemesiyle ilgili örneğin, İslâm devletinin kendi toplumundaki fertlere nasıl davranması gerektiğini belirleyen şey o fertlerin imanıdır. Daha açık bir ifadeyle, bir İslâm devletinin kimden cizye kimden zekât alacağını, kimin kimlere miras bırakabileceğini ve dahi kimlerin kimlerle evlenebileceğini belirleyen şey imandır. Bu bakımdan eğer bir hukuk inşa edilecekse “mümin kimdir?” sorusunun cevabı daha büyük önem taşıyacaktır. Bu soruya verilecek farklı cevaplar, farklı anlayış biçimine yol açacaktır. Nitekim öyle de olmuştur. Emevi devletinin uyguladığı mevali politikası, Haricilerin sert anlayışları yine imanın anlaşılmasıyla alakalı bir problemdir. Bu durumu nazar-ı dikkate alarak imanın mahiyeti hususunda belirtilen farklı görüşlerin arkasında dönemin şartları ve siyaseti de göz önüne alınmalıdır.¹⁵⁶ İmanın ahiret hayatını nasıl etkilediği hususu gerek ayetler gerekse Hz. Peygamber’in hadisleriyle sabittir. İman edenlerin cennetle müjdelendiği, iman etmeyenlerin ise cehennem azabına dâcâr olacağı bilgisi imanının ahiret hayatını etkilemesine örnektir.

1.2.1. İmanın Tanımı ve Mahiyeti

İmanın tanımlanması meselesi hem birçok problemin kaynağı hem de birçok meselenin çözümü niteliğindedir. İman, bireylerin davranışlarını anlamlı kılan, inanan insan için hayati önem taşıyan, kişinin kendini aşmasına ve aşkın âlemlerle ilişkiye geçmesine yardımcı olan dini bir kavramdır. İman kişiye bilişsel, duyuşsal ve hayatını düzene oturtma anlamında pozitif katkı sağlamaktadır. Bu sebeple iman en açık ve kuvvetli olması gerekmektedir.¹⁵⁷ Bu çerçevede iman tanımlanırken farklı perspektiflerde tanım yapılmıştır.

İman, Kelâm alanıyla beraber Din Felsefesi ve Din Psikolojisi gibi alanlarda da kullanılan bir kavramdır. Din Felsefesinde iman iki anlamda kullanılmaktadır. İlk

¹⁵⁶ Murat Memiş, **Ehl-i Sünnet’te Farklılaşma Eş’arî-Mâtürîdî İhtilafı**, Tibyan Yayınları, İzmir, 2011, ss. 304-305.

¹⁵⁷ Temel Yeşilyurt, “Ebu Hanife’de İman’ın Kesinliği Meselesi”, **İslamî Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 15, Sayı: 1-2, 2002, s.207; Temel Yeşilyurt, “Maturidilerde İmanda Açıklık”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 22, Sayı: 1, 2018, 96.

anlamıyla iman güven, emniyet ve samimiyet duygularının motive ettiği bir tutumu anlatırken ikinci anlamında ise, “Tanrı vardır” önermesinin kabulü şeklindedir.¹⁵⁸ Din Psikolojisi’nde iman, Tanrı’nın varlığına dair bilgi ve kişinin bu bilgiye erişmesidir. Daha açık bir ifadeyle iman, ferdin kendisini inanmaya çağıran dini davete verdiği olumlu derunî cevap olarak tanımlanmıştır. Burada artık iman mantıki doğruluğu sorgulanamaz. Çünkü iman bilgisi deneysel bilgi olmayıp bir duygu ve keşiften ibarettir.¹⁵⁹

Şimdiye kadar belirttiğimiz tanımlarda iman tek yönlü bir yapıya sahip olduğunu anlamaktayız. Ancak iman çift yönlü bir yapıda olduğuna dair tanım da mevcuttur. Örneğin; iman, insandan Allah’a karşı korku, sevgi, şükran ve huşu duygularını beslemek; Allah’tan insana karşı ise, yol gösterme ve yardım ilişkisidir.¹⁶⁰

İman “*güven içinde olmak, korkusuz olmak, güven duygusu içinde tasdik etmek*” demektir.¹⁶¹ Cürcânî imanın sözlükte kalp ile tasdik, şeriatte ise kalp ile tasdik, dil ile ikrar olduğunu belirtir. Bu açıklamaya benzer bir açıklamayı Nesefî yapmaktadır. Ona göre iman, sözlükte “tasdikten” ibarettir ve onu “tasdikten” başka herhangi bir anlamda kullanan, bu kavramı sözlük anlamının dışında kullanmıştır. Böyle yapan kimsenin dili anlamsız kılacağını ifade etmektedir.¹⁶² İstılahta ise iman, Allah’tan alıp din adına tebliğ ettiği kesinlik kazanan hususlarda peygamberleri tasdik etmek, onlara gönülden bağlanmak demektir.¹⁶³

İmanın mahiyeti, kişinin imanının sahil olup olmadığı, kimlerin dünyada ve ahirette mümin sayılacağını ortaya konulabilmesi açısından önemlidir. Bu açıdan meseleyi büyük bir titizlikle ele alan kelâmcılar, müminin kim olduğunu tartışmış ve buna bağılı olarak iman mahiyeti hakkında farklı görüşler beyan etmiştir.

¹⁵⁸ Hanîfî Özcan, "İman", **DİA**, Cilt: 22, 2000, ss. 216-219.

¹⁵⁹ Ali Köse, "İman", **DİA**, Cilt: 22, 2000, ss. 214-216.

¹⁶⁰ İlhamî Güler, **İtikattan İmana**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2009, s. 16.

¹⁶¹ Râgıb el-İsfahânî, ss. 143-144;

¹⁶² Ebu'l-Muîn en-Nesefî, ss. 143-144.

¹⁶³ Cürcânî, **Kitabu't-Ta'rifât**, s. 31; Taftâzânî, s. 265; Topaloğlu ve Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 155; Osman Demir, **Kavram Atlası Kelâm-I**, s. 185.

1.2.1.1. Tasdik Kavramının Fonksiyonu

İmanın rükunları nedir sorusuna verilen cevaplardan biri kalp ile tasdik dil ile ikrar olmuştur. İman tanımlanırken tasdik kavramının kullanılması iman bir tür doğrulama ve karar verme şekli olmasındandır. Bu haliyle tasdik kavramının iman için rastgele değil bilinçli şekilde seçilmiş bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü tasdik, iki şey arasında karar verme ve kesinlik unsurudur. İman da özü itibarıyla kesin ve açık olmak durumundadır. O halde iman rükunlarından bahseden birçok mezhep için tasdik kavramının kullanılması, kilit kavram niteliğini haizdir denilebilir.¹⁶⁴

Tasdik, bir haberin doğru kabul edilmesi demektir. Kendisinde gerçekliğin ve doğruluğun teyit edildiği her şeyde yine bu kavram kullanılmaktadır.¹⁶⁵ Ayrıca bu kavram kişinin kendi isteğiyle haber verenin doğruluğunu kabul etmesi anlamında da kullanılmıştır.¹⁶⁶

Cürcânî, iman dilde kullanımının tasdik olduğunu söyler ve bu kullanıma dair bazı deliller getirir. Bu delillerden biri Yusuf Suresi'ndeki: “Sen, bize inanmayacaksın”¹⁶⁷ ayetidir. Müellif, bu ayette geçen “mümin” lafzının tasdik etmek anlamında kullanıldığını belirtmektedir. Müellifin iman tasdik anlamında kullanıldığını dair ikinci delili, günlük hayattaki kullanımdır. Örneğin falan kişi şuna iman etti denildiğinde o dili konuşanların hepsi buradaki imandan maksadın tasdik ve kabul olduğunu bilmektedir. Yine iman dilde kullanımının tasdik olduğuna dair Hz. Peygamber'in, “iman Allah'a, meleklerine, kitaplarına, resullerine iman etmendir/tasdik etmendir” hadisi örnektir.¹⁶⁸

Cürcânî, tasdik kavramının dilde kullanımını ortaya koyduktan sonra iman dinde de kullanımının tasdik anlamında olduğunu belirtir. Bu hususta Bâkılânî ve Ebu İshak el- İsfârâyînî'nin (ö.418/1027) de bu görüşü desteklediğini belirtmektedir.

¹⁶⁴ Temel Yeşilyurt, “Maturidilerde İmanda Açıklık”, ss. 99-100.

¹⁶⁵ Râğıb el-İsfahânî, ss. 847-851.

¹⁶⁶ Cürcânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, s. 61.

¹⁶⁷ Yusuf, 12/17.

¹⁶⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3. Cilt, s. 614; Hadisin kaynağı için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Câmiu's-Sahîh*, Daru İbn Kesir, Beyrut, 2002, “İman”, 36.

O halde imanın dinde kullanımı, Hz. Peygamber'in getirdiklerinden ayrıntılı olan hususları ayrıntılı, genel bilinenleri de genel tasdiktir.¹⁶⁹

Müellif, iman lafzının dinde kullanılan anlamıyla Arapların kendi dillerinde kullandıkları anlamın aynı olmasına dikkat çekmiştir. Eğer imanın dildeki anlamı dinde değiştirilmiş olsaydı o zaman salat ve zekât lafızlarının açıklanmasında olduğu gibi yeni anlamların ne olduğunun açıklanması ve Hz. Peygamber'in göstermesi icap ederdi. Ancak böyle bir durum olmamıştır. O yüzden iman kalbin bir fiili ve tasdiğidir.¹⁷⁰

Cürcânî imanın tanımını yaptıktan sonra imanın mahallinin neresi olduğunu tartışmaktadır. Öncelikle imanın mahallinin neresi olduğu problemine, imanın dil ile ikrardan başka bir şey olmadığını savunan Kerramiye sebep olmuştur.¹⁷¹ Cürcânî bu hususta imanın kalpte gerçekleşen bir tasdik olduğuna delalet eden bazı ayetlerin olduğunu ve dolayısıyla imanın mahallinin kalp olduğunu belirtir. Örneğin: “Allah onların kalplerine iman nakşetmiştir”¹⁷², “İman henüz kalplerinize yerleşmedi”¹⁷³, “Kalbi imanla mutmainken”¹⁷⁴, ayetlerinde açıkça görülüyor ki imanın mahalli kalptir. Müellif bu konuya hadisten de delil getirmektedir. Hz. Peygamber'in “Allah'ım kalbimi dinimde sabit kıl”¹⁷⁵ duası buna örnektir.

Cürcânî ve kelâmcıların çoğu imanın mahallinin kalp olduğunu dile getirse de filozoflar bu konuda farklı düşünceye sahiptir. Filozoflara göre tasdik/iman akılda gerçekleşen bir haldir. Çünkü insanın karar mercii akıldır. Burada önemli olan husus, aklın nasıl bir yapıda olduğu anlayışıdır. Akli cisim olarak kabul edenlere göre akıl hükmeden olup kalp tasdik edicidir. Ancak aklın bir tür fonksiyon olduğunu kabul edenlere göre kalbin tasdiği bizatihi akılda gerçekleşmektedir. O yüzden akleden insan aynı zamanda tasdik eden insandır. Filozofların bu düşünceleri doğrultusunda Kur'an-ı Kerim'in birçok ayetinde geçen “akletmiyorlar mı?” ifadesi burada kendisine yer bulmaktadır. Zira bu ayetlerde “akletmeyenlerden” maksat tasdikten

¹⁶⁹ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, 3. Cilt, s. 614.

¹⁷⁰ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, 3. Cilt, s. 616.

¹⁷¹ Toshihiko İzutsu, **İslam Düşüncesinde İman Kavramı**, (çev) Selahattin Ayaz, 3. Baskı, Pınar Yayınları, İstanbul, 2018, s. 181.

¹⁷² el-Mücâdele 58/22.

¹⁷³ el-Hucurât 49/14.

¹⁷⁴ en-Nahl 16/106.

¹⁷⁵ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, 3. Cilt, s. 616; Hadisin kaynağı için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce, **es-Sünen**, nşr. Muhammet Fuat Abdalbaki, Daru'l-İhya Kütübü'l-Arabiyye, Kahire, 2009, “Dua”, 34 (No. 3834).

kaçınanlardır. O halde iman tanımlarında kalbin bu kadar öne çıkarılması, Kur'an-ı Kerim'de aklın isim olarak değil de fiil olarak kullanılması ve Hac suresinde kalbin akletmesinden bahsedilmesi,¹⁷⁶ kalbin işlevsel bir yapıya sahip olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Bu çerçevede kalbin fiili düşünme ve anlama üzerinedir denilebilir. O halde tasdiğin bilişsel bir temele dayandırılması ve kalp ile ilişkilendirilmesi makuldür.¹⁷⁷ Ayrıca ayetlerde kalbin düşünmesinden bahsedilmesi kalp ile tasdikle, akılla tasdiğin aslında aynı şeyi ifade ettiği izlenimini uyandırmaktadır.

Cürcânî, imanın tasdik olduğunu ve bu tasdiğin kalpte gerçekleştiğini belirttikten sonra ayetlerde iman etmekle salih amel işlemenin neden yan yana yer aldığını tartışmaktadır. İman ve salih amelin pek çok yerde yan yana zikredilmesinin aslında iman ve salih amelin aynı şey olmadığı ve amelin imana dâhil olmadığı bir göstergesidir. Nitekim bazı ayetlerde de imanla kötü ameller bir arada zikredilmiştir. Örneğin “Eğer iki mümin grup savaşırsa” ayetinde iman, savaşmanın varlığıyla birlikte kullanılmıştır. O halde amel imana dâhil değildir. Bu hususta müellif, bir şeyin kendi zıddıyla veya parçasının zıddıyla bir araya gelmesini mümkün görmemektedir. Bu sebepten iman ne organların fiilidir ne de organların fiili imanının bir parçasıdır. İman ancak kalbin bir fiilidir. Bu fiil de ancak tasdiktir.¹⁷⁸

İmanın açık şeffaf olması önemlidir. Çünkü imanın rükünlerinin ne olduğuna dair verilen cevaba göre imanın kula bakan yönü kapalı kalabilir. Bu çerçevede imanı kalp ile tasdikten ibaret görmek inancın Allah tarafından açık ve net; kul açısından muğlak kalmasına neden olmaktadır. Bu sebepten imanla alakalı söz söyleyen kişi bu durumun sadece Allah'ın ilmine bakan yönünü değil, bununla beraber insana bakan yönünü de söylemek durumundadır. Daha açık bir ifadeyle dil ile ikrar, imanının nesnel alana taşınması itibarıyla önem arz etmektedir. Çünkü insan kalp ile tasdiğin ne olduğunu ve nasıl gerçekleştiğini bilemeyebilir.¹⁷⁹ Biz de bu sebepten imanının oluşumunda önemli bir konuma sahip olan dil ile ikrara değineceğiz.

¹⁷⁶ el-Hac 22/46.

¹⁷⁷ Esen, s. 81; Hasan Kurt, “Taklidi İmanın Tahkiki İmana Dönüşmesi”, **Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:1 Sayı: 2, 2012, s.9; Karadaş, s.605.

¹⁷⁸ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, 3. Cilt, ss. 616-618.

¹⁷⁹ Temel Yeşilyurt, “Maturidilerde İmanda Açıklık”, ss. 106-107.

1.2.1.2. İkrar Kavramının Fonksiyonu

İmanın dil ile ikrardan ibaret olduğunu söyleyen mezhep Kerramiye mezhebidir. Onlara göre iman ve küfür ancak dil ile ikrarla gerçekleşir. Çünkü Hz. Peygamber ve ashabı müslüman olmak isteyen bir kâfirin yalnız şehadet getirmesini kâfi görmüşlerdir. Bununla birlikte “*Biz Allah’a ve bize indirilene; keza İbrâhim, İsmâil, İshak, Ya’kûb ve torunlarına indirilenlere; yine Mûsâ ve İsâ’ya verilenlere ve bütün peygamberlere rableri tarafından gönderilenlere inandık. Onlar arasında ayırım yapmayız; biz O’na teslim olmuşuzdur*” deyin.”¹⁸⁰ “...Derler ki: “*Rabbimiz! İman ettik, bizi hakka şahitlik edenlerle beraber yaz. ...Böyle söylemelerine karşılık Allah da onları, içinde ebedî olarak kalmak üzere altından ırmaklar akan cennetlerle ödüllendirdi. İşte iyi davrananların mükâfatı budur.*”¹⁸¹ gibi ayetler de imanının dil ile ikrar olduğunu göstermektedir.¹⁸² Şöyle bir husus var ki Kerramiye’nin imanı sadece dil ile ikrar olarak görmesi, kişinin dünya hayatında mümin olduğunu gösterir. Ancak kişinin dünya hayatında olduğu kadar Allah katında da mümin olması önemlidir. Bu da yukarıda açıkladığımız üzere tasdikle gerçekleşir.¹⁸³

Dil ile ikrarın imanının asli rükün değil de zait rükün olduğunu söyleyen Serahsî (ö. 483/1090) ve Pezdevî (ö. 493/1100) gibi âlimler mevcuttur. Onların bu düşünceye sahip olmasının nedeni kalplerdekini insanların bilememesidir. Bu yüzden bir kişinin mümin olup olmadığını anlayabilmek için dil ile ikrar gereklidir. Ayrıca kişi üzerinde hukuk kurallarının uygulanabilmesi için ikrar tasdikle beraber gerekli şarttır. Buna göre ikrar, dünyada hukuk hükümlerinin uygulanabilmesi için bir şarttır. Tasdik ise, kişinin ahirette göreceği muamele için şarttır. Cürcânî de meselenin bu boyutuna katılmaktadır. Ona göre bu meseledeki asıl tartışma kişi ile Allah arasındaki durum hakkındadır. Örneğin bir kişi kalben tasdik etse ve kelime-i şehadet getirirse sonrasında icbar yoluyla kelime-i şehadet getirmese “iman dil ile ikrardır” diyenlere göre o kişinin kâfir olması gerekir der ve bunun icmaya aykırı olduğunu

¹⁸⁰ el-Bakara 2/136.

¹⁸¹ el-Mâide 5/83-85.

¹⁸² Cüveynî, s.321; Pezdevî, ss.227-229; İzutsu, s. 136.

¹⁸³ İzutsu, ss. 201-202.

belirtir.¹⁸⁴ O halde dil ile ikrar, hukuk kaidelerinin uygulanabilmesi için gereklidir denilebilir.

İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin imanın rükünleri hakkında Fıkhı'l Ekber'de bir kişinin mümin olabilmesi için: “Ben Allah’a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, öldükten sonra dirilmeye, hayır ve şerrin, kaderin Allah’tan olduğuna iman ettim”¹⁸⁵ demesinin gerektiğini belirtir. Ebu Hanife'nin yaptığı bu tanımda göze çarpan husus ikrarın ön planda tutulmasıdır. Ancak el-Âlim ve'l-Müteallim adlı eserinde imanın aslının kalp ile tasdik olduğunu belirtmektedir. Zira bu hususta, dili ile iman etmeyip kalbiyle iman eden kimsenin Allah katında iman etmiş olduğunu fakat dili ile iman edip de kalbi ile iman etmeyen kimsenin ise Allah katında mümin olmayacağını ifade etmektedir.¹⁸⁶

Ebu Hanife'nin bu açıklamalarına rağmen “iman nedir” sorusu sorulduğunda onun cevabı: İman; tasdik, marifet, yakîn, ikrar ve İslâm’dır şeklinde olmuştur. Ebu Hanife'nin saydığı bu isimler imanın ayrı ayrı rükünleri değil imanla aynı anlama gelen onun farklı isimleridir. Tıpkı bir kişiye “insan, adam, falan” denilmesinde olduğu gibidir. Her ne kadar kullanılan isimler farklı olsa da anlamlar aynıdır.¹⁸⁷ Ebu Hanife'nin ayrı ayrı isimlere yer vermesi onun tasdiği açıklamayı hedeflediğini göstermektedir. Çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi her ne kadar ikrar Ebu Hanife için önemli olsa da asıl olan kalp ile tasdiktir.¹⁸⁸

Cürcânî, ikrarı imanın rüknünden saymamaktadır. O, Kerramiye’ye karşı imanda asıl olanın tasdik olduğunu söylemektedir. Müellif dil ile ikrarı iman olmazsa olmaz şartı olarak görmemekte ve bu görüşünü iki ayetle desteklemektedir. Birincisi Hucurât suresinde bulunan “*Bedeviler iman ettik dediler. De ki iman etmediniz, teslim olduk deyin, iman kalplerinize henüz yerleşmedi.*” ayetidir. İkincisi ise, Bakara suresinde yer alan “*İnsanlardan bazıları da vardır ki inanmadıkları halde ‘Allah’a ve ahiret gününe inandık’ derler*” ayetidir. Bu ayetlerden anlaşılacağı üzere ikrar tek başına iman için yeterli bir rükün değildir. Zira münafıklar da kelime-i

¹⁸⁴ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, 3. Cilt, ss. 618-620; Taftâzânî, ss. 265-270; Sâbûnî, ss. 170-171; Fatih Kurt, “Şehzade Korkud’a Göre İman-Küfür Sınırı”, **Diyanet İlmi Dergi**, Cilt: 56, Sayı: 1, 2020, ss. 158-160; Şerafettin Gölcük ve Süleyman Toprak, **Kelâm**, s. 121.

¹⁸⁵ Ebu Hanife, **Fıkhı'l Ekber**, (İmâm-ı A'zam Ebu Hanife'nin Eserleri içinde) çev. Abdülvehhab Öztürk, s.22.

¹⁸⁶ Ebu Hanife, **el-Âlim ve'l-Müteallim**, ss.70-71.

¹⁸⁷ Ebu Hanife, **el-Âlim ve'l-Müteallim**, ss.71-77.

¹⁸⁸ Temel Yeşilyurt, “Ebu Hanife’de İman’ın Kesinliği Meselesi”, s. 210.

şehadet getirmektedirler, ancak onlar mümin sayılmamaktadır.¹⁸⁹ Sonuç olarak dil ile ikrar, hukuk kaidelerinin uygulanabilmesi için tasdik ise kişinin Allah katında da mümin sayılabilmesi için gerekli rükünlerdir.

1.2.1.3. Mârifet Kavramının Fonksiyonu

İmanın mahiyeti nedir sorusuna verilen cevaplardan bir diğeri marifettir. Mârifet, bir şeyi bilmek demektir. Cehmiyye ve Neccariye imanı marifetten ibaret görmektedir. Onlara göre Allah'ı ve Hz. Peygamber'in getirdikleri bilgileri kalben bilmek iman, bilmemek ise küfür için yeterlidir. Ayrıca kişi eğer Allah'ın varlığı konusunda bilgiye sahip olmuşsa dili ile inkâr etse de bu inkâr onu kâfir yapmaz. Çünkü iman, kalpteki salt marifettir.¹⁹⁰ İmam Mâtürîdî marifetin tasdiğe götüren yol olduğunu belirtir. Ona göre çoğu zaman bilgisizlik tekzibe sevk ettiği gibi; marifet de tasdiğe sevk eder.¹⁹¹ O halde yukarıda da belirttiğimiz üzere iman temelde bilgi meselesidir.

Cehmiyye ve Neccariye'nin bu düşüncelerini birçok kelâmcı eleştirmiştir. İmanın kalpteki salt bilgiden ibaret olması mümkün değildir. Çünkü marifet, cehaletin zıddıdır. Ne var ki imanın zıddı küfürdür. İman marifetten ibaret olmuş olsaydı, her cahilin kâfir, her âlimin mümin olması gerekir. Ancak realite hiç de öyle değildir.¹⁹²

Tanımda da görüldüğü üzere marifet de tıpkı tasdik gibi kalbin bir tür fiilidir. Durumun böyle olması akıllara imanın marifet olarak tanımlanmasının neden eleştirildiği sorusunu getirebilmektedir.

Bu soruya tasdik ile marifet arasındaki farka değinerek cevap verilebilir. Tasdik, kesb ve ihtiyar neticesinde meydana gelen bilgi ve kabuldür. Marifet ise, kesb ve ihtiyar olmadan kalpte beliren bilgidir. Bu çerçevede kalpte beliren her bilgiye iman denemez. İman denilebilmesi için bilgiden öte iradi olması

¹⁸⁹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3. Cilt, ss. 618-620.

¹⁹⁰ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, çev. Ömer Aydın ve Mehmet Dalkılıç, YEK Yayınları, İstanbul, 2019, ss. 404-408; İzutsu, ss.126-127; Osman Demir, *Kavram Atlası Kelam-I*, s. 185.

¹⁹¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, 14. Baskı, İsam Yayınları, Ankara, 2019, ss. 724-725.

¹⁹² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, ss. 724; Mustafa Sinanoğlu, "İman", *DİA*, Cilt: 22, 2000, ss. 212-214; Kurt, s. 159.

gerekmektedir. Eğer iman salt marifet olmuş olsaydı, Hristiyanların ve Yahudilerin Hz. Peygamber'i, şeytanın da Allah'ı bildiği için mümin olmaları gerekirdi. Ancak bu durum Kur'an'a aykırıdır. O halde bilgi (marifet) ancak imana götüren bir sebep olabilir. Ancak imanın özü olamaz.¹⁹³

Cürcânî yukarıda sorduğumuz soruya kalbin fiilini ikiye ayırarak cevap verir. Kalbin bu fiilleri tasdik ve marifettir. Tasdiğin ne olduğunu yukarıda açıklamıştık. Ancak imanın neden marifet olamayacağı hususuna Cürcânî, eğer iman marifet olarak tanımlanırsa, o zaman iman asıl anlamından başka bir anlama taşınmış olur diyerek cevap verir. Bu durumda Cürcânî imanın tasdik anlamının dışında kullanılmasının yanlış olduğunu belirterek marifeti imanın bir rüknü olarak görmemektedir.¹⁹⁴

1.2.1.4. Amel Kavramının Fonksiyonu

İmanın mahiyeti nedir sorusuna verilen son cevap imanın tasdik, ikrar ve amel olduğu yönündedir. Mu'tezile, Haricilik ve Zeydiyye gibi mezheplerle beraber İmam Malik (ö. 179/795), Evzâî (ö. 157/774), İmam Şafîi (ö. 204/820) ve Haris el-Muhasibi (ö. 243/857) gibi selef ulemasından bazıları da bu görüşe sahiptir. Ancak saymış olduğumuz kişi ve mezhepler arasında da amelle kastedilenin ne olduğu hakkında bir ittifak söz konusu değildir ki buna ileride değineceğiz.¹⁹⁵

İmanın rükünlerine ameli dâhil edenlere karşı Ebu Hanife, amelin imanın bir rüknü olmadığını çok açık bir dille ifade etmiştir. Nitekim o, Allah'ın kişiye farzları (amelleri) ancak dini ikrar ettikten sonra emrettiğini belirtir. Bu hususta "*İman eden kullarıma söyle: Alım satımın bulunmadığı, dostluğun fayda vermediği o gün gelmeden önce namazlarını dosdoğru kılsınlar, onlara verdiğimiz rızıklardan Allah rızası için gizli ve açık harcasınlar*"¹⁹⁶ ayetini örnek göstermektedir. Neticede Ebu Hanife bir kişiye namazın farz olabilmesi için o kişinin evvela iman etmesi gerektiği kanaatine sahiptir. O halde amel imanın bir rüknü olamaz. Bu hususta başka örnek

¹⁹³ Gölcük ve Toprak, ss.125-126; İzutsu, ss. 187-190.

¹⁹⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3. Cilt, ss. 616-618.

¹⁹⁵ Mehmet Baktır, "İmanın Temellendirilmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 2, 2002, s.130.

¹⁹⁶ İbrâhîm 14/31.

“Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kısas size farz kılındı.”¹⁹⁷, “İman edip salih ameller işleyenler..”¹⁹⁸ ayetleridir. Bu ayetlerde görülüyor ki amel iman için şart değildir. Bilakis iman eden insan için namaz, oruç, zekat ..vs. farz kılınmıştır.¹⁹⁹

Ebu Mutî‘ Ebu Hanife’ye “bir kimse bilmese ve hiçbir amel işlemese sadece imanı ikrar etse ve bu hal üzere ölse o kişi mümin midir?” şeklinde bir soru yöneltir. Bu soruya Ebu Hanife “evet o mümindir” cevabını verir.²⁰⁰ Bu da Ebu Hanife’nin ameli imanın bir rüknü olarak kabul etmediğini göstermektedir. Bununla beraber Ebu Hanife bir başka mektubunda amelin imanın bir rüknü olmadığını gerekçeleriyle beraber söylemektedir. Şöyle ki:

1. Hz. Peygamber müşrikleri evvela Allah’a iman etmeleri hususunda uyardı ve şehadet getiren mümin oldu. İmanın gerçekleşmesiyle beraber birtakım emirleri yerine getirmek amel oldu. Nitekim Allah: “İman edip salih amel işleyenler..” ve “ Kim Allah’a iman eder ve salih amel işlerse” gibi ifadeler ameli işlemeyenin de iman sahibi olduğunu gösterir.
2. Tasdik insandan insana değişim göstermez. Yani tasdiğin azı çoğu olmaz. Ancak amellerin azı çoğu olur. Amel bakımından insanlar birbirlerine üstünlük sağlayabilirler.
3. Bir mümin asi, zâlim, günahkâr gibi vasıflarla isimlendirilebilir. Bu isimlendirme ondan imanı kaldıran bir husus değildir.
4. Hz. Ömer ve Hz. Ali’ye emirü’l-müminin denildi. Ancak bu isim onlara amellerinin fazlalığından dolayı verilen bir isim değildi.
5. Hz. Ali kendisiyle savaşan Şamlılara yazdığı mektubunda onlara müminler diyerek hitap etmesi Şamlıların amellerinden dolayı onları kâfir görmediğinin işaretidir.
6. Mümin kimse bazı durumlarda amel yapmaktan muaf olur. Ancak tasdikten hiçbir durumda muaf olmamaktadır. Örneğin malı olmayan bir mümin zekât vermekten muafır. Fakat aynı kişi tasdikten muaf değildir.²⁰¹

¹⁹⁷ el-Bakara 2/178.

¹⁹⁸ en-Nisâ 4/122.

¹⁹⁹ Ebu Hanife, **el-Âlim ve’l-Müteallim**, ss.74-75.

²⁰⁰ Ebu Hanife, **Fıkhu’l-Ebsat**, s. 112.

²⁰¹ Ebu Hanife, **Osman el-Bettî’ye Risalesi**, ss.149-154; Murat Memiş, **Ehl-i Sünnet’te Farklılaşma Eş’arî-Mâtürîdî İhtilafı**, ss. 310-311.

Ebu'l-Muin en-Nesefi (ö. 508/1115), amel işlememekle imanın yok olmayacağına dair şöyle örnek verir: İman edip tasdik eden bir kişi hiçbir amel işleyemeden ölse mümin olarak ölmüştür. Eğer amel imanın bir rüknü olmuş olsaydı bu kişi tasdik etmesine rağmen kâfir olarak ölmüş olurdu ki bu icma ile yanlıştır. Ayrıca ameller eğer imanın tanımında yer almış olsaydı birçok din olması gerekirdi. Çünkü her bir amel bir iman olduğu için bir amelden diğerine yöneliş de bir imandan diğerine yöneliş gibi olurdu ki bu hüküm baştan yanlıştır.²⁰²

Cürcânî, imanın mahiyeti içerisine ameli dâhil eden mezheplerin amelle neyi kastettikleri hususunda ittifak edemediklerini belirtmektedir. Örneğin Hariciler, Ebu'l Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50) ve Kâdı Abdülcebbar'a (ö. 415/1025) göre imanın mahiyetinde yer alan amelden maksat ister farz ister nafile bütün taatlerdir. Buna karşın Ebu Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Ebu Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve Basra Mu'tezilesi'nin çoğu imanın mahiyetinde yer alan amelle nafilelerin değil sadece farz taatlerdir. Bu hususta seleften bazıları ve muhaddisler ise, imanın tasdik, ikrar ve amel olduğunu kabul eder.²⁰³

Cürcânî, amelin imana dâhil edilmesini eleştirir ve Mu'tezile'nin bu hususta sunduğu delilleri iki kategoride değerlendirir. Müellifin eleştirilerinin birinci yönü Mu'tezile'nin ayetlere vermiş olduğu (müellife göre) yanlış anlamlara daırdır. Örneğin Mu'tezile, *"Hâlbuki onlara, Allah'a kulluk etmeleri, Hanîfler olarak O'na yürekten inanıp boyun eğmeleri, namaz kılmaları ve zekât vermeleri emredilmişti. Doğru din de işte budur."*²⁰⁴ ayetinde geçen "ذلك/bu" ifadesinin ameller olduğunu dile getirmiştir. "ذلك/bu" ifadesi eğer amel anlamında kabul edilirse, o halde ayet "namaz, zekât gibi farzları yapmak en doğru dindir" anlamına gelir. Hâlbuki Cürcânî, zikrettiğimiz ayette geçen "ذلك/ bu" lafzının "muhlisin" lafzına işaret edebileceğini belirtir. Bu çerçevede ayette bahsedilen lafız amellere râci değildir.²⁰⁵

Mu'tezile'nin amelin imanın bir rüknü olduğuna dair bir başka delili Hz. Peygamber'in "Zina eden mümin olduğu halde zina yapmaz; hırsızlık yapan mümin olduğu halde hırsızlık yapmaz."²⁰⁶ "Emaneti olmayanın imanı yoktur"²⁰⁷ gibi

²⁰² Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları (kitabü't-temhid li kavaidi't-tevhid)*, ss.144-145.

²⁰³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3. Cilt, ss. 614- 618.

²⁰⁴ el-Beyyine 98/5.

²⁰⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3. Cilt, ss. 620-622.

²⁰⁶ Buhari, "Mezâlim", 30.

hadisleridir. Ebu Hanife bu sözün Kur'an'a muhalif olduğunu ve Kur'an'a muhalif olan bir şeyi Peygamberin söylemeyeceğini belirtir.²⁰⁸ Cürcânî ise, bu hadiste Hz. Peygamber'in mübalağa sanatını kullandığını ve bu fiilleri müminin yapmayacağını öğretmek için bu şekilde belirttiğini ifade eder. Eğer bu hadis böyle anlaşılmazsa zina eden müminin, mümin halde cennete gideceğini belirten başka hadislerle çelişkili durumda olacağını belirtir.²⁰⁹

Cürcânî, Mu'tezile'nin delillerinin ikinci kısmında, onların hasımlarına karşı ileri sürdükleri görüşlerin yanlışlığına delalet eden üç delile değinir. Bunlardan birincisi: Mu'tezile'ye göre iman tasdik olsaydı, kişi uyuduğu anda uyuyan, gaflete düşen birinin o esnada gafil olması gibi tasdik etmediği esnada da mümin olamazdı. Hâlbuki bu icmaya aykırıdır. Bu hususta Cürcânî, mümin şimdi veya geçmişte iman edendir. Bunun sebebinin imanın onda gerçekleşmiş olması değildir. Asıl sebep Şâriin hükmi olan şeye gerçekleşmiş hükmünü vermesidir. Eğer Mu'tezile'nin dediği gibi olsaydı uyuyan insan ahirete taalluk edecek amel yapamayacaktır. Bu sebepten kişinin bu süreç içinde mümin olmaması gerekir.

İkinci delil, eğer iman tasdikten ibaret olsaydı Hz. Peygamber'in getirdiğini tasdik eden ve güneşe secde eden kimsenin mümin olması gerekirdi. Ancak bu icmaya aykırıdır. Burada Mu'tezile'nin kastı anlaşılabacağı üzere kişide tasdik olsa da şeriata aykırı amel yaptığı takdirde küfre sebep olacağıdır. Bu sebepten imanın bir rüknü de amel derler. Cürcânî, bu durumu tasdiğin olmamasına bir delil olarak görmektedir. Çünkü bir kişinin güneşe secde etmesi zahirde tasdik etmediğinin göstergesidir ve nihayetinde o kişinin küfrüne hükmedilir. Bu kişinin küfrüne hükmedilmesi, amelinin yanlış olmasından kaynaklı bir küfür değildir. Eğer o kişinin güneşe tazim ve ulûhiyet anlayışıyla secde etmediği bilinirse her ne kadar zahirde küfür olarak nitelense de Allah ile kendi arasındaki meselede küfrüne hükmedilmezdi.

Mu'tezile'nin bu husustaki son delili Hz. Peygamber'in “İman yetmiş küsur şubedir. Onun en üst mertebesi “Allah'tan başka ilah yoktur” sözü, en aşağısı ise

²⁰⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, **Müsned**, nşr. Şuayb Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1997, 19/376.

²⁰⁸ Ebu Hanife, **el-Âlim ve'l-Müteallim**, ss. 93-95.

²⁰⁹ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, 3. Cilt, ss. 620-624; Pezdevî, ss.224-225; Kurt, ss. 160-161; Recep Önal, “İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile İle Ehl-i Sünnet Polemiği”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 39, 2015, ss. 130-132.

yolda eza veren şeyi uzaklaştırmaktır”²¹⁰ hadisidir. Bu delile karşı Cürcânî, Hz. Peygamber’in bu hadiste imanın şubelerinden bahsedip imanın aslından bahsetmediğini belirtmiştir. Ayrıca müellif burada imanın mahiyetinin tasdik olduğunu yinelemiştir.²¹¹ Bizce Cürcânî burada yeterli bir cevap vermemiştir. Çünkü müellifin verdiği bu cevap konuyu sonuçlandırmayıp başka sorular doğurmaktadır. Hz. Peygamber’in sözünü ettiği “imanın şubeleriyle” “imanın mahiyeti” arasında nasıl bir bağlantı var ki Mutezile bu hadisi imanın mahiyetinde amelin de olduğu düşüncesine delil olarak kullanır? sorusu akla gelmektedir.

Neticede imanın mahiyeti hususunda her mezhep görüşünü ortaya koyarken ya bir ayeti ya da bir hadisi delil olarak kullanmıştır. “İman tasdiktir” diyenler de bir delil üzere bunu savunurken “iman marifettir”, “iman ikrardır” veya “iman tasdik, ikrar ve ameldir” diyenler de görüşlerini bir delil üzerine savunmuştur.²¹²

Sünni kelâmcıların çoğunluğu “iman tasdiktir” derken “mümin kimdir?” sorunun cevabını vermiş olurlar. Haricilerin, küfür üzerinde daha çok durması ve İslam dairesinin dışındakilerin kimler olduğunu tespit etmesi onların “kâfir kimdir” sorusuna cevap aradıklarını göstermektedir.²¹³ Mutezili kelâmcılar ise, “iman tasdik, ikrar ve ameldir” derken “Müminin vasıfları nedir?” sorusuna cevap vermiştir denilebilir.

Mutezile “Müminin vasıfları nedir?” sorusuna yanıt ararken ahlakçı tavır içerisine bürünmüştür diyebiliriz. Bizi bu düşünceye sevk eden şey Mu‘tezile’nin büyük günah konusundaki tutumudur. Mu‘tezile büyük günah işleyen kimseyi ne kâfir ne de mümin sınıfında görür. Onlar büyük günah işleyeni i’tikâdi anlamda kâfir olmayacağını bildiklerinden kâfir diyememişlerdir. Fakat onlara göre büyük günah işleyen kimse amel bakımından mümin gibi de değildir. Bu itibarla büyük günah işleyen kimse üçüncü bir hal veya zümre diyebileceğimiz “el- menzile beyne’l- menzileteyn” halindedir.

El-menzile beyne’l-menzileteyn düşüncesi bizce Mu‘tezile’nin imanın hakikatinde söylemiş olduğu prensibe aykırı bir düşüncedir. Çünkü Mu‘tezile, “ameli” imanın asıl rüknü ve imandan bir cüz olarak görmektedir. Bu sebeple

²¹⁰ Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, **el-Câmiu’s-Sahîh**, nşr. Muhammed Faryâbi, Daru’l-Tibe, Riyad, 2006, “İman”, 58.

²¹¹ Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, 3. Cilt, ss. 626-628.

²¹² Bkz. Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, 3. Cilt, ss. 636- 648.

²¹³ İzutsu, ss. 34-35.

Mu‘tezile’nin “el-menzile” anlayışı kendi içerisinde tutarsız, büyük günah işleyen kimseye uygulanacak fıkıh bakımından işlevsiz bir anlayıştır. Bu durumu nazar-ı dikkate alırsak bilişsel anlamda Haricilerin amelsizliğe/büyük günah işlemeye karşı takındığı -kişi tevbe etmediği takdirde- tekfirci tutum, kendi metodolojisi açısından daha tutarlı bir tutumdur diyebiliriz.

Bu konuda Hayyat, Mu‘tezile’nin el-menzile görüşüyle ümmetin icmasından ayrılmadığını mürtekib-i kebiye ismiyle isimlendirme konusunda bir farklılık olduğunu dile getirmektedir. Fakat bu ayrılık temelde olan bir ayrılık değildir. Zira Hasan Basri’ye göre bu kimse münafık, Mürcie’ye göre mümin, Ehl-i sünnete göre günahkâr mümin, Vâsıl b. Ata’ya (ö. 131/748) göre ise fasıktır. Hal böyle olunca Hayyât (ö. 300/913), Vâsıl’ın ümmetin ittifak ettiği hususlarda farklı bir şey söylemediğini belirtir.²¹⁴ Cürcânî, büyük günah işleyen mümin olduğunu ve ümmetin bu hususta kesinlikle ihtilaf etmediğini, aksine ümmetin Vâsıl’dan önce mükellefin ya mümin ya da kâfir olduğu hususunda icma ettiğini belirtmektedir.²¹⁵

Mutezile’nin fasığın ne mümin ne de kâfir olduğu, onların üçüncü bir halde olduğu görüşünü benimsediğini belirtmiştik. Bu düşüncenin i’tikâdi manada yanlışlığını hem Kur’an’ın bu kavramı kullanış biçimine hem bu kavramın terim anlamına hem de Cürcânî’nin bu husustaki kanaatine yer vererek ortaya koyacağız.

Kur’an-ı Kerim’de örneğin “İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun ve artık onların şahitliklerini asla kabul etmeyin. İşte onlar fasıklardır”²¹⁶ ayetiyle “Hac bilinen aylardadır. Kim o aylarda hacca karar verip niyet ederse, bilsin ki hac sırasında kadına yaklaşmak, günaha sapmak (füsûk) ve tartışıp çekişmek yoktur. Ne hayır işleseniz Allah onu bilir. Azık edinin; kuşkusuz azığın en hayırlısı takvâdır. Öyleyse bana saygı duyun, ey akıl sahipleri”²¹⁷ ayetinde görülüyor ki Kur’an’da fık kavramı müminler için de kullanılmıştır.²¹⁸

Fık kelimesinin terim olarak manası “haktan sapan, Allah’ın emirlerine itaatten ayrılan âsi mümin, kâfir, münafık, Yahudi ve Hristiyan” şeklindedir. Ayrıca

²¹⁴ Ebu Hüseyin el-Hayyât, **Kitâbü’l-İntisar**, Mektebetu’d- Daru’l- Arabiyye, Beyrut, 1993, ss. 164-168.

²¹⁵ Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, 3. Cilt, s. 648.

²¹⁶ en-Nûr 24/4.

²¹⁷ el-Bakara 2/197.

²¹⁸ Fık kavramının müşrik, münafık, Hristiyan ve Yahudiler için kullanımına bkz. el-Bakara 2/99; Âl-i İmrân 3/110; el-Mâide 5/47, 59; et-Tevbe 9/67.

bu kavram küfür kavramından daha genel anlamlıdır.²¹⁹ Bu hususta Cürcânî de fasıkların hepsinin kâfir olmadığını, inananların da fasık olabileceğini belirtmiştir. O halde i'tikâdi manada fasık diye bir zümre yoktur denilebilir.²²⁰ Bu da bize fıskın bir *konum* olması dışında bir *niteleme* olduğunu göstermektedir.

Mu'tezile kelâmcılarını "el-menzile beyne'l-menzileteyn" anlayışına sevk eden şey ne olabilir? sorusu önemli bir sorudur. Bu düşüncenin arkasında bir tür ahlak prensibi oluşturma çabası yatıyor olabilir. Daha öz bir ifadeyle Mu'tezile'ye göre bir müminin ahlakının büyük günah işleyecek bir vasıfta olmaması gerekir.²²¹ Bu düşünce aynı zamanda mezhepler arasında orta yolu bulma çabası olarak da görülebilir. Örneğin, Vâsıl b. Atâ, Ali b. Ebû Tâlib ile Muâviye b. Ebû Süfyân arasında çıkan savaşta birinin haklı olduğunu, ancak bunun yalnız Allah tarafından bilineceğini savunmuştur. Bu suretle hem Ali'yi hem muhaliflerini tekfir eden Haricilerden ayrılmış hem de her iki grubu mümin sayan Mürcie ile Ali karşıtlarının fâsık olduklarını iddia eden Şîa arasında orta bir yol tutmuştur.²²² Bu açıdan bakıldığında "el-menzile" anlayışı ameli, ictimai ve ahlaki yönü olan bir anlayış olarak karşımıza çıkar.²²³ O halde bu anlayış, insanın sorumluluk bilincini arttıran bir anlayış olarak görülebilir.

İmanın hakikati konusunda amelin rükün olarak kabul edilmesiyle ortaya çıkan bir diğer tartışma da imanın artması ve eksilmesidir. Bu çerçevede Cürcânî, F. Râzî ve diğer birçok kelâmcının bu meseleyi iman açıklamasının bir uzantısı olarak gördüğünü belirtir. Bu itibarla "iman tasdiktir" "iman tasdik ve ikrardır", "iman ikrardır" görüşünü benimseyenler imanın artmasını veya eksilmesini kabul etmemektedir.²²⁴ Ancak bu genel kabule uymayan İmam Şafii ve Hadisçilere göre iman artar ve eksilir. Hüseyin Neccar'a göre iman artar fakat eksilmez.²²⁵

Cürcânî'ye göre imanda artma ve eksilme olmaması imanın yakîn olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü yakîn, farklılığı kabul etmez. Farklılık çelişik olmaya muhtemeldir. Bu yüzden az yakîn çok yakîn gibi durumlar meydana

²¹⁹ Râgıb el-İsfahânî, ss. 1140-1141; Yusuf Şevki Yavuz, "Fâsık", *DİA*, Cilt: 12, 1995, ss. 202-205.

²²⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3. Cilt, s. 640.

²²¹ Hüseyin Maraz, "Mu'tezile'nin 'El-Menzile Beyne'l-Menzileteyn' Savunusu Ve Doğuşu İle İlişkisi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 1, 2016, ss. 15-20.

²²² İlyas Çelebi, "Menzile Beyne'l-Menzileteyn", *DİA*, Cilt: 29, 2004, ss. 161-162.

²²³ Maraz, s. 17.

²²⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3. Cilt, ss. 628-630.

²²⁵ Pezdevî, s. 236.

gelebileceğinden imanın artması ve eksilmesi söz konusu değildir. Bununla beraber imanın asıl rüknü olan tasdik, Hz. Peygamber'in getirdiklerinin bütünüdür. Hz. Peygamber'in getirdiği bilinen şeylerin bütününde de çoğalma olamayacağından imanda artma ve eksilme olmaz. Fakat Cürcânî'nin de kabul ettiği şey şudur ki tasdik güçlülük ve zayıflık yönüyle artar veya eksilir. Bu bağlamda örneğin Hz. Peygamber'in imanıyla ümmetin fertlerinin imanı aynı değildir. Aynı şekilde Hz. İbrahim'in, Allah'ın ölüleri nasıl dirilttiğini sormasından sonra Allah'ın "inanmıyor musun?" sorusuna karşılık kalbimin mutmain olması için cevabını vermesi yine tasdiğin kuvvetlenmesine bir örnektir. O halde Pezdevî'nin de dediği gibi imanın özünde değil vafında bir artış olmaktadır.²²⁶

²²⁶ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, 3. Cilt, ss. 628-630; Sâbûnî, s. 174; Pezdevî, s. 236; Mustafa Sinanoğlu, "İman", **DİA**, Cilt: 22, 2000, ss. 212-214.

İKİNCİ BÖLÜM

CÜRCÂNÎ'DE BİLGİDEN İMANA

2.1. CÜRCÂNÎ'DE İSTİDLAL YÖNTEMLERİ

İslam geleneği farklı kültürlerle karşılaşınca dek ardında biriktirdiği bir müktesebat mevcuttu. Bu gelenek Hz. Peygamber nasıl öğrettiyse aynıyla yaşama ve Kur'an'ı olduğu gibi anlama üzerineydi denilebilir. Bir bakıma tenzil evreni içerisinde yaşanıyor ve bilgi birikimi de bu çerçevede oluşuyordu.

Müslümanlar farklı kültürlerle karşılaştığı zaman gerek kendi inancını savunma ihtiyacı gerekse muarızların görüşlerini reddetme amacıyla sadece Hz. Peygamber döneminden tevarüs eden bilgi ile yetinmemiş farklı bilgi ve metotlar geliştirmiştir. Bununla beraber anlama ve yorumlama birtakım esaslara bağlanmıştır. Dolayısıyla bir inancın doğruluğunun ispatı, akla olan yatkınlığı ve delillerdeki kesinliği ölçüsünde olmuştur. Bu sebeple bir bilgi nazariyesinin öncelenmesi elzem hale gelmiştir. Hal böyleyken dine dair bir önerme ya da yorumun kesinliğinin gösterilmesi veya bu önermenin yanlışlığının ispat edilmesi için epistemolojik temellerin bulunması gerekmektedir.²²⁷ Bu çerçevede öncelikle delil, medlul ve istidlâl gibi kavramlara değinip akabinde kelâmcıların Allah'ın varlığını ispatlama yolunda kullandıkları istidlâl metotlarından bahsedeceğiz. Ancak bu metotlardan bahsederken gerek konunun uzamaması gerekse konumuzun asıl amacının bu olmaması nedeniyle tartışmalara yer vermeyeceğiz.

2.1.1. Delil ve İstidlâlin Tanımı

Delil, İslâm ilimlerinde büyük önemi haiz bir kavramdır. Gerek inancın gerekse amellerin sağlam temeller üzerine oturtulması hususunda her bir delilin önemi büyüktür. Bu manada delillerin sağlam olması muarızlardan gelebilecek saldırılara karşı onların iddialarının yanlışlığını ortaya çıkarmakta kolaylık

²²⁷ Hilmi Demir, **Delil ve İstidlalin Mantuki Yapısı İlk Dönem Sünni Kelam Örneği**, İsam Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 22-23.

sağlayacaktır. Bununla beraber Allah'ın emrettiği üzere *zannın peşinde koşmamak* adına kelâmcılar, en doğru ve güçlü delilin nasıl elde edilebileceğini düşünmüşlerdir.

Delil, delâlet kökünden mübalağa sıfat olan *yol gösteren, irşat eden* gibi manalara gelen bir kavramdır.²²⁸ İstilahta ise, “bir şeyin bilgisine ulaşmada vasıta edinilen şey”²²⁹, “kendi vasıtasıyla başka bir şey hakkında bilgi elde etmeye yarayan şey”²³⁰, “zorunlu olarak bilinmeyene ulaştıran şey”²³¹, “bir konuda müsbet veya menfi hüküm vermeye götüren şey, hüccet”²³² diye tanımlanmaktadır. Delil kelimesinin türevleri olan dâl ve delâlet kelimeleri de genelde bir arada ve aynı manada kullanılmıştır.²³³

Delil kavramının kullanım şekli mütekaddimun ve müteahhirun dönemi kelâmcılarına göre değişiklik arz etmektedir. Mütekaddimun dönemi kelâmcısı olan Bâkılânî'ye göre delil, duyuyla algılanmayan ve zaruri olarak kendiliğinden bilinmeyen hususların bilinmesini sağlayan şeydir. Bu manada yol gösteren rehber de delil denmektedir. O halde mütekaddimun döneminde delil kavramı sözlük anlamına yakın bir manada kullanılmakla beraber, zaruri olarak bilinmeyen bir şeyin zihinde vuzuha kavuşması için de kullanılmıştır.²³⁴

Müteahhirun döneminde ise Gazzâlî'nin de etkisiyle Mantık ilminin önemi artmış ve tanımlar da bu çerçevede yapılmıştır. Gazzâlî'ye göre delil “bilgiyi gerektiren iki öncülün birleşmesine” denir. Cürçânî'ye göre delil, “bilinmesi başka şeyin bilinmesini gerektiren şeydir.” Delilin hakikati ise orta terimin küçük öncülde bulunması ve onu kapsamasıdır.²³⁵

Delil kavramı İslâmî ilimler içinde kullanılan temel kavramlar arasında yer almaktadır. Bilinmeyen bir hususun bilinebilir hale gelmesi istendiğinde kendisine başvurulmuş ilk kavramdır. O halde bu kavram bir nevi epistemik bir ölçüt olarak kullanılmaktadır.²³⁶ Bu çerçevede İmam Mâtürîdî, “Şu var ki inanç ve telakkinin kaynağını oluşturan kişi, iddiasının doğruluğunu kanıtlayan ve akla hitap eden karşı

²²⁸ Cürçânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, s. 104.

²²⁹ Râgıb el-İsfahânî, s. 553.

²³⁰ Ramazan Altıntaş, “Delil ve Delillendirme Yöntemleri”, *Kelâm El Kitabı*, s. 305.

²³¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd İnanç Esasları Kılavuzu*, s. 29.

²³² Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s.71.

²³³ Demir, ss. 108-109.

²³⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Delil”, *DİA*, Cilt: 23, 2001, ss. 325-328; Hüseyin Şahin, “Kelâmcılara Göre Delil ve Delil Türleri”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 13, Sayı: 1, 2015, s. 455.

²³⁵ Cürçânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, s. 104; Yusuf Şevki Yavuz, “Delil”, *DİA*, Cilt: 23, 2001, ss. 325-328.

²³⁶ Şahin, s. 454.

durulmaz bir delile sahip bulunuyor, inatçı olmayanları haklılığını kabule mecbur eden bir burhan sunuyorsa durum değişir”²³⁷ diyerek hem delilin önemini hem de delilin nasıl olması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre bir delil hem akla hitap etmeli hem de güçlü ve kesin olmalıdır.

Delil dayandığı kaynak bakımından akli ve nakli/sem’i olarak ikiye ayrılmaktadır. Akli delil, öncüllerin tamamının akla dayandığı delildir. Bu delile “her değişken hadistir, âlem değişkendir, o halde âlem hadistir” örneği verilebilir. Nakli delil ise, öncüllerin tamamının nakle dayandığı delildir. Örneğin Allah’ın emrini terk eden asidir. Her asi de azaba müstahaktır. Burada her asinin azaba müstahak oluşu sonucunu ayetlerden çıkarmaktayız. Nitekim Allah, “Emrime isyan mı ettin?”²³⁸ “Kim Allah ve resûlüne isyan ederse onun için cehennem ateşi vardır”²³⁹ buyurmuştur. Görüldüğü üzere asi hakkındaki hüküm, nakli delile dayanarak verilmiştir.

Cürcânî, delili aklî ve naklî olmak üzere ikiye ayırır. Ancak ona göre bir delil saf naklî olamaz. Çünkü naklî delilin medlûlün bilgisini vermesi için haber verenin doğru olması gerekir. Haber verenin doğruluğu da akılla bilineceğinden saf naklî delilden bahsedilemez. Bu itibarla Cürcânî’nin delil hakkında yaptığı ayırım şu şekildedir:

1. Aklî
2. Aklî ile naklîden birleşik olan naklî.²⁴⁰

Cürcânî her ne kadar delili genel çerçevede aklî ve naklî olarak ikiye ayırmış olsa da naklî delil hakkındaki bu detay ehemmiyetlidir.

Cürcânî delillerin bazen de üç kısma ayrılarak saf aklî, saf naklî ve aklî ve naklîden bileşik olduğunu belirtir. Bu çerçevede örneğin, âlemin hudusu saf aklî delildir. “Emredileni terk eden ‘emrime isyan mı ettin’ ayetinden ötürü asidir ve her asi de ‘kim Allah’a ve resûlüne isyan ederse ona cehennem azabı vardır’ ayeti nedeniyle azabı hak etmiştir” sözü saf naklîdir. Buradan hareketle “emredileni terk eden herkes asidir” çıkarımı ise aklî ve naklîden bileşiktir.

²³⁷ Mâtürîdî, **Kitâbü’t-Tevhîd**, s. 49.

²³⁸ Tâhâ 20/93.

²³⁹ Cin 72/23; Altıntaş, s.307.

²⁴⁰ Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, 1. Cilt, s. 436.

Cürcânî delillerle talep edilen matlupların da üç kısımdan oluştuğunu belirtir. Bunlardan birincisi hem akıldan hem de duyudan gâip olan (nakille bilinen) şeydir. Ahiret halleri hakkındaki deliller bu türdendir. İkincisi ise akılla sabit olanlardır. Allah'ın varlığının ispatı ve Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ispatı bu türden bir delildir. Üçüncüsü ise, hem akıl hem de nakille sabit olanlardır. Cürcânî buna âlemin hudûsu yoluyla Allah'ın varlığının akılla, Allah'ın birliğinin ise nakille ispatlanabileceğini örnek gösterir.²⁴¹

Deliller delalet itibariyle kat'î ve zannî olarak ikiye ayrılmaktadır. Muhalif ihtimalleri kaldıran delile kat'î, üzerinden ihtimali kaldırmayan delile ise zannî denir. Kat'î olan bir delil kesin bilgi anlamında *yakîn* olarak da isimlendirilmektedir. Yakîn kesin bilgi ifade etse de kendi içerisinde dereceleri vardır. Bunlar:

1. İlme'l-yakîn: Akıl, nakil ve haberle kazanılan bilgiye denir.

2. Ayne'l-yakîn: Dış duyu, tecrübe ve gözlemle ulaşılan bilgiye denir. Bu anlamda görülen ve hissedilen bir şey verilen haberden çok daha etkileyicidir.

3. Hakka'l-yakîn: İç duyu ve iç tecrübenin verdiği bilgi seviyelerinin içerisindeki en üst düzeydeki bilgidir. “Tatmayan bilmez” ibaresi buna örnektir.²⁴² Bir başka örnek, ateşin yakıcı bir madde olduğu bilgisi ilme'l-yakîn, ateşin odunu yaktığına şahit olmak ayne'l-yakîn, ateşe eli yaklaştırarak elin yanması ise hakka'l-yakîndir.

İstidlâl, “yol göstermek, rehberlik etmek” manasına gelen delalet kökünden mastar bir kelimedir.²⁴³ İstidlal delillerin belli bir form içerisinde sonuca ulaşmak için organize edilmesi veya delile dayanarak bir hüküm çıkarma gibi manalara gelmektedir.²⁴⁴ Bir başka tanıma göre istidlal, belli önermelerden hareketle başka önermelerin doğru veya yanlış olduğunu ortaya çıkarmak, zihnin eserden müessire intikalidir.²⁴⁵ O halde zihnin akıl yürütme eylemine istidlâl denmektedir. Cürcânî'ye göre istidlâl: “Medlûlün ispatı için delili belirtmektir. Eğer bu, eserden müessire

²⁴¹ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, 1. Cilt, ss. 436-438.

²⁴² Altıntaş, ss. 306-309; Bekir Topaloğlu, **Kelâm İlmine Giriş**, Damla Yayınevi, İstanbul, 2017, ss. 75-77; Osman Demir, **Kavram Atlası Kelam-I**, ss. 24-25.

²⁴³ Topaloğlu ve Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s.164.

²⁴⁴ Osman Demir, **Kavram Atlası Kelam-I**, s. 24.

²⁴⁵ Tehânevî, ss. 152-153.

olursa istidlâli innî, müessirden esere olursa istidlâli limmi adı verilir.²⁴⁶ Bu istidlâl yöntemlerine ileride değineceğiz.

Kur'an-ı Kerim'de istidlâl kelimesi geçmese de yakın manaya tekabül edecek kavramlar vardır. Tezekkür, tedebbür, taakkul, tefekkür, nazar ve i'tibar gibi kavramlar örnek gösterilebilir.²⁴⁷ Kur'an'da akıl yürütme mekanizmasının nasıl olması gerektiği hakkında birtakım ipuçları bulmak da mümkündür. Bu çerçevede Allah Kur'an'da bazı akıl yürütme yöntemleriyle insanın fitratına yüklediği bu mekanizmanın çalışmasını isteyerek insanın kendisine ulaşmasını irade etmiştir.²⁴⁸ O halde biz de akıl yürütme yöntemlerinden bahsedeceğiz. Bu yöntemlere değinirken de Cür'ânî'nin düşüncelerine yer vermeyip onun görüşlerini "Cür'ânî'nin kullandığı istidlâl yöntemleri" başlığı altında ileride ele alacağız.

1. Tümdengelim (Dedüksiyon, Ta'fîl)

Tümdengelim, zihnin tümel bir önermeden tümel veya tikel bir önermeye geçiş suretiyle yaptığı akıl yürütme metodudur. Bu yöntem illetten ma'lûle, müessirden esere, sebepten sonuca, kanundan olaya intikali şeklinde olur. Eğer kıyas kesinlik bildiren önermelerden oluşursa çıkan sonuç da kesin olur. "Bütün için doğru olan, parçaları için de doğrudur" tümdengelimin temel prensibidir.²⁴⁹

Kur'an'da kullanılan tümdengelim yöntemi şudur:

*"Şüphesiz ki siz ve Allah'tan başka tapmış olduğunuz tanrılar cehennem yakıtıdır, hepiniz oraya gideceksiniz. Onlar tanrı olsalardı cehenneme gitmezlerdi. Oysa hepsi orada ebedî kalacaklardır."*²⁵⁰ Bu ayetin mantıkî forma dönüştürülmüş hali şu şekildedir:

1. Öncül: Tanrı olan cehenneme girmez.
2. Öncül: Sizin tapmış olduğunuz cehenneme girecekler.
3. Sonuç: O halde sizin tapmış olduğunuz Tanrı olamazlar.

Görüldüğü üzere ayet önce tümel bir önerme niteliğinde olan "Tanrı olanın cehenneme girmeyeceğinden" hareketle tikel bir önerme olana kıyasla müşriklerin

²⁴⁶ Cür'ânî, **Kitabu't-Ta'rifât**, s. 17; Emiroğlu, s. 135.

²⁴⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "İstidlâl", **DİA**, Cilt: 23, 2001, ss. 325-328; Topaloğlu ve Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s.164.

²⁴⁸ Hasan Uçar, "Kur'an-ı Kerim'in Kullandığı Akıl Yürütme Metotları ve Belagat Açısından Değerlendirilmesi", **Marife**, 2014, s. 96.

²⁴⁹ Tehânevî, s.489; Emiroğlu, s. 135.

²⁵⁰ el-Enbiyâ 21/98,99.

taptıklarının Tanrı olamayacağını ortaya koymuştur. Bu akıl yürütme tarzına mantıkî kıyas, ta‘lîl denildiği gibi burhân-ı limmî de denir. Çünkü bu tarz bir kıyas kendisine yöneltilen “niçin” sorusuna cevap vermektedir.²⁵¹ O halde hükmün sebep ve illeti olan tümelden tikele doğru yapılan istidlâl çeşidinin hepsine burhân-ı limmî denir. Örneğin; “Niçin sizin taptıklarınız Tanrı olamaz?” diye sorulduğunda; çünkü sizin taptıklarınız cehenneme gidecekler cevabı verilmektedir.²⁵²

2. Tümevarım (Endüksiyon, İstikrâ)

Tümevarım veya istikra, zihnin özelden genele, tikelden tümele, tek tek olguların bilgisinden bu olguların dayandığı kanunların bilgisine götüren zihinsel işlem için kullanılan bir terimdir. İstikra, bütünü kapsayan genel bir hükme ulaşmak için tikellerin tamamını veya bazısını araştırmak suretiyle işleyen bir yöntemdir.²⁵³

Kur’an’ı Kerim’de de istikrâ modeliyle akıl yürütme örneğinden söz etmek mümkündür. Örneğin;

*“Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu. Demek ki arşın rabbi olan Allah, onların yakıştırdıkları sıfatlardan münezzehtir.”*²⁵⁴ Bu ayette yerde ve gökteki tek hâkimin Allah olduğu belirtilmiştir ve delili kıyas formuna dönüştürerek anlatırsak:

1. Öncül: Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilahlar olsaydı, ikisi de (yer ve gök) bozulurdu.

2. Öncül: Yer ve gök bozulmadı.

3. Sonuç: O halde yerde ve gökte Allah’tan başka ilah olmadı.²⁵⁵

Ayet-i kerime yerde ve gökte olabilecek başka ilahlar varsayımından hareketle yerin ve göğün bozulacağı öncülünü sunmaktadır. Yerde ve gökteki tüm tikeller yerin ve göğün bozulmadığına delalet etmektedir. O halde ayette, yerde ve gökte Allah’tan başka ilahın olmadığı hükmüne ulaşılır.

²⁵¹ Cürcânî, *Kitabu’t-Ta’rifât*, s. 17; Altıntaş, s. 312.

²⁵² Uçar, s.97.

²⁵³ Cürcânî, *Kitabu’t-Ta’rifât*, s. 18; Abdulkuddüs Bingöl, "İstikrâ", *DİA*, Cilt: 23, 2001, ss. 358-359.

²⁵⁴ el- Enbiyâ 21/22.

²⁵⁵ Uçar, s. 97

İstikrâ tikellerin bulunması yönüyle nakıs ve tam olmak üzere ikiye ayrılır. Tam istikrâ bir bütünün parçalarının tamamını veya bir tümelin kapsamındaki tikellerin hepsini tek tek inceleyerek o bütün ve tümel hakkında genel bir hükme varmak suretiyle gerçekleşir. Nakıs istikrâ ise, bir tümelin kapsamındaki tikellerin bir kısmını inceleyerek örnekleme yöntemiyle o tümel hakkında genel bir hükme varmak şeklindeki akıl yürütmedir.²⁵⁶ Örneğin, A sınıfındaki birkaç öğrencinin akademik başarısının yüksek olmasıyla bütün A sınıfındaki öğrencilerin başarılı olduğu sonucuna varmak eksik/nakıs istikradır. Bitki, hayvan ve insanların teneffüs ettiğinden hareketle bütün canlıların teneffüs ettiği sonucuna varmak tam istikrâdır.

3. Analoji (Analogy- Temsîl)

Cüz'i iki şey arasındaki ortaklaşa manadan dolayı, birinde bulunan hükmü diğeri için de vermeye analoji/ temsil denir. Fakihlerin kıyas dediği de budur. Birinci cüz'e fer, ikinciye asl, müşterek olana ise illet denir.²⁵⁷ Bir başka tanıma göre temsîl, aklın bir tikelden diğer bir tikele geçme yoludur. Bu yöntemde, birbirine benzeyen iki ayrı şeydeki benzer özelliklerden yararlanarak aklın birine verdiği hükmü diğerine de vermesidir. Örneğin;

1. Öncül: Hamr haramdır; çünkü sarhoşluk veren bir maddedir.
2. Öncül: Bira sarhoşluk verici bir maddedir.
3. Sonuç: O halde bira da haramdır.²⁵⁸

Örnekte de görüldüğü üzere aklın iki tikel arasındaki ortak illet sebebiyle verdiği hüküm bilinen birinci öncülün hükmü ve ikinci öncülün hükmünün bilinmeyene de aynen uygulanmasıyla gerçekleşmiştir. Bu yöntem Fıkıh ilminde kullanılsa da kelâmcılar tarafından çok tercih edilmez. Çünkü bu yöntemin kullanılmasıyla bazı metafiziksel sorunların doğacağı endişesi vardır.²⁵⁹

²⁵⁶ İsmail Fennî Ertuğrul, **Lugatçe-i Felsefe**, Amire Matbaası, İstanbul, 1341, ss. 353-355; Abdulkuddüs Bingöl, "İstikrâ", **DİA**, Cilt: 23, 2001, ss. 358-359.

²⁵⁷ Cürcânî, **Kitabu't-Ta'rifât**, s. 65.

²⁵⁸ Altıntaş, s. 313.

²⁵⁹ Özdemir, s. 162.

2.1.2. Cürccânî'ye Kadar Kullanılan İstidlâl Yöntemleri

İslam ilim dünyasındaki gelişmeler Müslümanların farklı kültür ve medeniyetlerle tanışmasıyla hız kazanmıştır. Tercüme faaliyetleri ve fethedilen yeni bölgelerdeki oluşan dini problemlere dek Hz.Peygamber'den beri devam eden dini yaşayışı koruma anlayışı hâkimdi. Nitekim bu dönemde kullanılan akli istidlaller de bu çerçevede değerlendirilip İslam inançlarının anlaşılması ve korunması için bir dayanak olarak görülmüştür. Ayrıca bu dönemde istidlâl, aklın ve naklin birer ölçü kaynağı olduğunu kabul etmeyen Sümeniyye'ye, eşyanın hakikatini ve gerçekliğini kabul etmeyen Sofestaiyye'ye karşı mücadele etmek için kullanılmıştır.

Mütekaddimûn döneminde kullanılan istidlâl yöntemlerini Bâkılânî'nin taksimatına göre açıklamak istiyoruz. Bâkılânî kelâmcıların birçok istidlâl yöntemi kullandığını belirtmiş ancak kendisi bunların altısını ele almıştır. Bunlar: sebr ve taksim, bir şeyin doğruluğundan benzerinin doğruluğuna, bir şeyin imkânsızlığından benzerinin imkânsızlığına delil getirmek (sona başlangıçla istidlâl), şahitle gâibe delil getirmek, dilin kelimelere verdiği belli manalarla istidlâl (dil mantığıyla istidlâl), mucize ile istidlâl, nakille istidlâl.²⁶⁰

2.1.2.1. Sebr ve Taksim

Sözlükte “kuyu vb. şeylerin derinliğini öğrenmek için incelemek, denemek, tahmin etmek, ölçüp takdir etmek” anlamındaki sebr ile “parçalara, kısımlara ayırmak” manasına gelen taksim kelimelerinin bir araya gelmesiyle oluşan sebr ve taksim, terim olarak bir konuda muhtemel seçenekleri belirleyip ardından birer birer eleyerek tek bir seçenek bırakma yöntemini ifade etmektedir.²⁶¹

Bakılânî'ye göre sebr ve taksim, bir şeyin akılda tamamının doğrulukta veya yanlışlıkta birleşmesinin imkânsız olduğu iki veya daha fazla kısma ayrılıp, delilin bunlardan birini yanlışlamasıyla aklın onun zıddının doğruluğuna hükmetmesidir. Bu bir şeyin hem kadim hem hâdis olamayacağının bilinmesine benzemektedir. Ne zaman ki o şeyin hâdis olduğu kanıtlanırsa kadim oluşu yanlışlanır, kadim olduğu

²⁶⁰ Bâkılânî, **et-Temhîd**, ss. 11-13; Yusuf Şevki Yavuz, “İstidlâl”, **DİA**, Cilt: 23, 2001, ss. 325-328.

²⁶¹ Altıntaş, s.311; Topaloğlu ve Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, ss. 274-275.

kanıtlanırsa da hâdis oluşu geçersiz olur. Cürçânî'ye göre ise sebr ve taksim, aslın (üzerine kıyas yapılacak şeyin) nitelikleri irad etmek ve geri kalanı illet için belirli olsun diye bazılarını iptal etmektir.²⁶²

Sebr ve taksim yöntemi Klasik Mantık'ta *hulf kıyas* olarak tanımlanmaktadır. Hulf kıyas, ispatı istenen önermenin karşıt halinin imkânsızlığını göstererek ispat edilmesi istenenin doğruluğuna hükmetmektir. Örneğin;

İddia: Bir şey kendisini yoktan var edemez.

A: Eğer bu doğru değilse karşıt hali olur. Böylece iddia "bir şey kendini yoktan var eder" şeklinde olur.

B: Bir şey kendini yoktan var etse kendisini var edebilmesi için henüz kendisi yokken kendisinden önce var olması gerekir.

C: Bir şeyin kendisi yokken var olması imkânsızdır.

Öyleyse bir şey kendini yoktan var edemez. Böylelikle ispatı istenen iddianın doğru olduğu ortaya çıkmıştır.²⁶³

Sebr ve taksim yöntemine dair Eş'arî örneğin, "Allah'ın gözü, iki eli, iki gözü ve yüzü" meselesini anlatırken "Allah: Ey İblîs, iki elimle yarattığım şu varlığın önünde secde etmekten seni alıkoyan nedir? Büyüklük mü taşıyorsun yoksa ululardan mısın?"²⁶⁴ ayetinde geçen "yedeyn" kavramının iki nimet, iki organ, iki kudret ve Allah'ın celâl sıfatı anlamlarına gelebileceğini belirtmiştir. Eş'arî saymış olduğu ilk üç ihtimali eler ve ayette geçen "yedeyn" ifadesinin Allah'ın celâl sıfatının doğru olduğunu söylemektedir.²⁶⁵

Sebr ve taksim yöntemine dair Cürçânî'nin verdiği örnek, şarabın haram olmasına yöneliktir. Şarabın sıvı, kırmızı, köpüklü ve sarhoşluk verici özelliklerinden biri onun haram olmasında daha ön plana çıkan bir illettir. Cürçânî bu ihtimallerden ilk üçünü eleyerek şarabın haram olmasında onun sarhoşluk vermesinin asıl illet olduğunu belirtmektedir.²⁶⁶

Bu yöntemin hareket noktası ele alınan nesnenin araştırılması değil, onunla ilgili insanın aklına gelebilecek tüm ihtimaller üzerinde durulmasıdır. O yüzden

²⁶² Cürçânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, s. 120; Bâkîllânî, *et-Temhîd*, ss. 11-12.

²⁶³ Emiroğlu, ss. 174-175.

²⁶⁴ Sâd 38/75.

²⁶⁵ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Dinin İnanç İlkeleri (el-İbâne an Usûli'd-Diyâne)*, çev. Dr. Mustafa Çevik, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2005, s. 58.

²⁶⁶ Cürçânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, s. 120.

Cürcânî sebr yöntemini ortak illeti tespit etmenin en meşhur yollarından birisi olarak görmektedir.²⁶⁷

Sebr ve taksim yöntemi Kur'an-ı Kerim'de de kullanılmıştır. Örneğin:

1. “*Acaba onlar herhangi bir yaratıcı olmadan mı yaratıldılar yoksa kendileri mi yaratıcıdır?*”²⁶⁸ mealindeki ayet insanların yaratılmasındaki ihtimalleri sıralayıp Allah'ın yaratması dışındaki ihtimallerin geçersizliğini ortaya koymaktadır.

2. Cahiliye devrinde haram sayılan sekiz çift hayvanın helalliğini ifade eden “*Koyundan iki, keçiden iki olmak üzere sekiz eş ... De ki: O, bunlardan iki erkeği mi, iki dişi mi, yoksa bu iki dişinin rahimlerindeki yavrularını mı haram kıldı? Eğer doğruysanız bana bilerek söyleyin. Ve deveden iki, sığırdan iki ... De ki: O, bunlardan iki erkeği mi, iki dişi mi, yoksa bu iki dişinin rahimlerindeki yavruları mı haram kıldı? Yoksa Allah'ın size böyle buyurduğuna şahit mi oldunuz? Bilgisizce insanları saptırmak için Allah hakkında yalan uydurandan daha zalimi kimdir! Allah o zalimler topluluğunu asla doğru yola iletmez.*”²⁶⁹ mealindeki ayetler de sebr ve taksim yöntemiyle müşriklerin iddialarını çürütmüş ve böylece zikredilen hayvanların helalliğini vurgulamıştır.²⁷⁰

Sebr ve taksim yöntemi görüldüğü üzere gerek mütekaddimun dönemi kelâmcıları gerekse Cürcânî tarafından kabul görmüş bir yöntemdir. Ancak bu yöntem genelde fıkıhçıların kullandığı bir yöntemdir. Genel olarak fıkıhçılar bu yöntemi illetin tespiti için, kelâmcılar ise karşıt görüşleri yanlışlayarak bir hükmün doğruluğunu ispat için kullanmaktadır.²⁷¹

2.1.2.2. Sona Başlangıçla İstidlâl

Bir şeyin ilk defa oluşunun ikinci defa oluşuna delil teşkil ettiğini kabul etmek suretiyle oluşan istidlaldır. Bu istidlal türü başka isimlendirmelerle de anılmaktadır. Nitekim Bâkılânî “bir şeyin sıhhati veya fesadıyla benzeri bir şeyin sıhhati veya fesadına istidlal” olarak isimlendirmektedir. Buradaki kıyas benzer niteliğedir. Mesela genellikle ölümden sonra dirilme bu istidlal yöntemiyle

²⁶⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1. Cilt, s. 418.

²⁶⁸ et-Tûr 52/35.

²⁶⁹ el-En'âm 6/ 143-145.

²⁷⁰ Tuncay Başoğlu, "Sebr ve Taksim", *DİA*, Cilt 36, 2009, ss. 255-256.

²⁷¹ Demir, s. 198.

kanıtlanır. Hiç model olmaksızın ilk yaratma sahibinin Allah olduğu ispat edilince, ikinci yaratmayı Allah'ın hayli hayli gerçekleştireceği anlaşılır. Çünkü bir şeyi ikinci kez yapmak ilk yapmaya göre daha kolaydır.²⁷² Bir başka örnek ise, Allah'ın herhangi bir renk veya cevher yaratmasıyla bir benzerini yaratmaya da kadir olduğuna hükmetmemizdir. Bu delilin esası bir kimse bir adım attığında buna benzer ikinci adımı da atabilir düşüncesine dayanmaktadır.²⁷³

Cürcânî bu delili bir istidlâl yöntemi olarak zikretmese de “yok olan şeyin tekrar var edilmesi” meselesini anlatırken bu yöntemi kullanmıştır. Müellif bu meseleyi anlatırken ikinci yaratmanın birinci yaratmaya göre daha kolay olduğunu vurgular. Ancak ona göre bu kolaylık hâdis kudrete kıyasladır. Daha açık bir ifadeyle kadîm kudrete göre kolaylık veya zorluk yoktur. Kadim kudret nezdinde ilk yaratma ile tekrar yaratma arasında kolaylık açısından herhangi bir farklılık yoktur. Bununla beraber Cürcânî tekrar var etmenin mümkün ve daha kolay olduğunu ispatlamak amacıyla Kur'an'dan şu ayeti delil olarak gösterir: “Varlığı ilkin yaratan, sonra bunu tekrar eden O'dur ve bu O'nun için pek kolaydır.”²⁷⁴ Cürcânî'nin zikrettiği bu ifadelerden hareketle onun isim olarak zikretmese de bu yöntemi kullandığını söyleyebiliriz.²⁷⁵

2.1.2.3. Şâhitle Gâibe Delil Getirmek/İstidlâl bi's-Şâhid ale'l-Gayb

Şâhitle gâibe delil getirme yöntemi mütekaddimun kelâmcılarının sıkça başvurduğu bir yöntemdir. Bu yöntemin temel mantığı algılanabilir olandan hareketle doğrudan algılanamayanı elde etmektir. Farklı bir deyişle şâhitteki bir şeyin bir illetten dolayı aldığı hüküm veya kazandığı niteliğin, aynı illete sahip gaipteki bir şey için de geçerli olmasıdır. Böylelikle bu yöntemin işleyişi en yalın haliyle illet-malul ilişkisindeki benzerliğin farklı alana uygulanması şeklindedir. Bu yöntemin amacı ise âlemin sonradan yaratıldığının ispatlamasından hareketle Allah'ın

²⁷² Yâ-Sîn 36/76-79.

²⁷³ Bâkıllânî, **et-Temhîd**, s. 12; Özdemir, ss. 160-161; Altıntaş, s. 311; Demir, ss. 202-203.

²⁷⁴ er-Rûm 30/27.

²⁷⁵ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, 3. Cilt, ss. 548-552.

varlığının kanıtlanmasını sağlamaktır. Buna ilaveten Allah'ın sıfatlarını izah etmede de bu yöntem kullanılmıştır.²⁷⁶

Şâhitle gâibe delil getirme yöntemi, işleyişi bakımından fikhî kıyasa benzemesi itibarıyla bu yöntemin bilgi verip vermeyeceği tartışılmıştır. Tartışmanın temel kaynağı, bu yöntemin tikelden tikele gerçekleşen fikhî kıyastan hangi hususlarda ayrıldığına yöneliktir. Ayrıca bilinenlerden hareketle bilinmeyenlere nasıl gidilmektedir? İdrak araçlarımızla elde ettiğimiz bilgiler nasıl metafizik alana taşınabilmektedir?²⁷⁷ gibi soruları yanıtlayabilmemiz için öncelikle şâhid ve gâib kavramlarından bahsetmek gerekecektir.

Şâhid, hakkında nazar edilen ve bu nazar sonucunda bilgi elde edilen demektir.²⁷⁸ Başka bir tanımla şâhid, hakkında nazar edilebilen veya bilinen demektir.²⁷⁹ Gâib ise insanın bilgisinden gizli, saklı demektir.²⁸⁰ Buradaki gizlilikten maksat insanın doğrudan ulaşamadığı veya insanın doğrudan bilememesi halidir. Epistemolojik manada şâhid, duyu veya zorunlu olarak bilineni; gâib, duyularla algılanamayan anlamına gelir. Bu anlamlarıyla gâib kendisine mutlak ulaşılabilen perdeli ve örtük alan değildir. O halde şâhitle gâibe delil getirme yöntemiyle duyulur alandaki bilgilerden hareketle metafizik alana dair bilgi elde edilebileceği ortaya çıkmaktadır.²⁸¹

Kelamcıların gâibi yukarıda belirttiğimiz manalarda kullanması Kur'an'ın gâib kavramını kullanma biçimiyle paralellik arz etmektedir. Bu itibarla Kur'an'da Allah, kendisinin bilinmesini mutlak bilinemez anlamında bir gayb şeklinde değil, bilakis insanların bizzat aklını kullanarak ulaşabileceği biçimde nitelemiştir.²⁸²

Yukarıda zikrettiğimiz “ıdrak araçlarımızla elde ettiğimiz bilgiler nasıl metafizik alana taşınabilmektedir?” sorusu aslında şâhid ve gâib kavramlarının açıklanmasıyla vuzuha kavuşmuştur. Ancak kelâmcıların asıl cevap aradığı nokta şâhid ile gâib arasındaki bağlantının nasıl kurulduğudur. O zaman sorumuz

²⁷⁶ Altıntaş, ss. 309-310; Özdemir, s. 160; Hüseyin Çaldak, “İslâm Dünyasında Kullanılan Çıkarım Yöntemleri ve Mantıkî Yöntemlerle İlişkisi”, **EKEV Akademi Dergisi**, Sayı:37, 2008, ss. 179-180; Ramazan Altıntaş, **İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl**, Pınar Yayınları, İstanbul, 2003, s.281.

²⁷⁷ Ömer Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 18, 2007, s. 1.

²⁷⁸ Râgıb el-İsfahânî, ss. 822-823.

²⁷⁹ Türker, ss. 3-6.

²⁸⁰ Râgıb el-İsfahânî, s.1105.

²⁸¹ Demir, s. 187; Türker, s. 4.

²⁸² Demir, s. 188.

“müşahade alanında elde edilen bir bilginin gayb âlemine geçirilmesini sağlayan ortak bağlantı nasıl kurulmaktadır?” olacaktır. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki şâhit ile gâib arasında kurulan ilişki ontolojik manada bir birine eşitleme anlamında değildir. Bu ilişki iki âlemde illet, şart, hakikat ve delalette birlik kıstaslarıyla sağlanır.²⁸³

İstidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib yönteminin fikhî kıyasa, fikhî kıyasta kullanılan asıl ve fer kavramlarının istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib yönteminde kullanılan şâhid ve gâib kavramlarına benzetilmesi problemine gelince, kelâmcılar ısrarla şâhid ve gâib kavramlarını asıl ve fer kavramlarından ayırmışlardır. Kelâmcılara göre, şâhid, tabiat ve insan âlemi; gâib ise ulûhiyet âlemidir. Bu çerçevede birincisi için asıl; ikincisi için fer' kavramını kullanmak uygun değildir. Ancak fakihlere göre asıl nastır. Nas bütün kaynakların aslıdır. Bu yüzden ferden daha üstündür. Hâlbuki kelâmcılarda fer'in yerini tutan gâib, aslın yerini utan şâhitten daha üstündür. Böylelikle şâhidin asıl, gâibin de fer olarak isimlendirilmesi uygun değildir.²⁸⁴ Ayrıca aslın hükmünün fer'e taşınmasından ve tikelden tikele geçişten ibaret olan fikhî kıyastan temelde farklıdır. Bu fark şöyle ifade edilmiştir:

*Şahitle gâibe istidlâlde asıl olarak kabul edilen şey tikel bir durum değil, tikellerden soyutlama yoluyla çıkarılan tümel bir anlamdır. Bu tümel anlam, şahitte soyutlamaya esas teşkil eden verileri de tikel hâle getirmektedir. Bu nedenle şahitle gâibe istidlâl yönteminin esasta bir kıyas (analoji) olduğu iddiası ne kelâmcıların kendi yöntemleri hakkındaki kanaatleriyle uyuşur ne de ortaya koydukları metafiziğe ilişkin kesinlik iddiasıyla uyuşur.*²⁸⁵

Cürcânî'nin bu konu hakkındaki görüşlerine ileride değineceğiz.

2.1.2.4. Dil Mantiğıyla İstidlâl

Her dilde somut ve soyut varlıklar çeşitli sözcüklerle ifade edilmektedir. Her bir sözcük kullanım durumuna göre birtakım manalar taşımaktadır. Bu çerçevede bir sözcük tevil edilmek istendiğinde bu teville karşı dillcilerin onayı önem arz etmektedir. Daha açık bir ifadeyle, bir kavramın anlamları dil ehlinin o kavrama çizdiği sınır kadardır. Böylelikle bu istidlâl türünün amacı kelimeleri kendi anlam

²⁸³ Demir, ss. 194-196; Türker, ss. 4-8.

²⁸⁴ Çaldak, s. 180; Ramazan Altıntaş, “Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 5, Sayı: 2, 2001, s. 107.

²⁸⁵ Türker, s.25.

kümesinin dışında tevil edip metinleri tahrif etmek isteyenlere karşı bir kontrol mekanizması olduğu söylenebilir.

Bâkılânî'ye göre dilcilerin onayı delil olarak kullanılmaktadır. Çünkü dil ehli ancak kor bir aleve ateş, şöyle bir bünyeye sahip olana insan derler. Buna göre o dili konuşanlar ateş ve insan kavramını birbirine karıştırıp hamletmezler. Böylelikle anlam dünyasının dışına çıkmamış olurlar. Örneğin oruç, imsak vaktinden güneşin batmasına kadar geçen süre zarfında yeme-içme ve cinsel ilişkiden uzak kalmayı ifade etmektedir. Bu anlamın terk edilip oruca sır saklamak manası verildiği takdirde dil mantığına aykırı hareket edilmiş olur. Bu tür yanlış tevillerin önüne geçmek için kelâmcılar dil ile istidlal yöntemini daha çok Bâtıniyye mezhebine karşı kullanmışlardır.²⁸⁶

Dil ile istidlalin önemine binaen Hz. Peygamber de bu tür istidlalde bulunmuş ve insanların kendi dillerini bilmelerine yönelik uyarmıştır. Örneğin, “Şüphe yok ki siz ve Allah’tan başka taptığınız tanrılar cehennem yakıtısınız, hepiniz oraya gideceksiniz”²⁸⁷ ayeti hakkında Abdullah b. ez-Ziba’râ, Hz. Peygamber’e gelip şöyle bir akıl yürüttü: Melekler ve Hz.İsa da insanlar tarafından tapılan varlıklardır, onlarda mı azap göreceklidir? Hz. Peygamber bu soruya lisan açısından delil getirerek şöyle cevap verir: “Seni kavminin lisanında bilgisiz yapan nedir? Bilmiyor musun ki “mâ” harfi akıllı olmayan nesneler için kullanılır.”²⁸⁸ Böylelikle Hz. Peygamber mananın doğru anlaşılabilmesi için konuşulan lisanın kurallarını iyi bilmenin gerekliliğini vurgulamıştır.

Cürcânî dil ile istidlal meselesini Şerh’ul-Mevâkıf’ta doğrudan ele almamaktadır. Fakat mütercim eserin “Giriş” bölümünde Cürcânî’nin dil teorisinden bahsetmektedir. Ancak burada da “dil ile istidlâl” içeriğine dair bir veriye rastlamadık. Bununla beraber her ne kadar dil ile istidlâlden bahsedilmese de Cürcânî’nin dil kurallarına riayet etme hususunda gösterdiği ehemmiyet dikkate değerdir. Bu itibarla ona göre bir cümledeki anlam, o cümleyi kuranların kastını veya cümlelerin vaz’ını bilmekle tamam olmaz. Zira dil kurallarının da gözetilmesi gerekmektedir.²⁸⁹

²⁸⁶ Bâkılânî, **et-Temhîd**, ss. 12-13; Demir, s. 232; Yusuf Şevki Yavuz, “İstidlâl”, **DİA**, Cilt: 23, 2001, ss. 325-328.

²⁸⁷ el-Enbiyâ 21/98, (۹۸) اِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ اَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ

²⁸⁸ Aydın, s.450.

²⁸⁹ Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, 1. Cilt, ss. 46-66.

2.1.2.5. Mucize ile İstidlâl

“Bir şeye güç yetirememek” anlamındaki a-c-z kökünden türeyen mu‘cize kelimesi mûciz’in mübalağalı isim şeklidir. Terim olarak mucize peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin gösterdiği ve herkesi benzerini meydana getirmekten âciz bırakan tabiatüstü olay olarak tanımlanır.²⁹⁰ Cürcânî ise mucizeyi hayra ve mutluluğa çağıran harikulade olay ve Allah’ın elçisi olduğunu iddia eden kimsenin doğruluğunu göstermenin amaçlandığı şey olarak tanımlar.²⁹¹ Kelâm ilminde mucize, nübüvveti ispatlamada en önemli delil olarak görülmüştür.²⁹²

Kelâmcıların çoğuna göre peygamberlik iddiasında bulunan birinin bu iddiasını ispatlamak için mucize göstermesi gerekmektedir. Çünkü yalancı ile doğrunun ayrımının yolu mucizedir. O halde mucize gösteren birinin peygamberlik iddiası Allah tarafından doğrulanmıştır. Her ne kadar akıl yalancı birinin de mucize sahibi olabileceğini kabul etse de böyle bir durum vaki değildir. Daha açık bir ifadeyle Allah yalancı bir kişiyi hiçbir zaman mucize ile teyit etmemiştir.²⁹³

Cürcânî mucizeyi üç yönden ele almaktadır. Birincisi mucizenin şartları, ikincisi mucizenin nasıl gerçekleştiği, üçüncüsü ise mucizenin peygamberlik iddiasındaki kişinin doğruluğuna hangi yönden delalet ettiğidir.²⁹⁴ Biz konumuz gereği sadece Cürcânî’nin ele aldığı mucizenin üçüncü yönüne değineceğiz.

Cürcânî mucizenin failine delaletini saf akli bir delalet olarak görmez. Çünkü akli deliller özü gereği medlulleriyle ilişkilidir ve onun medlullerine delalet etmediği düşünülemez. Ancak mucizede durum farklıdır. Göklerin yarılması, yıldızların saçılması ve dağların parçalanması gibi olağan dışı şeyler kıyamet koptuğunda olacaktır. O vakitte peygamber gönderme de söz konusu değildir. Böyle bir durum nakli delille de açıklanamaz. Çünkü nakil ancak peygamberin doğruluğuyla onay kazanır. Cürcânî yukarıda belirttiğimiz üzere mucizenin yalancı birinin elinde gerçekleşmesinin aklen mümkün olduğunu düşünmektedir. Ancak mucizenin peygamberin doğruluğuna delaleti âdetsel bir delalettir. Ayrıca Cürcânî, mucizenin

²⁹⁰ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 220.

²⁹¹ Cürcânî, *Kitabu’t-Ta‘rifât*, s. 215; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3. Cilt, s. 398.

²⁹² Osman Demir, *Kavram Atlası Kelâm-I*, s.91.

²⁹³ Osman Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mu‘cize*, 2.Baskı, Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2018, ss. 165-167.

²⁹⁴ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3. Cilt, s. 398.

de bilgi ifade ettiği ve bunun âdetsel zorunlulukla meydana geldiğini belirtmektedir.²⁹⁵

Ezcümle, peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin söylediğinin doğruluğu mucize ile teyit edilmiştir. Yukarıda da belirttiğimiz üzere mucize onu gösterenin doğruluğuna delil teşkil eder. Bir nevi Allah'ın peygamberlik iddiasında bulunan kimseye “doğru söyledin, doğrusun” demesidir. Böylelikle o, asla yalan konuşmayacaktır.

2.1.2.6. Nakille İstidlâl

İstidlâl türlerinin sonuncusu nakille istidlâldir. Nakille istidlâl, Kur'an-ı Kerim, sünnet ve ümmetin icmasında kullanılan akıl yürütme şekillerini dikkate almak suretiyle, akli hükümler ve kavramlar konusunda benimsenmesi gereken doğruların belirlenmesidir.²⁹⁶ Kelâmcıların kullandığı istidlal yöntemleri büyük ölçüde Kur'an'a dayandığı kabul edilmektedir.²⁹⁷

Nakille istidlâlde bulunmak için öncelikle naklin doğruluğunu kabul etmek gerekmektedir. Hatta Kur'an'ın yalandan, tahriften ve bir insan sözü olmasından beri olduğunu ispat etmek gerekmektedir. Bu önceliklerden hareketle nakille istidlâl mümkündür. Bu çerçevede kelâmcılar Kitap ve sünnette yer almayan, fakat i'tikâdi konuların tespit edilmesinde kullanılan terimlere ve istidlal yöntemine yer verdiği için eleştirilmişlerdir. Ancak kelâmcılar kullanılan yeni terimlerin ve istidlâllerin aslında nakilde yer aldığını belirterek cevap vermişlerdir. Nitekim bu hususta Hz.Peygamber hareket-sükûn, içtima'-iftirak gibi konulardan bahsetmediğini fakat bu konuların aslının Kur'an'da yer aldığını şöyle dile getirirler: Hz.İbrahim'in yıldız, ay ve güneşe bakarak onların ilah olamayacağını belirtmesi hareket ve sükûnun bir delilidir. O yıldız, aya ve güneşe bakarak bir mekândan başka bir mekâna hareket edenlerin ilah olamayacağını söylemiştir. Böylelikle kelâmcılar her ne kadar yeni konulardan bahsediyor olsa da dayanak noktasının yine nakil olduğu söylenebilir.²⁹⁸

²⁹⁵ Cürçânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, 3. Cilt, s. 410.

²⁹⁶ Bâkılânî, **et-Temhîd**, s.13.

²⁹⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “İstidlâl”, **DİA**, Cilt: 23, 2001, ss. 325-328.

²⁹⁸ Eş'arî, **İstihsanu'l-havd fi-İlmi'l-Kelâm**, Maarif'il Osmaniyye, Haydarabad, 1979, ss. 3-4; bkz. Cemalettin Erdemci, “Kelam İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi”, **Kelam İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri**, Elazığ, 13-15.09.2004, ss. 333-334.

Cürcânî'nin istidlal yöntemlerini incelediğimizde nakille istidlal gibi bir akıl yürütme türünden bahsettiğine dair herhangi bir veriye rastlamadık. Dolayısıyla biz de onun kullandığı istidlal yöntemlerine değineceğiz.

2.1.3. Cürcânî'nin Kullandığı İstidlâl Yöntemleri

Cürcânî'nin kullandığı istidlâl yöntemlerini anlatmadan önce müteahhirun dönemi kelamcılarının mütekaddimun dönemi kelamcılarından yöntem bakımından ne gibi farklılıkların olduğuna değineceğiz.

Araştırmacıların genelde hicri V. yüzyıldan başlattığı müteahhirun dönemi, kelâm ilmi açısından bir dönüm noktası olarak görülebilir. Çünkü bu dönemden itibaren kullanılan terimler ve yöntemlerde farklılık meydana gelmiştir. Mütekaddimun döneminde kullanılmayan hatta yukarıda da belirttiğimiz üzere İslam metafiziğine aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilen Aristo mantığı müteahhirun döneminde rağbet görmeye başlamıştır. O kadar ki bu hususta Gazzali'nin “Mantık bilmeyenin ilmine itibar edilmez” sözünden sonra Aristo mantığının ehemmiyeti yükselmiştir.²⁹⁹

Müteahhirun dönemi kelâm eserleri incelendiğinde ispatlanan konulardan çok, bu meselelerde kullanılan delil, kavramlar ve düşünce üzerine yoğunlaşıldığı görülecektir. Bunun sebebi kelâmcıların ana hedef kitlesinin değişmesiyle açıklanabilir. Mütekaddimun döneminde Müslümanlar ve diğer din mensupları hedef kitleyken müteahhirun döneminde ise hasım çoğunlukla filozoflar olmuştur. Böylelikle kelâmcıların yöntem değişikliğine gitmesinde ana etken dönemin içinde barındırdığı şartlardır.³⁰⁰

Cürcânî'nin kullandığı istidlâl yöntemlerine gelince, o istidlâl türlerini açıklayarak meseleye başlamaktadır. Ona göre istidlal, ya tümelden tikele ya tikelden tümele ya da tikelden tikele yapılmaktadır. Bunlar da sırasıyla tüm dengelim, tümevarım ve analogidir.³⁰¹

Cürcânî tümelden tikele yapılan istidlâli “canlıdan insana” yapılan istidlâl örneğiyle açıklar. Ayrıca o, tümelden tikele doğru yapılan istidlâlin kıyas olduğunu

²⁹⁹ Özervarlı, ss. 25-26; Çağfer Karadaş, “Eş‘arî Kelam Okulu”, **Kelâm El Kitabı**, ss. 126-127.

³⁰⁰ Özervarlı, ss.27-29; Çağfer Karadaş, “Eş‘arî Kelam Okulu”, **Kelâm El Kitabı**, s. 127.

³⁰¹ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, 1. Cilt, ss. 396-398.

belirtir ve şöyle tarif eder: “O, önermelerden telif edilmiş söz olup her ne zaman o önermeler kabul edilseler o sözden zatı nedeniyle başka bir söz gerekli olur.” Tanımda “söz” ile kastedilen işitilen ya da düşünülen bir bileşik ki eğer söz işitilen ise kıyasın cinsi işitilen, düşünülen ise kıyasın cinsi düşünüldür. Tanımda “telif edilmiş” sözünün kullanılma sebebi ise, önermelerden bir söz denildiğinde bundan doğrudan onun önermelerden biri olduğu anlaşılmaktadır. O yüzden telif edildiği belirtilmiştir. “Zatı nedeniyle” sözüyle kastedilen eşitlik kıyasında olduğu gibi iki öncülün herhangi birinin gereği olmayan yabancı bir öncül nedeniyle veya gerekliliğin ters döndürmeyle açıklanmasında olduğu iki öncüldeki birinin gereği olan ama iki tarafı açısından onlardaki başka olan yabancı bir öncül nedeniyle olmamasıdır.³⁰² Cürcânî kıyasın beş formundan bahsetmektedir. Bu konuya ileride değineceğiz.

Müellifin üzerinde durduğu ikinci istidlâl metodu tikelden tümele olan tümevarım (istikrâ) dır. İstikrâ, bir şeyin izini sürmek anlamına gelen “İstekraytü şey’en” ifadesindeki *istikraytü* fiilinden alınmıştır. Bir tümel hakkındaki hüküm tikellerinin ya tamamında ya da bir kısmında bulunması nedeniyle verilmektedir. Tümel hüküm eğer tikellerin tamamında bulunursa o çıkarım kesinlik ifade etmektedir. Böyle bir istidlâl *mukassem kıyas* veya *tam tümevarım* denir. Ancak hüküm, tikellerin sadece bir kısmında bulunuyorsa bu hüküm kesinlik değil zan ifade eder. Örneğin, “Her canlı çiğnerken alt çenesini hareket ettirir; nitekim insan, at ve bu ikisinden başka gördüğümüz canlılar böyledir.” İşte bu çıkarım zan belirtir. Çünkü timsah üst çenesini hareket ettirerek çiğnemektedir.³⁰³ O halde tümevarım yoluyla elde edilen bir hüküm eğer tikellerin tamamında tahakkuk ediyorsa kesinlik; aksi halde zan ifade etmektedir.

Cürcânî’nin tikelden tikele istidlâl olarak zikrettiği analogidir. Analogi bir şeyin başka bir şeyle hükmün illetinde ortaklığıdır. İlet ise iki tikeli kuşatan tümeldir. Ayrıca delil ile medlûl arasında özel bir ilişki bulunması gerekir. O özel ilişki, ya delilin medlûlü kuşatması şeklinde olur ki bu kıyastır; ya medlûlün delili kuşatması şeklindedir ki bu tümevarımdır; ya da üçüncü bir şeyin delil ve medlûlü kuşatması şeklindedir ki bu da analogidir.³⁰⁴

³⁰² Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1. Cilt, s. 396.

³⁰³ Cürcânî, *Kitabu’t-Ta’rifât*, s. 18; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1. Cilt, s. 396.

³⁰⁴ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1. Cilt, s. 398.

Müellifin tümelden tikele olan istidlâl çeşidine kıyas dediğini yukarıda belirtmiştik. Şimdi ise müellifin zikrettiği kıyasın beş formundan bahsedeceğiz. Öncelikle Cürcânî kıyasın asıl amaç olduğunu, tümevarım ve analojinin kesinlik vermeyeceğini bir ilke olarak belirtir. Ancak bu ilkeye iki durumu istisna eder. Birincisi, tümevarım ancak mukassem kıyas olması durumunda kesinlik bildirir. İkincisi ise analojinin illetinin kesin olmasıyla kesinlik bildirir.³⁰⁵

Cürcânî'nin bahsettiği kıyasın beş formundan birincisi, orta terim olan bir şeyin fertlerinin her birine olumlu veya olumsuz bir hükmün sübutunu bilmek; daha sonra orta terim olan o şeyin, küçük terim olan diğer şeyin tamamı veya bir kısmına sübutunu bilmek; böylece o olumlu veya olumsuz hükmün diğerine bu şekilde tamamına veya bir kısmına bedîhî olarak meydana gelmiş bir kesinlikle sübutunu bilmektir. Daha açık bir ifadeyle küçük önermenin olumlu, büyük önermenin ise tümel olması durumudur. Bu kıyasta zorunlu olarak dört sonuç ortaya çıkar ve müellifin buradaki maksadı da bu sonuca işaret etmektir.³⁰⁶ Bu çerçevede;

- | | |
|--|--|
| 1. Sonuç: Her O B'dir.
Her K O'dur.
Her K B'dir. ³⁰⁷ | 2. Sonuç: Her O B'dir.
Bazı K O'dur.
Bazı K B'dir. |
| 3. Sonuç: Hiçbir O B değildir.
Her K O'dur.
Hiçbir K B değildir. | 4. Sonuç: Hiçbir O B değildir.
Bazı K O'dur.
Bazı K B değildir. ³⁰⁸ |

Kıyasın ikinci formu, olumlu veya olumsuz bir hükmün büyük terim olan bir şeyin her bir ferdine sübutunu ve o hükmün mukabilinin küçük terim olan diğer bir şeyin tamamı veya bir kısmına sübutunu bilmektir. Böylece o şeyin, diğerinin tamamı veya bir kısmından olumsuzlandığını bilmektir. Görülüyor ki kıyasın ikinci şeklinde de iki kural vardır. Birincisi, iki öncülünden biri olumsuz olmalıdır. İkincisi, büyük önerme tümel olmalıdır. Bu kıyas formu da dört sonuç (mod) vermektedir.³⁰⁹

³⁰⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1. Cilt, s. 400.

³⁰⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1. Cilt, s. 400.

³⁰⁷ O: Orta Terim, K: Küçük Önerme, B: Büyük Önerme

³⁰⁸ Emiroğlu, ss. 155-157.

³⁰⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1. Cilt, s. 402.

Bu çerçevede;

1. Sonuç: Her B O'dur.

Hiçbir K O değildir.

Hiçbir K B değildir.

3. Sonuç: Hiçbir B O değildir.

Her K O'dur.

Hiçbir K B değildir.

2. Sonuç: Her B O'dur.

Bazı K O değildir.

Bazı K B değildir.

4. Sonuç: Hiçbir B O değildir.

Bazı K O'dur.

Bazı K B değildir.³¹⁰

Kıyasın üçüncü formu, küçük ve büyük terimden ibaret iki şeyin, orta terim olan üçüncüye sübutunu ve bunların ikisinin veya birinin o üçüncüye sübutunu bilmek; bu takdirde de o ikisinin üçüncünün tamamı veya bir kısmında bir araya geldiklerini bilmek ve onun dışındaki şeylerde bir araya geldiklerini bilmemektir.³¹¹ Bu formda sonuç tikel olumludur. Kıyasın bu üçüncü formunda altı mod sonuç çıkmaktadır.

1. Sonuç: Her O B'dir.

Her O K'dir.

Bazı K B'dir.

3. Sonuç: Hiçbir O B değildir.

Her O K'dir.

Bazı K B değildir.

5. Sonuç: Bazı O B'dir.

Her O K'dir.

Bazı K B'dir.

2. Sonuç: Her O B'dir.

Bazı O K'dir.

Bazı K B'dir.

4. Sonuç: Hiçbir O B değildir.

Bazı O K'dir.

Bazı K B değildir.

6. Sonuç: Bazı O B değildir.

Her O K'dir.

Bazı K B değildir.³¹²

Kıyasın dördüncü formu, iki şey arasında mülâzemetin (gereklilik) olmasıdır. Gerektirenin varlığından gerekenin varlığı ve gerekenin yokluğundan gerektirenin yokluğu gerekli olur. Aksi halde gereklik yoktur. Bunun tersi, daha açık bir ifadeyle gerektirenin yokluğundan gerekenin yokluğu gerekmez ve gerekenin varlığından da gerektirenin varlığı gerekmez. Zira gereken daha genel olabilir. Bu sebeple gerektirenin olmadığı halde var olabilir. Daha açık bir ifadeyle bir şey başka bir şeyi zorunlu olarak çağrıştırıyorsa aralarındaki ilişkiye mülâzemet ilişkisi denir. Örneğin, anne veya baba kavramı evladı, evlat da anne, baba kavramını zorunlu olarak gerekli

³¹⁰ Emiroğlu, ss. 158-159.

³¹¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1. Cilt, s. 402.

³¹² Emiroğlu, ss. 160-162.

kılar. Bir başka örnek ise, güneş kavramı insan zihninde zorunlu olarak ışığı çağrıştırmaktadır. Mülâzemet iki önermeden birinin diğerini gerektirmesi anlamında da kullanılmaktadır. Örneğin, “Güneş doğmuştur” önermesi zorunlu olarak “gündüz vardır” önermesini gerektirmektedir.³¹³

Müellifin zikrettiği son kıyas formu, iki şey arasında münâfât bulunması ve bu nedenle herhangi birinin varlığından diğerinin yokluğunun gerekmesidir. Eğer yalnızca doğrulukta birbirlerini nefyederlerse herhangi birinin doğruluğunun sübutundan diğerinin doğru olmaması gerekli olur. Daha açık bir ifadeyle, kıyasın bu formu iki şey arasında zıtlık varsa ikisinden birisinin varlığından diğerinin yokluğunun zorunlu olmasıdır.³¹⁴ Cürçânî kıyasın bu beş formuyla ilgili olarak anlatımının bu kadarıyla iktifa eder, daha pek çok ayrıntısının olduğunu ve bu ayrıntıları anlatan mantık ilminin kurulduğunu belirtir.

Cürçânî, kullandığı istidlâl metotlarını belirttiikten sonra zayıf gördüğü kıyasları aktarmaktadır. O, bazı kelâmcıların akli matlupları ispat ederken iki zayıf yol izlediğini söyler:

Birincisi: Onlar varlığı zorunlu olarak bilinmeyen bir şeyi nefyetmeye çalıştıklarında şöyle derler: “Onun hakkında hiçbir delil yok dolayısıyla nefyedilmesi gerekir.” Cürçânî bazı kelâmcıların dile getirdiği bu cümleyi kendi içerisinde ikiye ayırarak tahlil eder. Öncelikle “onun hakkında hiçbir delil yok” kısmını ele alan Cürçânî, o şeyi kabul edenlerin delillerinin nakledilmesiyle zikredilen bu ifadenin yanlışlığını ve bu delilin zayıflığını ispatlar. Bu husustaki diğer bir yol ise delillerin yönlerini tümevarım yoluyla reddedilmesidir. Diğer bir ifadeyle onlar şöyle derler: “biz delillerin bu yönlerini inceledik fakat onlara dair bir şey bulamadık” Bazı kelâmcıların zikrettiği cümlenin ikinci kısmına gelince; “hakkında delil bulunmayan nefyedilmesi gerekir” kısmıdır. Onlar bunu iki şekilde ispat ederler. Birincisine İcî (ö. 756/1355) şöyle işaret etmiştir: “hakkında delil bulunmayan şeyin nefyedilmesi gerekmeseydi zorunlu bilgiler nefy olurdu” böylelikle karşımızda bizim görmediğimiz dağların bulunması mümkün olurdu. Ayrıca dağların varlığına delalet eden bulunmadığı için nazârî bilgiler de nefy olurdu. Dolayısıyla hakkında delil bulunmayan şeyin mümkün görülmesi, zorunlu ve nazârî bilgileri yaralamayı

³¹³ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1. Cilt, s. 404; Cürçânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, s.222; Ömer Türker, "Telâzüm", *DİA*, Cilt: 40, 2011, s. 394.

³¹⁴ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1. Cilt, s. 404; Özdemir, s. 163.

gerektirmektedir. Dolayısıyla yanlıştır. İcî ikincisine şöyle işaret eder: hakkında delil bulunmayan şeyler sonsuzdur. İcî delili olmayan şeyin mümkün görülmesi halinde sonsuzun olumlanmasının da mümkün görülmesi hakkında şöyle der:

“Siz belli bir şey hakkında “onun hakkında delil yoktur” sözünüzle ya onun nefsü’l-emirde olmadığını ya da sizin nezdinizde olmadığını kastediyorsunuz. Eğer birinciye kastediyorsanız biz şöyle deriz: O şeye dair nefsü’l-emirde delilin olmaması, men edilmektedir. Çünkü sizin, olunmayanların delillerini çürütmeniz ve tümevarımla o şey hakkında hiçbir delil bulamamanız, bunu ifade etmez, zira orada hiç kimsenin bilmediği bir delil olabilir.” Örneğin, Allah âlemi hiç yaratmasaydı bu O’nun olmadığına kesinlikle delalet etmezdi.

Bazı kelâmcıların aktardığı “Onun hakkında hiçbir delil yok dolayısıyla nefyedilmesi gerekir” ilkesi hakkında yapılan açıklamaları Cürcânî şöyle değerlendirmektedir:

Sizin nezdinizde delilin olmaması, hiçbir şey ifade etmez ve o şeyin nefsü’l-emirde olmadığını göstermez. Aksi halde avamın sübûtuna dair herhangi bir delil bilmedikleri şeylerin bulunmadığını kesinliyor ve biliyor olmaları ve Yaraticının varlığı ve birliğini, peygamberliği ve haşri inkâr eden kâfirlerin bilmesi yani kâfirlerin kendilerinde delilleri bulunmayan bu şeylerin olmadığını biliyor olmaları gerekir ve deliller hakkında en cahil kimsenin en çok bilgiye sahip olması gerekir. Çünkü onun herhangi bir şeyin delilini bilmemesi, onu o şeyin olmadığı bilgisine götüren bir delil olurdu. Bu durumda da bilen ile bilmeyen, hakkında delil bulamadıkları meselelerde eşit olurken bilen, sübûtuna dair bir delil bildiği meselelerde bilmeyen bilenden daha bilgili olurdu.³¹⁵

O halde delilin bilinmemesi medlulün nefyini gerektirmez ve bu konu hakkında kesinlik vermez.

Özetle, delilin bilinmemesiyle medlulün olmadığı söylenemez. Çünkü delil gelecekte gerçekleşebilir. Örneğin, Allah’ın ancak bildirmesiyle bilinen cennet, cehennem halleri vs. haberler. Dolayısıyla delilin gerek hakikatte bulunmaması gerekse de bizim nezdinizde bulunmamasından hareketle medlulün de bulunmayacağı anlamı çıkarılmamalıdır.³¹⁶

Müellifin zikrettiği ikinci zayıf yol, gâibin şahide kıyasıdır. Müellif, bu yöntemin işleyiş mekanizmasını şöyle açıklamaktadır: Onlar, yüce Allah hakkında bir hükmü ispat etmeye çalıştıklarında bu yolu izleyerek Allah’ı mümkün varlıklara fikhî bir kıyasla kıyaslarlar ve Allah’a duyularla ulaşamadığı için gâib adını

³¹⁵ Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, 1. Cilt, ss. 406-408.

³¹⁶ Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, 1. Cilt, ss. 404-410.

verirler. Bu kıyasta ve fikhî kıyasta, kıyaslanan şey ile kıyas yapılan şey arasında ortak bir illetin ispat edilmesi gerekmektedir. Ancak bu ispat son derece sorunludur. Çünkü aslın özelliğinin, ondaki hükmün varlığı için şart olması veya fer'in özelliğinin hükmün ondaki varlığına engel olması mümkündür. Her iki takdirde de ortak bir illet bulunmaz.³¹⁷

Gâibin şahide olan kıyasını kabul edenlerin, ortak illeti ispat etme noktasında fıkıh usûlü kitaplarında ayrıntılı bir şekilde anlattığı birtakım yollar vardır. Bu yolların en meşhuru üç şeydir. Birincisi, tard ve akistir. Tard ve akis, “her ne zaman ortak illet var olursa hüküm de o zaman var olur. Her ne zaman illet yok olursa hüküm de yok olur” demektir. Bu hususta Mu‘tezile şöyle bir örnek verir. Herhangi bir bedel olmaksızın şâhitte işlenen bir suç veya zarar verme, çirkindir. Gerekli düşünme sağlandığında anlaşılır ki fiil bu illetlerle işlendiğinde çirkin olur ve bu illetlerden biri zâil olduğunda yapılan fiilin çirkinliği de zâil olur. Böylelikle çirkinlik varlık ve yokluk arasında böyle deveran eder. O halde aynı illetlerle aynı fiil Allah’tan çıkarsa illeti bulunduğu için o fiilin de çirkinliğine hükmetmek gerekir.³¹⁸

Mu‘tezile’nin verdiği örneği yanlış bulan müellif şöyle anlatır: “Sizin söyledikleriniz babalık ve oğulluk gibi iki göreliyle nakzedilir. Çünkü başka bir şeyi bilmeksizin iki göreliden tek başına her birini bilmek de diğerini bilmeyi gerektirir ve ikisi arasında iki taraftan deverân vardır. Oysa kuşkusuz iki göreli arasında illiyet yoktur.” Cürcânî’ye göre bir kişi, ateşin pamukla karşılaştığını bildiğinde ve bu karşılaşmadan başka bir şey bilmesede dahi ateşin pamuğu yakacağını veya acıkmış birinin ancak gıda alarak doyacağını bilir. Bunların arasındaki ilişkiye bakıldığında yani pamuğun yanması ve karnın doyması, müellife göre ateş veya gıda sebebiyle değil, doğrudan Allah’ın fiiliyle meydana gelir. Ayrıca müellif bu hususta Eş‘arîler’in ittifak halinde olduğunu belirtir.³¹⁹

Gâibin şahide olan kıyasını kabul edenlerin, ortak illeti tespit ettiği en meşhur yollardan ikincisi sebrdir. Örneğin, karalığın görülmesinin illeti, ya onun varlığı ya araz, hâdis veya renk olması ya da karalık olmasıdır. Onun varlığının öyle olması dışındaki şıkların tamamı yanlıştır. Allah Teâlâ mevcut olduğuna göre O’nun görülmesi mümkündür. “Karalıkta görülmenin mümkün olmasını gerektiren illet, bu

³¹⁷ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkîf*, 1. Cilt, ss. 410-412.

³¹⁸ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkîf*, 1. Cilt, s. 412.

³¹⁹ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkîf*, 1. Cilt, ss. 412-414.

kısımlardan başka bir şey olabilir” denildiğinde ise şöyle cevap verilir: O başka şeyin sübûtuna dair hiçbir delil yoktur ve dolayısıyla nefyedilir.” Bu ise yukarıda zikrettiğimiz meseleye tekrar dönüştür ki onun zayıflığını açıklamıştık.³²⁰

Ortak illeti tespit etmenin meşhur yollarından üçüncüsü, ilzâmlardır. İlzâmlar kesinlik vermez. Çünkü aslın hükmü kesin olarak bilinmemektedir. Ancak Cürcânî burada Îcî’nin, ilzâmları, ortak illeti tespit etmenin meşhur yolları arasında saymasını yanılığın olarak zikreder. Çünkü ilzâm kıyasın bir kısmıdır. Nitekim Îcî de “o, kıyastır...” sözüyle bunu itiraf etmiştir. Fakat yine de Îcî ilzamlar hususunda yanılığa düşmüştür. Bunun sebebi şudur:

Îcî zayıf kıyaslar bahsini anlatırken Râzî’nin görüşlerine de yer vermiştir. Buna göre F.Râzî zayıf yolların dört tane olduğunu belirtmiştir. “Birincisi onların “hakkında delil bulunmayan şeyin nefyedilmesi gerekir” sözleridir demiş ve bunun zayıflığını açıklamıştır. Sonra Râzî “ikincisi, kıyastır ki bunun türlerinden biri, gâibin şâhide ırcası veya tersidir. Bundaki sorun, asıldaki hükmün, fer’de bulunan bir illetin ma’lûlû olduğunu açıklamaktır. Onların bunu açıklamak için çeşitli yolları vardır. Birincisi, tard ve akistir.” demiş ve bunun bahislerini tam olarak incelemiştir. Sonra “aslın illetinin aklî kıyaslarda ispatındaki ikinci yol, sebr ve taksimdir” demiş ve bunun zayıflığını ortaya koymuştur. Sonra “Üçüncüsü, ilzâmlardır ve bunlar, gerçekte kıyas türlerindendir” demiş ve ilzâmların, dört zayıf yoldan -ki Râzî, dördüncü yolu, kesinliğin talep edildiği aklî meselelerde naklî delillere tutunmak yapmıştır- üçüncüsü olduğunu kastetmiştir. Bu nedenle Îcî, Râzî’nin üçüncüyle ortak illeti ispat yollarının üçüncüsünü kastettiğini vehmetmiştir.”³²¹

Cürcânî’nin istidlâl bi’s-şâhid ale’l-gâib yöntemine dair görüşlerinden hareketle onun bu yöntemi fikhî kıyas ile işleyiş bakımından aynı manada değerlendirildiğini görmekteyiz. Ancak yukarıda da bahsettiğimiz gibi fikhî kıyas ile gâibin şâhide olan istidlâlî arasında farklılık mevcuttur. Öyle ki kelâmcılar bu yöntemin kıyas olarak isimlendirilmesini dahi hoş görmemişlerdir. Çünkü dini açıdan kıyas, teşbih ifade etmektedir. Bu yöntemde gâibin karşılığı Allah, şâhidin de karşılığı insan veya tabiat olunca gâibin şâhide kıyas edilmesi, Allah’ın insana benzetilmesi ifadesine denk olacaktır. Kelâmın ana hedeflerinden biri olan Allah’ı yaratılmışlardan tenzih etmek olduğuna göre bu yöntemi kıyasla eş görmek probleme

³²⁰ Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, 1. Cilt, s. 418.

³²¹ Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, 1. Cilt, ss. 418-422.

yol açacaktır.³²² Bununla beraber yukarıda da zikrettiğimiz üzere Cürçânî kıyaslanan şey ile kıyas yapılan şey arasında ortak bir illetin ispat edilmesi gerektiğini belirtir. Ancak böyle bir ispatın da son derece sorunlu olduğunu düşünür. Çünkü “aslın özelliğinin, ondaki hükmün varlığı için şart olması veya fer’in özelliğinin hükmün ondaki varlığına engel olması mümkündür. Her iki takdirde de ortak bir illet bulunmaz” der. Ayrıca fikhî kıyastaki istidlâl tikelden tikeleyken, şâhidin gâibe olan kıyastaki istidlâl tümelden tikeledir. Çünkü asıl olarak kabul edilen şey tikel bir durum değil, tikellerden soyutlama yoluyla çıkarılan tümel bir anlamdır. Bu tümel anlam, şahitte soyutlamaya esas teşkil eden verileri de tikel hâle getirmektedir.

2.2. İMAN ESASLARINDA KULLANILAN İSTİDLÂLLER

Kendisine verilmiş olan akıl ile insanoğlu iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırabilme kabiliyetine sahiptir. Böylelikle birinci bölümde de gördüğümüz üzere nesneleri inceleyerek onlar hakkında bilgi edinebilmekte, aklının sınırları çerçevesinde onların hakikatleri üzerine düşünmektedir.

İnsanın şâhid âlem üzerinde yapabildiği tefekkürü, kendi sınırlarını zorlayarak gayb olan Allah üzerinde de yapabileceği düşünülmektedir. Bu çerçevede insanın temelde Allah inancı olmak üzere dini inancında da makul olması elzemdir. Daha önce tasdik kavramında da bahsettiğimiz üzere iman her ne kadar kalbî bir amel olarak görülse de bilişsel yönü de vardır. Buna rağmen Allah inancının rasyonel olduğunu savunanlarla beraber bu inancın rasyonel olmadığını savunanlar da vardır. Birinci görüşü savunanlar aklın ve bilimin ortaya koyduğu delillerden hareketle Allah inancının akli temellere dayandığını gösterirler. İkinci görüşü savunanlar ise dinin bir tür gizem ve sır olduğunu, bu yüzden inanılması gereken hususlara olduğu gibi iman edilmesi gerektiğini belirtip dini inançların muhakeme ve delilden ziyade nihai olarak imana dayandığını iddia ederler.³²³

Bu kısımda, Cürçânî’ye göre kişinin Allah’ı bilmesinin ve akabinde iman etmesinin yolu zarûrî bir yolla mı, nazarî bir yolla mı, yoksa taklit yoluyla mı

³²² Ramazan Altıntaş, **İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl**, ss. 281-282.

³²³ Nebi Mehdiyev, **Dini Epistemolojiye Giriş Tanrı İnancının Rasyonelliği**, 2. Baskı, İsam Yayınları, İstanbul, 2014, s. 58; İbrahim Coşkun, “Nazarî Akıl İle Allah’ın Bilinmesi”, **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 6, Sayı: 1, 2004, ss. 1-2.

gerçekleştirdiğini anlatacağız. Böylece Cürcânî'nin imanın konusu olan esaslarla bilgiyi nasıl ilişkilendirdiğini görmeye çalışacağız. Bunun için de iman esaslarını tek tek ele almayı uygun gördük.

2.2.1. Allah'a İman

Allah'a iman dini inancın özünü oluşturmaktadır. Allah'a iman edebilmek için öncelikle O'nun varlığını bilmek gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle kişinin, âlemin kendi kendine var olamayacağını anlayıp bu mükemmel düzeni var eden birinin olduğu sonucuna ulaşmasıdır. Bu çerçevede kelâmcıların “insana vacip olan ilk şey nedir” sorusu her zaman güncelliğini korumuştur. Bu mesele, kelâm mezheplerinin bir metodoloji oluşturmak için hangi yolu izlediğini görmek açısından önemlidir. Daha açık bir ifadeyle kelâmcıların marifetullah konusundaki kanaatleri hüsün kubuh meselesinde de paralellik arz etmektedir.

Allah'a iman, insanın varlık üzerinde gerçekleştirdiği nazar ve istidlâl sonucu önce tüm mahlûkâtı yaratan bir yaratıcının varlığını bilip sonra kendi iradesiyle o yaratıcının varlığına inanmasıdır. O halde insanın zihninde gerçekleşen ilk şey marifetullahtır. Bu ilkeden hareketle biz de öncelikle marifetullahtan (Allah'ı bilmekten) bahsedeceğiz.

Marifetullah, Allah hakkında konuşmayı zorunlu kılan bir konudur. Kelâmcılar marifetullahın i'tikâdi bilgilerin aslı ve dinin temel konusu olduğu hususunda birleşmişlerdir. Onlar, Marifetullah konusunu “kişiyeye vacip olan ilk şey nedir?” başlığı altında ele almışlardır. Bu soruya verilen cevaplara göre de kelâmcıları dört kategoriye ayırmak mümkündür.

1. Kişiyeye vacip olan şey bizzat marifetullahtır.
2. Kişiyeye vacip olan şey marifetullaha götüren nazardır.
3. Kişiyeye vacip olan şey marifetullaha götüren nazara yönelmektir.
4. Kişiyeye vacip olan şey nazara yöneltmeye sevk eden şüphedir.³²⁴ Her ne kadar kişiyeye vacip olan ilk şeyin ne olduğu hususunda verilen cevaplara binaen bu

³²⁴ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, 1. Cilt, ss. 366-370; bkz. Mehmet Şaşa, “Kelâm Ekolleri Bağlamında Marifetullahın Vücûbiyet Kaynağı”, **Artuklu Akademi**, Cilt: 5, Sayı: 1, 2018, ss. 58-59.

şekilde farklı kategorilere ayırmış olsak da bütün kategorilerin birleştiği tek nokta Allah'ı bilmektir denilebilir. Bu yüzden Cürçânî'ye göre bu tartışma lafzidir.³²⁵

Kelâmcıların çoğuna göre mükellefe vacip olan ilk şey mârifetullahtır. Çünkü marifetullah dini bilgi ve inançların aslıdır. Bununla beraber dini hükümlerin ne olduğu yine marifetullaha bağlıdır. O halde mükellefe vacip olan ilk şey marifetullahtır.³²⁶

Mu'tezile'nin çoğunluğuna ve Ebu İshâk el-İsferâînî'ye göre mükellefe vacip olan ilk şey marifetullaha götüren nazardır. Bu kelâmcıların gerekçeleri, nazar, Allah'ı bilmekten daha önce gerçekleştirilen şeydir. Böylelikle marifetullah da nazarın bir parçası halini almaktadır. Nazarın vacipliği marifetten önce olduğu için mükellefe vacip olan ilk şey nazardır.³²⁷

İbn Fûrek ve Cüveynî'nin benimsediği görüşe göre mükellefe vacip olan ilk şey marifetullaha götürecektir nazara yönelmektir. Nazar ihtiyari bir eylem olduğu için öncelikle ona yönelmek vaciptir. Çünkü nazara yönelmek mutlak olarak vacip olan nazardan öncedir. İcî bu hususa şöyle bir ekte bulunur ve der ki: Eğer nazara yönelmek mükellefin kendi kudreti dâhilinde ise o halde vacip olan nazara yönelmektir. Ancak mükellefin kudreti dâhilinde değilse o halde vacip olan nazarın kendisidir. Bu konuda Râzî, mükellefe vacip olan şeyin ilki, marifeti kudret dâhilinde görenler için marifet, nazarın ardından kişinin zihninde oluşan bilgiyi kudret dâhilinde görmeyip bu bilginin oluşumunun zorunlu olduğunu düşünenlere göre ise nazardır. Her nasıl olursa olsun vaciplerin ilki amaçlanmışsa bu nazara yönelmedir der.³²⁸

Kişiyeye vacip olan ilk şeyin ne olduğu hususunda dördüncü görüş nazara yöneltmeye sevk eden şüphe/kuşkudur. Ebu Haşim bu konuda vaciplerin ilkinin kuşku olduğunu belirtmiştir. Ona göre kuşku olmaksızın nazara yönelmek meydana gelmiş bir şeyi meydana getirme talebini veya nazarı engelleyen şeyle birlikte nazarın varlığını istemektir. Ebu Hâşim'in bu görüşü iki yönden reddedilmiştir. Birincisi kuşku kudret dâhilinde değildir. Bu yüzden kuşku icma ile vacip değildir. İkincisi ise, marifetin vacipliği kuşkunun varlığıyla mukayyettir. Çünkü marifetin

³²⁵ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, 1. Cilt, s. 366.

³²⁶ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, 1. Cilt, s. 366.

³²⁷ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, 1. Cilt, s. 366.

³²⁸ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, 1. Cilt, ss. 366-368.

vacipliğini gerektiren korku insanların ilah hakkındaki ihtilafının farkına varmaktan ve nimet eserlerinin görülmesinden meydana gelen kuşkudan doğmuştur. Marifetin vacip kabul edilmesi Ebu Haşim'e göre kuşkunun varlığıyla mukayyet hale geldiğine göre marifetin vacip kılınması kuşkunun vacip kılınması demek değildir. Nitekim zekâtın vacip kılınması buna örnek verilebilir. Çünkü zekâtın vacip kılınması nisabın oluşmasıyla kayıtlı olsa da ittifakla nisabın elde edilmesi vacip değildir.³²⁹

Müellif, Ebû Haşim'in zikrettiği görüşe yöneltilen iki reddiyeden ilkini sorunlu görür. Çünkü Ebu Haşim'e göre kuşku kudret dâhilindedir. O halde kuşkunun kudret dâhilinde olmadığı yönündeki görüş kabul edilmemektedir. Bu hususta Âmîdî, kuşkunun sürekliliğinin kudret dâhilinde olup onun başlangıç itibariyle kişinin kudretiyle olmadığını belirtir. Ancak müellif, Ebu Haşim'e yöneltilen bu cevabın ona fayda vermeyeceğini düşünerek ikinci reddiyenin daha doğru olduğunu söylemektedir.³³⁰

Mükellefe vacip olan ilk şeyin ne olduğu sorusunu en nihayetinde “marifetullah” cevabı altında toplayabiliriz. Ancak bu vacipliğin kaynağının ne olduğu hususunda kelâm ekolleri arasında ihtilaf vardır. Bu ihtilafın neticesinde üç temel görüş ortaya çıkmıştır.

1. Marifetullah konusunda vücûbiyetin kaynağını akıl görenler.

2. Vücûbiyetin kaynağını nakil görenler.

3. Bir şeyin vacip olup olmadığını söyleyecek yetkiliyi Allah görenlerdir. Bu gruba göre ahkâm konusunda vücubun delili nakil iken, yaratıcının bilinmesi ve verilen nimetlere şükredilmesi gibi iman konularının vücubu ise aklın istidlaliyle gerçekleşir.³³¹

2.2.1.1. Vücûbiyetin Kaynağını Akıl Görenler

Kelâmcılar arasında aklın hüküm koyma yetkisinin olup olmadığı konusu tartışılmalıdır. Aklın iyi ile kötüyü ayırt etme, kendisine bir zarar geleceği vakit o zarardan kaçabilme gibi yetkinliğe sahip olduğu hususunda kelâmcıların geneli

³²⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1. Cilt, ss. 368-370.

³³⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1. Cilt, s. 368.

³³¹ Şaşa, s. 60.

ittifak etse de bazı kelâmcılar gerek marifetullah gerekse hüsün-kubuh meselelerinde aklın hüküm koyma kabiliyetini sınırlandırmıştır.

Marifetullahın akli vücûbiyet teşkil ettiğini kabul edenler Mâtürîdî kelâmcılarının bir kısmı ve Mu‘tezile’dir. Her ne kadar akıl yürütmenin gerekliliğine dair onu vacip görenler aynı kategori altında yer alsın da detayda bu mezhepler iki kategoride değerlendirilebilir. Birincisi, akıl yürütmek vacip olmakla birlikte, imanı var eden şart değil, mütemmim etkindir. İkincisi ise, asli vacip marifetullah olmakla birlikte akıl yürütme imanın var edici şartıdır.³³²

Mâtürîdîlerin ve Mu‘tezile’nin böyle farklı yargıya varmalarının sebebi onların izledikleri metodolojiden kaynaklanmaktadır. Ancak biz konunun uzamaması ve asıl maksadımıza katkısının daha az olacağını düşündüğümüzden Mâtürîdîlerin ve Mu‘tezilî kelâmcılarının metodolojisine değinmeyeceğiz.³³³

Cürcânî marifetullahın aklen vacip olduğunu söyleyen Mu‘tezile’nin şu delilini tahlil eder: Mu‘tezile, kişinin kendisine bahşedilen nimetlere karşı şükürsüzlük yaptığında o nimetlerin kendisinden alınacağı ve neticede cezalandırılacağını düşündüğünde içine düştüğü korku ve bu korkunun ancak kendisine nimet vereni tanıyıp ona şükrederek kurtulacağını mümkün görür. Akıl sahibi kişi içine düştüğü zararı/korkuyu defetme kudreti olduğu halde defetmezse, akıl sahiplerinin tamamı onu kınarlar. İşte bu aklın vacipliğinin anlamıdır. Cürcânî, fiilinlerin güzelliği veya çirkinliği hakkında aklın birtakım hükümler koyabileceğini kabul eder. Ancak, kişinin kendisine nimet vereni akletmediği zaman içine düşeceği korkuyu reddetmektedir. Çünkü insanların çoğunun aklına nimetleri bahşeden olduğu ve ona şükretmek gerektiği isteği gelmemektedir. Bu tür şeylerin aklına gelmediği insanın da korkacak bir durumu yoktur. Kişide şükretmeme korkusu oluşsa da bu korkunun nazari bilgiyle giderileceği söylenemez. Çünkü nazar eden kişi yanılabilir ve nazarın yanlışlığından ötürü bilgi doğru bir şekilde gerçekleşmeyebilir.³³⁴

Müellif, marifetullahın aklen vacip olmadığı hususunda, “Allah’ı bilmek adına nazar eden kimse, nazardan bütünüyle yüz çevirenden daha iyidir”

³³² Recep Ardoğan, “Kelâmcılara Göre Allah’a İmanda Akıl Yürütmenin Değeri”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 8, Sayı: 1, s. 157.

³³³ Zikredilen iki mezhep arasındaki metodoloji farklılığı için bkz. Mehmet Şaşa, “Kelâm Ekolleri Bağlamında Marifetullahın Vücûbiyet Kaynağı”, **Artuklu Akademik**, Cilt: 5, Sayı: 1, 2018, ss. 64-70.

³³⁴ Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, 1. Cilt, ss. 358-360.

denilemeyeceğini belirtmektedir. Çünkü nazar bazı durumlarda basit cehaletten mürekkep cehalete sürükleyebilmektedir. Hatta bu hususta ahmaklığın, zeki görünmekten kurtuluşa daha yakın olduğunu belirtmektedir. Nitekim Hz. Peygamber “Cennet ehlinin çoğu ahmaklardır”³³⁵ buyurmuştur.³³⁶ Cürcânî’nin nazarın vacip olmadığını kanıtlamak için delil olarak kullandığı bu hadis, gerek sened gerekse metin yönüyle tenkid edilmiş ve hadis hakkında “sahih değildir”, “zayıftır” ve “münkerdir” gibi değerlendirmeler yapılmıştır.³³⁷ Ayrıca bu hadiste “ahmaklığa övgü” anlamının doğabileceği ihtimalinden hareketle, bu manaya mahal vermemek için Cürcânî’nin asıl vurgulamak istediğinin marifetullah konusunda nazarın cehalete götürebileceği ihtimali olduğunu belirtmek isteriz. Bununla beraber Cürcânî’nin, hakkında “sahih değildir”, “zayıftır” ve “münkerdir” gibi değerlendirmelerin olduğu bu hadisi delil olarak sunması bizce kabul edilebilir değildir.

Cürcânî’nin marifetullahın aklen vacip olmadığına dair sunduğu ikinci delil ise, “Biz peygamber göndermediğimiz hiçbir topluma azap etmeyiz”³³⁸ ayetidir. Bu ayete göre Allah peygamber göndermeden önce azabı kaldırmıştır. O halde eğer marifetullah akli bir vacip olsaydı peygamber gönderilmeden önce de olurdu ve marifetullaha erişememiş her akıl sahibi vacibi terk ettiği için azaba düçar olması gerekirdi. Ancak ayet bunun yanlış olduğunu belirtmektedir.³³⁹

Cürcânî yukarıda da belirttiğimiz üzere marifetullaha ulaşmak için nazarı vacip görür. Fakat ona göre bunun sübut yolu akıl değil şeriattir. Dikkat edileceği üzere müellif marifetullahın vacip olmasının kaynağı hakkında aklın etkinliğini yadsınamakla beraber bu kaynağın akıl olduğunu da söylemez. Çünkü ona göre eğer bir kişi marifetullaha nazarın dışında bir yolla erişmiş ise artık nazarın sübut yolu akıl değildir. Bizce bu durum tersi için de geçerlidir. Çünkü bir kişi şeriatin dışında bir yolla marifetullaha erişmiş ise artık nazarın sübut yolu şariat olmaz.

³³⁵ Ebu Abdullah Muhammed b. Selâme b. Ca’fer el-Kudâî, **Müsnedü’s-Şihâb**, nşr. Hamdi Abdülmecid es-Selefi, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1985, 2/110.

³³⁶ Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, 1. Cilt, s. 360.

³³⁷ Bkz. Muhittin Düzenli, “‘Cennetliklerin Çoğu Eblehlerdir’ Rivayetinin Semantik ve Teknik Analizi”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 12, Sayı: 24, 2013.

³³⁸ el-İsrâ 17/15.

³³⁹ Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, 1. Cilt, s. 362.

2.2.1.2. Vücûbiyetin Kaynağını Nakil Görenler

Marifetullah'a ulaşmak için kelamcılarının çoğu aklın önemini kabul etmiştir. İnsanın ilahi emir ve yasaklara muhatap olup onları anlamlandırabilmesi için akıllı olması elzemdir. Bu açıdan akıl kritik bir öneme sahiptir. Ancak aklın da bir sınırı olduğu ve yanılabilceği gerçeği aşikardır. Nitekim akıl, gerek insanın yaşamış olduğu toplumun gerekse kendi psikolojik durumunun etkisi altında kalabilmektir. Bu etkiler insanın her zaman doğru ve sağlıklı düşünmesini engeller. Böylelikle insan, bazen güzeli çirkin, iyiyi kötü veya doğruyu yanlış olarak değerlendirebilir. İnsan akli ne kadar kıymetli olsa da tüm bunlar onun tek başına yeterli olamayacağı ve vahye muhtaç olduğunu göstermektedir.³⁴⁰

Marifetullaha ulaşmak için nazar, Mu'tezile, Mâtürîdî ve Eş'arîlerin icması ile vaciptir. Ancak yukarıda da belirttiğimiz üzere Eş'arîler bunun sübut yolunun nakil olduğunu söylerler. Eş'arîler marifete götüren nazarın vacipliğini iki yolla ispat ederler.

Birinci yol marifet hakkında nazarın vacip olduğuna dair ayet ve hadislerdir. Bu hususta "De ki bir bakın da görün, göklerde ve yerde neler var?"³⁴¹ ve "Allah'ın rahmetinin izlerine bir bak: Ölü toprağa nasıl can veriyor! İşte ölüleri diriltecek olan da O'dur. O'nun her şeye gücü yeter"³⁴² ayetlerini örnek gösterirler. Bu ayetler Allah'ın yaratıcı olduğunun delilleri hakkında nazar etmeyi emretmiştir. Hz. Peygamber, "Göklerin ve yerin yaratılışı ile gece ve gündüzün farklı oluşunda akıl sahipleri için ayetler vardır"³⁴³ ayeti nazil olduğunda "bu ayeti ağzında çiğneyip de hakkında tefekkür etmeyenlere yazıklar olsun"³⁴⁴ buyurmuştur. Böylelikle Hz. Peygamber marifete ulaştırıcı deliller hakkında tefekkür edilmemesini kınamıştır. Bu deliller her ne kadar marifetullah hakkında nazarın vacip olduğunu gösteren delil olarak sunulsa da Cürcânî bu delilleri zannî delil olarak nitelendirir. Çünkü ayetlerdeki emir ifadesinin vacipliğin dışında başka anlama da gelmesini mümkün

³⁴⁰ Şaşa, ss. 74-75.

³⁴¹ Yûnus 10/101.

³⁴² er-Rûm 30/50.

³⁴³ Âl-i İmrân 3/190-194.

³⁴⁴ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, **Sahîhu İbn Hibbân**, nşr. Şuayb Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1993, 2/387.

görür ve yine bu bahiste zikredilen hadisi de ahad haber olarak nitelendirir. Bu sebeplerden ötürü güvenilir yolun ikinci delil olduğunu savunur.³⁴⁵

İkinci yol ise marifet icma ile vaciptir. Bu yolu müellif daha güvenli görse de icmanın gerçekleşmesi ve bize kadar aktarılmasında problem görenler vardır. Konunun uzamaması adına biz bu problemlere değinmeyeceğiz.

Marifetullahın vücûbiyetinin kaynağını nakil görenler hakkında özetle, onlar marifetullahın kişinin bilmesi gereken ilk görevi olduğunu ve bunun akılla gerçekleşeceğini kabul ederler. Ayrıca onlar aklın diğer bir tabirle akıllı olmanın teklifin şartı ve dayanağı olarak görürler. Ancak marifetullahın şer'i bir sorumluluk olduğunu öne sürerler. Çünkü onlara göre akıl, marifetullahı “vacip kılan” değil “vacip kılını” bulma vasıtasıdır.³⁴⁶ O halde vahiy olmadan herhangi bir i'tikâdi sorumluluğun doğmayacağı söylenebilir.

Kelam mezheplerinin sunduğu delillere ve tartışmanın ana çerçevesine dikkat edilirse ele aldığımız Mu'tezile, Mâtürîdî ve Eş'ar'i mezheplerinin hiç birinin aklın marifetullah konusunda tamamen atıl olduğu görüşünde olmadığı görülecektir. Marifetullah özü itibariyle “bir şeyin bilgisi” ise değindiğimiz tüm mezheplerin bu bilgiye ulaşmanın ancak akıl ile olacağını kabul ettiklerini söyleyebiliriz. Buna ilaveten Allah'ı tanıma bir tür bilgi ve bilme süreci olarak değerlendirilebilir.

Cürcânî'nin bilgi ile Allah'a imanı nasıl ilişkilendirdiği mevzuna gelince, biz onun bilgi ile imanı doğrudan ilişkilendirdiğini düşünüyoruz. Bu düşüncemizi temellendirmek adına gerek onun Allah'ın varlığının, birliğinin ve sıfatlarının ispatı hususunda kullandığı delillere gerekse tasdik kavramına yüklediği anlama değineceğiz.

Cürcânî Allah'ın varlığını ispat etmek için tamamen nazarî yöntemleri kullanmıştır diyebiliriz. Nitekim müellif Allah'ın varlığını ispat konusunda beş yol olduğunu zikretmiştir.

1. Bu yol kelâmcılara aittir. Bu delilin temeli “âlem ya cevher ya da arazdır” öncülüdür. Bu yolda cevherin veya arazın hadis olmasından hareketle “her hâdisin bir muhdisi vardır” genel kâidesine ulaşılır. Birinci yolda imkân deliline de yer veren müellif onu da şöyle açıklar: Cevherler mümkündür. Zira cevherler bileşik ve çoktur. Oysa vâcib/zorunluda bileşim ve çokluk yoktur. Dolayısıyla cevherin bu şekilde

³⁴⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1. Cilt, ss. 336-338.

³⁴⁶ Şaşa, s. 80.

varlık sahasına çıkmasının sebebi, var olmasının imkânı yokluğunun imkânına baskın gelmesidir. Varlığın yokluğa baskın gelmesi için bir müessir gereklidir. O halde her mümkün, varlığa gelmek için bir müessire muhtaçtır. Müellif arazın da hadis olduğunu şöyle kanıtlar. Nutfenin alakaya, sonra mudğaya, sonra lahm ve deme dönüşmesi buna örnektir. Burada zikredilen her bir aşamanın faili olmadan meydana gelmesi mümkün değildir. Dolayısıyla arazlar da bir failin fiili sonucu ortaya çıkmıştır. Son olarak müellif, arazların imkânını da Allah'ın varlığına istidlal olarak kullanır. Bu istidlal, arazların kendine özgü ve belirli şeklini var edenden hareketle yapılır. Buradaki akıl yürütme mekanizması ise şöyle işler. Her bir cismin sahip olduğu sıfatlarla donanması mümkündür. Dolayısıyla o sıfatları cisimlere tahsis eden bir failin olması gerekir.³⁴⁷

Birinci delili dört farklı kısımda açıklayan müellif genel kanaat olarak şunu paylaşır: Âlemi yöneten şayet zorunlu varlık ise maksada ulaşılmış demektir. Aksi takdirde âlemi yöneten mümkün olacaktır. Âlemi yöneten mümkün olursa onun varlığını da meydana getirecek bir müessiri olacaktır. Bu durumda kısır döngü veya teselsül olacaktır. Dolayısıyla âlemi yöneten zorunludur.³⁴⁸

Cürcânî'nin anlattığı ikinci, üçüncü ve beşinci yola değinmeyeceğiz. Çünkü müellifin zikrettiği ikinci ve üçüncü yol, içerisinde tartışmaların olduğu yollardır. Beşinci yola değinmememizin sebebi ise zikredeceğimiz dördüncü yola benzemesidir. Dolayısıyla burada müellifin “bizim bulmaya muvaffak olduğumuz” dediği dördüncü yolu ele alacağız. Buna göre Cürcânî “eğer mevcutların tamamı mümkün olsaydı diğer bir deyişle “zorunlu” var olmasaydı mevcutların tamamı mümkün olurdu. Eğer mevcutlar mümkünden ibaret olsaydı söz konusu bütün (mümkün parçalardan hiçbirisi dışarıda kalmayacak şekilde toplam) mümkünlerden oluşmuş bir mümkün olacağı için müstakil olarak var etme özelliğindeki bir mucide muhtaç olurdu” der. Bu durumda toplam mümkünü oluşturan parçalardan her birinin ya doğrudan ya da yine kendisinden çıkan bir aracı vasıtasıyla mucidi olacak ve ortadan kalkması ise söz konusu mucidin varlığına bakarak imkânsız olacaktır. Çünkü mümkün, varlığı illetinden zorunlu olmadıkça var olmayan şeydir.³⁴⁹

³⁴⁷ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkîf**, 3. Cilt, ss. 10-14.

³⁴⁸ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkîf**, 3. Cilt, s. 12.

³⁴⁹ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkîf**, 3. Cilt, ss. 20-22.

Allah'ın birliğin ispatı hususuna gelince Cürçânî Allah'ın birliğini de akli temellere dayanarak açıklamıştır. Müellif Allah'ın birliğin ispatındaki temellendirmeyi “iki ilah olsaydı” varsayımından hareketle şöyle yapar:

1. Bu durumda müellife göre ilahlık şartlarını haiz iki ilahın varlığı imkânsızdır. Çünkü kâdir olan iki ilah olsaydı makdurların bunlara nispeti eşit olurdu. Çünkü kudreti gerektiren ilahların zâtları iken, makdurluğu gerektiren şey ise imkandır. Zira zorunluluk ve imkansızlık, makdur olmayı engeller. Bu durumda belirli makdurun gerçekleşmesi ya iki ilahla olur ya da ikisinden biriyle olur. Her ikisiyle olması imkânsızdır. Çünkü bir makdurun iki kâdir tarafından gerçekleştirilmesi mümkün değildir. İkisinden biriyle olması durumunda da müreccihsiz tercih gerekir. Şu halde birden fazla ilah olsaydı hiçbir mümkün gerçekleşmezdi. Zira bu durum, şu iki imkânsızdan birini gerektirir: Ya bir makdurun iki kâdir arasında gerçekleşmesi ya da müreccihsiz tercih. Dolayısıyla kâdir olan ilah tektir.³⁵⁰

2. İki ilahtan biri bir şey istediğinde diğerrinin zıddını istemesi ya mümkün ya da imkânsızdır. Birincinin (mümkünün) imkânsızlığı şöyle açıklanır: İlk ilahın isteğinin gerçekleştiğini varsayarsak ya ikinci ilahın istediği aksi şey gerçekleşmemiş ve aciz duruma düşmüş olacak ya da iki zıddın aynı anda meydana gelmesi durumu ortaya çıkacaktır ki bu da muhaldir. Örneğin ilahlardan biri cisimde hayatı, diğerr ise ölümü murad ederse ya her ikisinin de iradesi gerçekleşir ya da birinin iradesi gerçekleşir. Her ikisinin iradesinin gerçekleşmesi imkânsızdır. Birinin iradesinin gerçekleşmesi durumunda ise diğerr ilah mağlup duruma düşecektir. Bu durumda iradesi tahakkuk etmeyen ilah, asla ilah olamaz. Dolayısıyla ilah tektir.³⁵¹

Cürçânî'nin Allah'ın sıfatlarını ispat etme biçimine gelince, bu konuyu müellifin Allah'ın ilmini ispat etme şekli üzerinden anlatacağız. Bu itibarla Allah'ın ilminin ispatındaki birinci yol, Allah'ın muhkem fiili üzerinden yapılandır. Muhkem fiil, kusurlardan arınmış hikmetli ve maslahat içeren fiillerdir. Buradaki istidlalin işleyişi şu şekildedir. Allah'ın fiili sağlamdır/muhkemdir. Allah'ın fiilinin muhkem oluşu dış dünya ve insan hakkında düşünen, gök cisimleri ve yer cisimleri arasındaki bağlantıyı düşünen ve onların bir maslahat üzere var olduklarını gören kimse için açıktır. Muhkem fiil icra edenin bilen olmasına gelince; nasıl ki latif, zarif ifadeler

³⁵⁰ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3. Cilt, s. 72.

³⁵¹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3. Cilt, ss. 72-74; Sâbûnî, ss. 58-59.

içeren güzel bir yazı görüldüğünde onu yazanın bilen olduğu biliniyorsa, bahsettiğimiz fiilleri yapan Allah'ın da bilen olması zorunludur. Dolayısıyla fiili sağlam olan her fail, bilendir. O halde Allah bilendir.³⁵² Müellifin Allah'ın sıfatlarını ispat etme yönteminin kıyasu'l-gaib ale's-şâhid yöntemi olduğunu söyleyebiliriz.

Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatlarının ispatı hususunda Cürcânî'nin kullandığı deliller görüldüğü üzere akli temellere dayanan delillerdir. Bu çerçevede onun, istidlal bölümünde anlattığımız metodolojiye uygun olarak hulfî kıyas ve tûmdengelim yöntemlerini kullandığını söyleyebiliriz. Nitekim bu yöntemlerin kesinlik ifade ettiğini daha önce belirtmiştik. Dolayısıyla Cürcânî'nin Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları hususunda muarızî iknaya zorlayıcı deliller öne sürdüğünü söyleyebiliriz. Çünkü müellif ispat edeceği hususun karşıt halinin önce imkânsızlığını gösterir sonra ileri sürdüğü önermenin doğruluğunu açıklar.

Cürcânî'nin tasdik kavramına yüklediği anlam üzerinden bilgi-iman ilişkisine gelince, müellif birinci bölümde bahsettiğimiz üzere bilgiyi tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayırmaktadır. En yalın haliyle, bilgi şayet olumlu ya da olumsuz herhangi bir hüküm bildirmiyorsa tasavvur, bilgi olumlu ya da olumsuz bir hüküm bildiriyorsa tasdiktir. Cürcânî imanın hakikatini de salt tasdik olarak kabul etmektedir. Bu noktada müellifin bilgi ve iman için kullandığı ortak kavramın “tasdik” kavramı olduğunu görmekteyiz ve bunun bilinçli bir kullanım olduğu kanaatindeyiz.

Cürcânî imana “salt tasdiktir” diyerek aslında imanın bir yönünün kognitif bir yapıda olduğunu söylemiş olmaktadır. Çünkü bir şeyi tasdik etmek zihinde kabul edilen şeyin dışı vurumu demektir. Nitekim müellif, kalbin herhangi bir fiili olmadan sadece dil ile tasdik etmeyi de hakiki iman olarak kabul etmez. Bu düşüncesini “İnsanlardan bazıları da vardır ki inanmadıkları halde ‘Allah’a ve âhiret gününe inandık’ derler.”³⁵³ ayetiyle destekler. Dolayısıyla benimsenmemiş, kalpte kabulü gerçekleşmemiş tasdik iman değildir.

İmanın kalbi bir fiil olması onu bilgidan ayırsa da tamamen kopuk da değildir. Bu çerçevede Allah'ı tanıma aslında imana götüren ilim yolculuğu olarak değerlendirilebilir. Çünkü iman, insanın etrafındaki düzen ve intizamın kendi başına gerçekleşmeyeceğini istidlal edip tüm bunları yaratmaya muktedir bir yaratıcının olması gerektiğini bilmesine dayanarak gerçekleşmektedir. Bu çerçevede

³⁵² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3. Cilt, ss. 108-110.

³⁵³ el-Bakara 2/8.

Cürcânî'nin Allah'ı tanıma noktasında kullanmış olduğu deliller bu ilim yolculuğunun en başından başlayarak imana ulaşılabileceğini göstermektedir.

2.2.2. Peygambere İman

Peygambere iman, İslam inancında iman edilmesi gereken usûl-i selâseden birisidir. Bu açıdan peygamberlik müessesesinin ehemmiyeti kelâmcılar tarafından her zaman ortaya koyulmuştur. Biz de peygambere iman mevzusunun bilgi ile arasında herhangi bir ilişkinin olup olmadığına değineceğiz. Bilgi ile peygambere iman arasındaki –varsa- ilişkiyi daha net görebilmek adına öncelikle peygamberlik müessesesinin (nübüvvetin) imkânından ve gerekliliğinden bahsedeceğiz.

İnsan ruh ve bedenden müteşekkil akıllı bir varlıktır. İnsanın bu yapısından ötürü yeme ve içme gibi birtakım bedensel ihtiyaçlarının yanında ruhunu besleyecek manevî ihtiyaçları da vardır. İnsanlar bu tür ihtiyaçlarını karşılarken çeşitli konularda birbirlerinden yardım aldıkları bir hakikattir. Bu da bize göstermektedir ki bir insanın, hayatının tüm alanında tek başına kendi kendine yetmesi pek mümkün değildir.³⁵⁴

Kâinatta yaratılmış her bir canlı türünün birbirinden farklı olduğu malum bir gerçektir. Muhtelif türlerin birbirine olan farklılığının yanı sıra türdaşların dahi birtakım kabiliyet ve özellikler bakımından birbirinden ayrıldığı görülür. Bu çerçevede insanoğlunun her bir ferdinin de bedeni ve ruhî ihtiyaçlarının tümünü karşılayabilecek aklî seviye, kabiliyet ve özelliklerinin eşit olmadığı gerçektir.³⁵⁵

İnsanların aynı özellik ve kabiliyette olmaması karşılaştıkları birtakım pürüzler karşısında da birbirlerinin bilgilerine muhtaç olduklarını göstermektedir. Nitekim insanın çocukluk, gençlik ve yaşlılık dönemlerinde yaşadığı tecrübe ve bilgi birikimi aynı olmadığından karşılaştıkları problemi çözüm vüs'ati ve iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etme kabiliyeti de aynı seviyede olmayacaktır. O halde tecrübeli ile tecrübesizin, âlim ile cahilin aklını kullanma yetkinliği bir değildir. Bunu dikkate alırsak bazı insanların fiziki ve ruhî bakımından farklı özelliklere sahip olması

³⁵⁴ Mâturîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s.355; Osman Karadeniz, "Nübüvvet ve Vahiy", **Kelâm El Kitabı**, s. 316.

³⁵⁵ Bekir Topaloğlu, Yusuf Şevki Yavuz, İlyas Çelebi, **İslâm'da İman Esasları**, DİB Yayınları, Ankara, 2015, ss. 307-308.

onların diğer insanların göremedikleri varlıkları görmeleri, işitemedikleri sesleri işitmeleri kısacası metafizik ile ilişki kurması mümkündür. Bu durumu aklın imkânsız kılacak herhangi bir delil yoktur. Nitekim Kur'an-ı Kerîm peygamberin niteliklerinden bahsederken “De ki: “Hiç kör ile gören bir olur mu? Siz hiç düşünmez misiniz?”³⁵⁶ ayetine yer verir. Bu ayetteki “kör” ve “gören” benzetmesi peygamberin fizik ötesiyle irtibat kurabileceğini ifade etmektedir. Tüm bunlarla beraber insan aklı vacip ve muhal hakkında net bir karar verebilirken mümkünler arasında hangisinin doğru olduğunu gösterecek bir rehber ihtiyacı duyar.³⁵⁷

Kendisini yaratanın aşkın bir varlık olduğuna inanan insanın, o yüce varlığın kendisine verdiği nimetlere karşı O'na nasıl teşekkürde bulunabileceğini, O'na nasıl ibadet edebileceğini ve bu ibadetlerin ne kadar olması gerektiğini kendi aklıyla bilemez. Bu kimse de bir rehber ihtiyacı duyar.³⁵⁸

Binaenaleyh yukarıda zikrettiğimiz gerekçeler peygamberlik müessesesinin gerekliliğinin beşeri yönünü bize sunmaktadır. Peygamber göndermeyi gerektirecek hiçbir sebep olmasa da İlahi açıdan Allah'ın insanlara peygamber göndermesi O'nun rahmet, adalet, hikmet, lütuf, kelâm ve iradesinin bir tecellisi olarak görülebilir. Bu hususta İmam Mâtürîdî, Allah'ın, kullarına onların ihtiyaçlarının ötesinde daha fazla nimet verdiğini belirtmiştir. Allah'ın lütfundan ve kereminden kullarına iki kulak, iki göz gibi daha birçok nimetin azının yeterli olmasına rağmen bu şekilde takdir etmesi buna örnektir.³⁵⁹

Cürcânî peygamberliğin imkânını ve ona iman edilmesi gerektiğini peygamberlik kurumunu reddeden inkârcıların iddialarına cevap vererek açıklamıştır. Bu çerçevede o, inkârcıları yedi gruba ayırmıştır. Ancak biz bu gruplardan inkâr sebeplerini bilgi ile ilişkili gördüklerimize değineceğiz.

Birinci grup, peygamberlik müessesesinin imkânsız olduğunu iddia etmiştir. Onlar bu iddialarını peygamber olarak gönderilen kimsenin kendisini gönderenin Allah olduğunu bilemeyeceğini ve ona telkin edenin cinler olabileceğini delil sunarlar. Ayrıca bu inkârcılar, vahiy gönderen kişinin cisim olduğunu varsaydığında

³⁵⁶ el- En'âm 6/50.

³⁵⁷ Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s.352; Erdinç Ahatlı, **Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği**, DİB Yayınları, Ankara, 2011, ss. 56-57; Bekir Topaloğlu ve diğerleri, **İslâm'da İman Esasları**, ss. 308-309.

³⁵⁸ Pezdevî, **Ehl-i Sünnet Akâidi**, ss. 142-143.

³⁵⁹ Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, ss. 357-361; Cüveynî, **Kitâbu'l-İrşâd**, ss. 250-251; Ahatlı, ss. 56-57.

herkesin onu görmesi gerektiğini, şayet cisim değilse ruhânîlerin konuşmasının imkânsız olduğunu belirterek her halükarda peygamberliğin imkânsız olduğunu mülâhaza ederler. Cürcânî bu iddialara Allah'ın peygambere seni gönderdim diyenin cin değil de kendisi olduğunu bilmesini sağlayan delil tayin edeceğini ifade eder. Ayrıca Allah peygamberde vahyi gönderenin kendisi olduğuna dair zorunlu bir bilgi yaratır. Bununla beraber vahyi ilka edenin cisimsel olması ve Allah'ın orada bulunanlara vahyedilme olayını göstermemesi mümkündür ve Allah'ın kudreti dâhilindedir.³⁶⁰ Dolayısıyla peygamberin kendisini peygamber olarak bilmesi, Allah tarafından yaratılan zaruri bir bilgiye dayandırılmaktadır. Ancak diğer insanlar için böyle değildir. Zira peygamber dışındaki insanlar, peygamberin peygamberliğini istidlal yoluyla bilir. Buradan hareketle peygamberlik müessesesinin imkânsızlığından bahsedilemez.

İkinci grup, aklın, sorumlulukları bilmek için yeterli olduğunu dolayısıyla peygamber göndermenin bir yararının olmadığını iddia eden Berâhime, Sâibe³⁶¹ ve tenasühçülerdir. Bu üç fırkadan Berâhime'nin bir kısmı yalnızca Hz. Âdem'in nübüvvetini kabul ederken başka bir kısmı yalnızca Hz. İbrahim'in nübüvvetini, bir başka kısmı da Hz. Şit ve Hz. İdris'in nübüvvetini kabul eder. Ancak üç fırkanın tamamı aklın, güzel olduğuna hükmettiği fiili yapıp çirkinliğine hükmettiği fiili yapmayacağını belirtmektedir. Akıl güzel veya çirkin olduğuna hükmettiği fiilleri ihtiyaç duyduğunda yapar. Çünkü ihtiyaç, fiili bir durum olup ihmalden doğacak zararı defetmek için dikkate alınması gerekir. Fiilin çirkin olduğu varsayımından hareketle salt zararlı olma ihtimali, ihtiyaca karşı duramaz. Akıl ihtiyaç olmadığı durumda vehmedilen zararı giderme noktasında tedbirli davranarak o fiili yapmaz. Bu iddialara müellifin cevabı şu şekildedir. Bir şeyin güzelliğine ve çirkinliğine akıl hükmeder. Peygamberin getirdiği bilginin ve şeriatın faydası, aklın ortaya koyduğu hükümleri detaylandırmak ve aklın bilemediği hususları açıklamaktır. Her ne kadar aklın hüküm koyabilme yetisi kabul edilse de birtakım fiillerde aklın hüküm veremeyeceği aşikârdır. İbadetler, hadlerin miktarı ve uygulanması, faydalı ve zararlı fiillerin öğretilmesi bu duruma örnektir. Bu manada müellif, peygamberi işinin ehli bir doktora benzetir. Çünkü bir doktor ilaçları, onların kullanım zamanını, miktarını

³⁶⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 3. Cilt, ss. 416-418.

³⁶¹ Sâibe, Şii mezhebinin aşırı bir koludur. Bkz. Ethem Ruhi Fırlalı, "Abdullah b. Sebe", *DİA*, Cilt: 1, 1988, ss. 133-134.

ve özelliklerini bilir. Dolayısıyla peygamber de aklın hüküm veremeyeceği hususları vuzuha kavuşturur. Bununla beraber insan sosyal bir varlıktır. Dolayısıyla huzurlu bir yaşayışa sahip olabilmek için adaletli bir kanuna ihtiyaç duyar. Bu kanun da ancak getirdiği şeylerin yalnız Allah katından olduğu tasdiklenmiş peygamber vasıtasıyla koyulabilir. O halde peygamberin varlığı akli bir zorunluluktur.³⁶² İnsanların maddi ve manevi; bireysel ve toplumsal ihtiyaçları, peygamberliğin gerekçesi olarak ortaya konuyor. Dolayısıyla bu gerekçelendirmede insan tecrübesi ve aklına bağlı olarak üretilen bir delillendirme mevcuttur.

Peygambere iman bahsinin bilgi ile ilişkisi, insanın bilgi birikimi olarak ulaşabileceklerinin sınırlılığından hareketle ortaya konulabilir. Daha açık bir ifadeyle aklın mümkünatlar hakkında karar verme noktasında kötüyü iyiye, çirkini güzele tercih edebilme ihtimali hep vardır. Buradan hareketle dünyada ve ahirette kendisini mutluluğa ulaştıracak sosyal hayat, hukuk, ibadet ve taatleri bir düzene koyma noktasında ilahi kaynaktan bilgiyi alan bir peygamberin gönderilmesi, zikredilen meseleleri açıklığa kavuşturmak için elzemdir. Böylelikle Allah'a iman eden her bireyin hem içtimai hayatı hem de ibadet hayatını sağlıklı yaşayabilmesi ve nihai olarak cennete girebilmesi için peygambere iman etmesi zorunludur.

Cürcânî de insan aklının ve bilgisinin sınırlılıklarından hareketle peygamber gönderilmesi ve gönderilen bu elçiye iman edilmesi gerektiğini belirtmiştir. O halde peygambere imanın usûl-u selâseden kabul edilmesi, peygambere iman olmadan imanın geçerli olmayacağı (fetret ehli hariç) hususu yine akli bilginin sınırlılıklarından kaynaklanmaktadır. İnsan bu bilgi sınırlılıklarını da ancak peygambere iman etmekle aşacaktır. Ezcümle akıl, hastalıklardan salim olan bir göze, Kur'an ise ışığını etrafa yayan bir güneşe benzer. Kur'an'ın ışığı ile yetinerek akıldan yüz çeviren kişi ise güneşin ışığına gözlerini kapatan kimse gibidir. Aklın peygamber ile dolayısıyla şeriatle birlikte bulunması nur üstüne nurdur.³⁶³

Peygamberliğin ispatına gelince, Cürcânî Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ispatı üzerinden bu meseleyi ele alır. Müellif peygamberliğin ispatındaki en güvenilir yolun mucize ile açıklanması yolu olduğunu belirtir. Hz. Muhammed'in peygamberlik iddia ettiği mütevatirdir. Öyle ki Hz. Muhammed'in

³⁶² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3. Cilt, ss. 424-426; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, ss. 355-363.

³⁶³ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, ter. Osman Demir, 4. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2012, s.15.

peygamberlik iddiası gözle görülmüş ve şahitlik edilmiştir. Dolayısıyla bunu reddetmek mümkün değildir. Cürcânî'nin zikrettiği örnek tüm peygamberler için geçerlidir. Bu itibarla peygamberler önce peygamberliğini iddia etmiş, daha sonra mucize göstermiştir. Mucizenin peygamberliğin doğruluğuna delalet etmesine gelince, bu delalet akli değil âdetendir. Zira akıl, yalancı birinin elinde de harikulade bir olayın meydana gelebileceğine hükmeder. Ancak adette böyle bir şey vaki değildir. Mucizenin Allah'ın bir fiili olduğu kesin olarak bilindikten sonra peygamberlik iddiasında bulunanın doğruluğuna yeterli bir delil teşkil ettiği sonucu çıkar.³⁶⁴ Çünkü fiili bir tasdik olarak da anlayabileceğimiz mucize, Allah'ın peygamberlik iddiasında bulunan kimseye “doğru söyledin, doğrusun” demesi gibidir. Böylelikle o, asla yalan konuşmayacaktır.³⁶⁵

Cürcânî mucizenin peygamberlik iddiasında bulunanın doğruluğuna delalet etmesine yönelik şöyle bir örnek verir: Bir adam büyük bir topluluğun önünde “ben bu kralın size gönderdiği elçiyim” diye iddia etse, ardından da krala “eğer doğru söylüyorsam âdetini değiştir ve divanda oturmayı adet edindiğin yerden kalk ve oturmayı adet edinmediğin bir yere otur” dese ve kral da bunu yapsa, sözüyle açıkça tasdik etmesi yerini tutar ve hal karinesi sayesinde hiç kimse o kişinin doğruluğundan kuşku duymaz.³⁶⁶ Dolayısıyla peygamberlik iddiasında bulunanın peygamber olduğunun doğruluğunun ispatı da bu kabildendir.

Görüldüğü üzere peygamberliğe iman bahsi de akli temeller üzerinden açıklanmış ve peygamberliğe iman ile bilgi arasındaki bağlantı ortaya konulmuştur. Bu çerçevede peygamberliğin ispatı, imkânı ve gerekliliği gibi meselelerde bu bağlantıya yer verilmiştir. Buradan hareketle peygambere iman ile bilgi arasında da sıkı bir ilişki vardır denilebilir. Nitekim yukarıda da zikrettiğimiz gibi aklın peygamber ile dolayısıyla şeriatle birlikte bulunması nur üstüne nurdur.

³⁶⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3. Cilt, s. 446.

³⁶⁵ Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mu'cize*, ss. 166-167.

³⁶⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3. Cilt, ss. 410-412; Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mu'cize*, ss. 166-167.

2.2.3. Ahirete İman

Ahirete imanının, Allah'a ve peygamberlere imandan sonra iman edilmesi gereken hususların üçüncü sacayağını oluşturduğunu söyleyebiliriz. Daha net bir ifadeyle iman edilen hususların tamamını şu veya bu şekilde Allah'a, peygamberlere ve ahirete iman şeklinde üç başlık altında toplamak mümkündür. Yukarıda üç başlıktan ilk ikisini bilgiyle olan ilişkisi çerçevesinde ele almıştık. Şimdi ahirete imanının bilgiyle ilişkisini ele alacağız. Ancak şunu belirtmek gerekir ki kelâmcılar bu meseleyi ele alırken daha çok yeniden dirilmenin imkân ve ispatı ile ahiret hayatının keyfiyeti üzerinde durmuşlardır.³⁶⁷

Ahiretin varlığına geçmeden önce ölümün gerçekliğinden bahsetmek istiyoruz. Çünkü ahiret hayatı ancak dünya hayatının son bulmasıyla gerçekleşecektir. Bu itibarla ölüm, Allah'a inanan-inanmayan herkesin gerek hemcinsleri gerekse hayvanlar üzerinde tecrübe ettiği bir olgudur ve bu olgunun muhakkak bir gün gerçekleşeceği konusunda herhangi bir şüphe yoktur. Bu hususta insanların birbiriyle ayrıştıkları nokta, ölümün mahiyeti ve sonrasına yöneliktir. Bazılarına göre ölüm, bitkilerin kuruması ve hayvanların ölümü gibi tam bir yok oluşturmaktır. Bu inanış Allah'a iman etmeyenlerin inanışıdır. Allah'a iman edenler ise ölümü, ruhun ceset üzerindeki tasarrufunun son bulması olarak görmektedir. Daha açık bir ifadeyle ölüm bir halden başka bir hale geçiştir.³⁶⁸ Ölümün sonrasına dair meselede ise Allah'a ve peygambere iman edenler ölümün son olmayıp yeni bir hayatın başlangıcı olarak telakki eder. Ölümünden sonra başlayan hayat ahiret hayatıdır. Ahiret hayatının varlığına iman etmenin kaynağı ve onun bilgi ile ilişkisini akli ve nakli delillerle temellendireceğiz.

2.2.3.1. Ahiret İnancının Nakli Delillerle Temellendirilmesi

İnsanlığın yaşadığı tecrübe ve dini referanslar ölümün her canlıya bir gün uğrayacağı gerçeğini ortaya koymaktadır. İnsanda gelişen ebediyet duygusu, ölümden korkma duygusunu tetiklemektedir. İnsan bu korkuyu ancak sonsuz

³⁶⁷ Özervarlı, s. 204.

³⁶⁸ Süleyman Toprak, **Âhirete İman**, DİB Yayınları, Ankara, 2015, ss. 13-15.

olduğuna inandığı bir Şeye imanla aŐabilir. Bu da ahirete imandır. İnsanın içinde yaşadığı bu zihni probleme cevap veren ahiret inancı, temelde gayba dair bir mesele olduğu için insanın duyularının ötesinde bir konudur. Böylelikle ahiretin keyfiyetine dair bilgiler de aklın doğruluğunu kabul ettiği naslar vasıtasıyla elde edilmektedir.³⁶⁹ Bilginin kaynakları bahsinde de belirttiğimiz üzere kelâmcılar doğru haberi bilgiye ulaştıran vasıta olarak kabul etmişlerdir. Bu çerçevede doğru haberin ahirete iman etmeye nasıl kaynaklık ettiğini göreceğiz.

Risaleti mucize ile desteklenmiŐ bir peygambere iman eden kiŐinin, peygamberin verdiği haberlerin mutlak doğru ve kendisi için bilgi ifade ettiğini kabul etmesi gerekmektedir. Buna mukabil peygambere iman ettiği halde peygamberin yalan söyleyebilme ihtimalini dűŐünen kimsenin, peygamberin söylediği kesin olarak bilinen Őeylerin yanlış olabileceğine dair vereceği hüküm, nefساني duyguların karıŐtıđı, tutarsızlıkların olduğu bir hüküm olacaktır. Böyle bir durum, sabit dini ilkelerin oluŐmasına engel teŐkil edeceğinden peygamberlerin verdiği malumatların hiŐbirinin yanlış olmadığını kabul etmek gerekmektedir.³⁷⁰ Bu itibarla peygamberlerin ahiret hayatına dair verdiği bilgiler de bu kabildendir.

Cűveynî iman esaslarını aklen idrak edilip nakli olarak bilinmesi mümkün olmayanlar, nakli olarak bilinip aklen idraki dűŐünölemeyenler, hem sem’i hem de aklî olarak idraki mümkün olanlar Őeklinde üçe ayırmaktadır. Burada Cűveyni dini konularda takınılması gereken tavrın da Őöyle olması gerektiğini söyler: “Eđer kiŐi muhal olmayan bir Őeyle karŐılaŐır ve bu konudaki sem’i deliller herhangi bir ihtimale veya teville mahal bırakmayacak Őekilde kat’i olursa, o Őeyin varlığına kesin olarak hükmetmekten baŐka yol yoktur.”³⁷¹ Bu çerçevede ahiretin varlığı aklen muhal olmadığını ve varlığını ispat etmek için nakli delilden birtakım örnekler getireceğiz.

“Bu dünya hayatı hakikatte sadece bir oyun ve eđlenceden ibarettir; âhiret yurduna gelince iŐte asıl hayat odur; keŐke bunu bilselerdi!”³⁷² baŐka bir ayette, “Rabbimiz! Őűphesiz Sen, hakkında Őűphe olmayan bir gűnde insanları

³⁶⁹ Temel Yeşilyurt ve Mehmet Taşdelen, “Ahiret İnancının Pratik Yansımaları”, **Kelam Araştırmaları**, Cilt: 10, Sayı: 2, 2012, ss. 56-58; Bekir Topaloğlu ve diğerleri, **İslâm’da İman Esasları**, ss. 430.

³⁷⁰ Murat Akın, “Ömer Nasuhi Bilmen’in Ahiret İnancını Temellendirmesi”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakűltesi Dergisi**, Cilt: 21, Sayı: 39, 2019, ss. 98-100.

³⁷¹ Cűveynî, **Kitâbu’l-İrŐâd**, ss. 291-292.

³⁷² el-Ankebűt 29/64.

toplayacaksın. Şüphesiz Allah vaadinden dönmez.”³⁷³ Bir başka ayet ise “Onlar; namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren kimselerdir. Onlar ahirete de kesin olarak inanırlar.”³⁷⁴ “Şüphe götürmeyen kıyamet saati gelecek, Allah kabirlerde olanı diriltecektir.”³⁷⁵ Buyrulmuştur. Bu ayetler ve buraya alamadığımız daha birçok ayet ahiretin varlığını kesinkes doğrulayıp mümin olan kimsenin ahirete iman etmesi gerektiğini belirtmektedir.

Kur’an’ı Kerim ahiretin varlığından bahsederken insan aklına da hitap eder. Daha açık bir ifadeyle ahireti anlatan ayetler insan mantığına uygun ve insanı ahiretin varlığının imkânını düşünmeye sevk eder türdedir. Tüm mahlûkatı ilk yaratan Allah’ın tekrar yaratmaya da muktedir olduğu ayetlerde anlatılırken amaçlanan şey hem Allah’ın mutlak kudret sahibi olduğu, hem de ahiretin varlığının imkân dâhilinde olduğudur. Nitekim “Çürümüş kemikleri kim diriltecek” sorusuna cevaben Hz. Peygambere şöyle söylemesi emredilmiştir: “De ki: Onları ilk defa yaratan tekrar diriltecektir. O her türlü yaratmayı bilendir.”³⁷⁶ Görülüyor ki bu ayette Allah, insanların mantığına seslenmiştir. Çünkü insan zihni bir şeyi ilk yapmanın ikincisine göre daha zor olduğunu kabul eder. Buradaki zorluk her ne kadar Allah açısından söz konusu olmasa da bu ayette Allah, muhatapların zihinlerini açmış ahiretin imkân dâhilinde olduğunu belirtmiştir.³⁷⁷

Cürcânî yok olan bir şeyin tekrar varlık kazanma imkânından hareketle ahiretin varlığını ispat etmektedir. Ancak onun ahiret ile ilgili ele aldığı mevzular daha çok Sünnî kelâmcıların, Mu‘tezile ve filozoflarla tartıştığı mevzulardır. Böylelikle Cürcânî’nin ele aldığı konular, ahiretin varlığını ispatla birlikte ahiretin keyfiyetine dair olmuştur. Örneğin, yok olan bir şeyin tekrar varlık kazanması, “yok” un “şey” olup olmaması, bedenle haşrin imkânı, cennet ve cehennemin hâlihazırda yaratılmış olup olmadığı gibi konulardır. Cürcânî ahiretin varlığına ve yok olanın tekrar var edilmesine ilişkin delillerini daha çok akli temeller üzerine oturtmaktadır.³⁷⁸ Bu yüzden biz de Cürcânî’nin görüşlerini ahiret inancının akli delillerle temellendirilmesi bahsinde ele alacağız.

³⁷³ Âl-i İmrân 3/9.

³⁷⁴ Lokmân 31/4.

³⁷⁵ el- Hacc 22/7.

³⁷⁶ Yâsîn 36/78-79.

³⁷⁷ Toprak, s.22.

³⁷⁸ Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, 3. Cilt, ss. 548-556.

2.2.3.2. Ahiret İnancının Akli Delillerle Temellendirilmesi

Kelâmcılara göre akıl bilginin kaynağı olması hasebiyle önemli bir mertebeye sahiptir. İnsanın birtakım hakikatlere aklıyla ulaşabileceği gerçeğinden hareketle ahirete iman etmenin de akli temellere dayanması makuldür. Her bir temel, hakikate ulaşmak için basamak hükmünde görülebilir. Böylelikle insan, zihninde oluşturduğu izleri nakille destekleyerek inancını pekiştirmiş olup akli ve kalbi de mutmain olur. Bu çerçevede yukarıda nakille temellendirdiğimiz ahirete iman mevzunu “öldükten sonra dirilmek aklen mümkün müdür?” sorusu üzerinden akli delillerle temellendireceğiz.

Öldükten sonra dirilmenin aklen mümkün olup olmamasıyla ilgili Cürçânî, tekrar dirilmenin aklen mümkün olduğunu kabul etmiş ve bu kabulünü de şu şekilde delillendirmiştir:

1. Cürçânî yok olan şeyin tekrar var edilmesinin mümkün olduğunu Hz. İbrahim’in kuş kıssasından hareketle ele alır. Ona göre yok olan bir şeyin ikinci varlığı, ne gereklerinden ne de zatından dolayı imkânsızdır. Aksi halde başlangıçta da var olamaz ve imkânsız kabilinden olurdu. Ancak şeyin zatının veya lazımının gereği, zamana göre farklılaşmaz. Böyle imkânsız olmadığına göre zatına nispetle mümkün demektir, der ve varılmak istenen sonucun bu olduğunu belirtir. Ayrıca müellife göre varlık tek bir şeydir. Bu tek şeyin hakikati ve zatı, ilk olarak var olması veya yok olduktan sonra var edilmesi bakımından değişmez.³⁷⁹

2. Cürçânî tekrar var etmenin ilk var etmekten daha kolay olduğunu belirtir. Çünkü akıl bir şeyi ikinci defa yapmanın ilkinde göre daha kolay olacağını kabul eder. Allah’ın yok olan bedeni yeniden yaratması imkânsız olmadığı gibi bu husus nass ile de sabittir.³⁸⁰ Nitekim Kur’an ahirete inanmayanlara, Allah’ın ahireti yaratmasından daha zor olan şeyleri yarattığını belirtip bunlara kıyasen ahireti yaratmaya da muktedir olduğunu şöyle belirtmektedir. “Onlar hala görüp anlamazlar mı ki hem gökleri, hem de yeri yaratan ve bunları yaratmakla yorulmamış olan Allah, ölüleri diriltmeye de kadirdir. Evet, O, her şeye güç yetirendir.”³⁸¹ Müellif buradaki kolay

³⁷⁹ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3. Cilt, ss. 548-550.

³⁸⁰ Bkz. Yâsîn 36/78-79.

³⁸¹ el-Ahkâf 46/33.

oluşun Allah'ın kudreti açısından değil insanların algıları ve hâdis kudret yönüyle olduğunu belirtir. Çünkü kadim kudret nazarında hepsi birbirine eşittir.³⁸²

3. Müellif tekrar dirilmenin Allah'ın kudreti açısından da mümkün olduğunu düşünür. Bu çerçevede beden parçalarının daha önce bir araya getirilerek bütün bir beden haline gelmesi mümkündür. Bu parçaların dağılıp tekrar bir araya getirilmesi de mümkündür. Çünkü tekrar bir araya getirme, eksiklerden münezzeh olan Allah'ın kudreti dâhilindedir. Dolayısıyla nasıl ki Allah'ın kudreti, ilk defa beden parçalarını birleştirip beden haline getirmeye yeterliyse ikinci defa yapmaya da yeterlidir.³⁸³

4. Hz. Peygamber tevili kabul etmeyen ifadelerle sayısız yerde tekrar yaratılmanın olacağını haber vermiştir. Hz. Peygamber'in verdiği bu haberlerle ilgili Cürcânî "kim bunları sadece düşünen nefislere dönük durumlarla tevil etmek isterse bu dinin zorunlu ilkelerinden birini inatla inkâr etmiş demektir. Doğru sözlü Hz. Peygamber'in haber verdiği her şey doğrudur" demiştir.³⁸⁴

Cürcânî ahiretin varlığına dair sunduğu delilleri, daha çok sona başlangıçla istidlal yöntemiyle açıklamıştır. Bununla beraber müellif, ispat etmek istediği hususun öncüllerinin akli olarak imkânsız olmadığını açıklamış daha sonra ulaşmak istediği hükmün aklen geçerli olduğu kanaatine varmıştır. Müellif, peygamberin verdiği haberin de kesinlik bildirdiğini belirtmiş ve tekrar yaratmayla ilgili peygamberin haberini de delil kabul etmiştir. Buradan hareketle müellifin sonuca ulaşmak için kullandığı deliller akli zemine oturan ve kabule zorlayan türdendir diyebiliriz.

Cürcânî'nin yaptığı açıklamalar ışığında ahirete iman, Allah'a ve peygambere iman gibi insan aklına uygun olduğunu görmekteyiz. Nitekim Cürcânî yukarıda da ifade ettiğimiz gibi tekrar dirilmenin aklen mümkün olduğunu ortaya koymuştur. Ancak o da insanın kendi aklıyla ahiretin varlığını bilip bilemeyeceğini açıklamaz. Bu hususta biz ahirete imanı, Allah'a ve peygambere iman gibi insan aklına uygun olsa da hiçbir yardım almadan kendi aklıyla ulaşabileceği bir iman türü olarak görmemekteyiz. Dolayısıyla ahirete iman, bilgi ile ilişkisi doğru haber

³⁸² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3. Cilt, ss. 548-550; Toprak, ss. 22-24.

³⁸³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3. Cilt, ss. 556-558.

³⁸⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3. Cilt, s. 558.

kanalıyla olmaktadır denilebilir. Kur'an-ı Kerim'de ahiretin varlığı ve yeniden yaratmanın imkânından bahseden ayetler üzerinde tefekkür edilmesinin istenmesi, insanların hiçbir destek olmadan kendi akıllarıyla ahiretin varlığını bilebileceği izlenimini verse de bizce bu ayetler insanları çıkışa götüren doğru yolun girişini göstermek gibidir. Nitekim Cürcânî'nin de meseleyi Hz. İbrahim'in kuşların dirilmesi kıssasından hareketle ele alması bu hususta nakli delilin öncelendiğini göstermektedir. Böylelikle insanları tefekküre davet eden ayetleri, belli bir hedefe ulaşmayı aklen zorlayan bir davet olarak görmekteyiz. Daha açık bir ifadeyle bu meseleyle ilgili ayetlerde belirtilen akletme, muarızı hedefi kabule zorlayan türdendir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki bu meselede nakli delilin öncelenmesi meselenin aklî temellerden yoksun olduğu anlamına da gelmemektedir.

2.3. MUKALLİDİN İMANI

Bilgi ile iman arasındaki ilişkinin bir başka boyutu taklidi imandır. Her toplum kendi içinde yaşadığı insanlardan inandığı değerlere uygun davranış sergilemesini beklemektedir. Ta ki o değerlerin doğruluğu ve güzelliği ortaya çıksın. Bu husus aynı inanç değerlerine sahip olan müminler için de geçerlidir.

İslam toplumunun birçok ferdinin inandığı değerle yaşantısı arasındaki büyük farklılık çeşitli şekilde şikâyet olarak bildirilmektedir. Toplumun inandığı değerle yaşayışı arasındaki bu farklılığın nedeni nedir? İnandığı değerleri yeteri kadar bilmemenin bu yozlaşma üzerindeki etkisi nedir? gibi sorulara yanıt ararken taklit üzerine inşa edilen iman hem itikat hem de toplum üzerindeki etkilerini ele alacağız.

Taklit, bir kimsenin, başkasının söylediği veya yaptığı şeylere, düşünmeden ve delil aramadan ona tabi olması demektir. Tabi olan kişi başkasının sözünü kendi boynuna gerdanlık yapmış gibidir. Mukallid ise, başkasına delilsiz uyan, inanan, delil aramaksızın başkasının fiiliyle amel edendir.³⁸⁵

Taklit mevzusunu bilginin tanımı konusunu anlatırken zikretmiştik. Tekrar belirtmek gerekirse kelâmcılara göre taklit, bilgi elde etmek için doğru bir yol değildir. Bu durumda bilgi için elverişli olmayan bir yolun, iman için geçerli olup

³⁸⁵ Cürcânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, ss. 64, 234.

olmayacağı tartışması, bilgi- iman ilişkisinin mahiyeti üzerindeki önemi arttırmıştır. Dolayısıyla biz de burada imanda taklidin geçerli olup olmayacağını tartışıp Cürcânî'nin bu konudaki görüşlerine değineceğiz.

Bu meselede öncelikle şunu belirtmek gerekir ki taklit, itikâdi konularda olduğu gibi ameli konularda da olmaktadır. Genel bir ifadeyle belirtecek olursak ameli taklitte delilin taklidinin caiz olduğu hususunda ittifak vardır. Bu tür taklide taklid-i mahz denilemez. Hükümde taklit ise doğru söylediği zorunlu olarak bilinen kişileri taklit olmadığı müddetçe, bu taklidin taklid-i mahz olup olmadığı tartışılmıştır. Sonuç olarak, herkesin içtihat edecek bilgi ve kabiliyetinin olmamasından ötürü mükellefin müçtehide taklit etmesi vaciptir. Bu durum tıpkı bir hastanın doktorun verdiği ilaçları kullanması hususunda onun sözünü doğru kabul etmesi gibidir.³⁸⁶

İtikatta taklit, ki asıl konumuz budur, kelâmcılar arasında ihtilafların olduğu bir meseledir. Mukallid kimdir ve mukallidin imanı geçerli midir? gibi sorular bu meselenin temel sorularıdır. Öncelikle kelâmcılara göre mukallit, dağ başında doğup yaşayan ve kâinatın yaratılışı ile onun yaratıcısı hakkında düşünmediği halde, Müslüman birinin o kişiye İslâm'dan haber vermesi üzerine onu tasdik eden kişidir. Kelâmcılar İslâm memleketinde büyüüp de dini anne babasından gördüğü üzere yaşayanları bu mananın dışında değerlendirmişlerdir.³⁸⁷

Akla büyük önem veren İslâm, müntesiplerinin de iman ettiği meseleler hakkında bilgili olmalarını ve tefekkür etmelerini istemektedir. Kur'an-ı Kerim ideal müminin hak ve hakikat peşinde olup zan ve vehmin peşinde koşmayan bir profilde olacağını belirtir.³⁸⁸ Bu profilin aksi ise, dalalette olan atalarının dinine uydukları için yanlış düşen inkarcılardır. Onlar, bu davranışlarından ötürü Kur'an-ı Kerim'de yerilmişlerdir.³⁸⁹ Böylelikle i'tikâdın temel meselelerinde (Allah'ın varlığı ve birliği, peygamberlik ve ahiret) tefekkür etmenin istenilen bir durum olduğu ortaya konmuştur.³⁹⁰

³⁸⁶ Tefik Yücedoğlu, "Mukallidin İmanı", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 14, Sayı: 1, 2005, ss. 24-25.

³⁸⁷ Sa'deddin et-Teftâzânî, **El-Makâsıd Kelâm İlminin Maksatları**, çev. İrfan Eyibil, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2019, s. 732; Sâbûnî, ss. 172-173; Yücedoğlu, s. 23; Kamil Güneş, "Eş'arî'de Mukallidin İmanı", **Marife**, Cilt: 7, Sayı: 2, 2007, s. 8.

³⁸⁸ el-İsrâ 17/36; en-Nahl 16/43; ez-Zümer 39/9.

³⁸⁹ Bkz. el-Bakara 2/170-171.

³⁹⁰ Eyyüp Said Kaya, "Taklid", **DİA**, Cilt: 39, 2010, ss. 461-465.

Ebu Hanife, Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778), İmam Malik, Ahmet b. Hanbel, Abdullah b. Said b. Küllâb (ö. 240/854) gibi fukahânın çoğunluğu ve muhaddislerin tamamı mukallidin imanının geçerli olduğunu belirtir. Ancak mukallid istidlali terkettiği için günahkârdır. Dolayısıyla Allah'ın günahkârlar için yaptığı muamele neyse o muamele yapılır. Allah bu kişiyi dilerse bağışlar dilerse günahları kadar ceza çektikten sonra cennete koyar. Selef kelamcılarının mukallidin imanını geçerli sayması meseleye "tasdik" yönüyle yaklaştıkları izlenimini vermektedir. Çünkü onlara göre kişi ister âlim ister mukallid ister bir delile sahip olsun ister olmasın tasdik ettiyse mümindir. Bu hususta Hz. Peygamber'in İslam'a davet ettiği kişilerin her birinden tefekkür etmesini istemediğini dolayısıyla mukallid denilebilecek şahıslara Hz. Peygamber devrinde rastlandığı ve onları Hz. Peygamber'in mümin saydığını belirtmişlerdir.³⁹¹

Mu'tezile hakkında taklidin hiç bir şekilde caiz olmadığı görüşüne sahip olduğu şeklinde bir genelleme yapılmaktadır. Hatta bir mesele hakkında çoğunluk aynı düşüncede olsa bile bir başkasının onu taklid etmeyi gerektirmeyeceğini belirtirler. Örneğin Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâîlere göre taklit, kurtuluşa götürmez ve mukallid mümin değildir. Bununla beraber, Kâdî Abdülcebbar cahilin âlimi taklit etmesine taklit denemeyeceğini ifade eder. Ona göre bu durum, bilmeyen birinin bilen birinin görüşüne başvurması olarak değerlendirilmesi gerekir. Cahil ile âlim arasındaki bu tür bir bilgi akışı Kur'an'ın "Eğer bilmiyorsanız bilenlere sorunuz"³⁹² ayetinin gereğini yerine getirme türündendir. O halde Mutezile denince sadece tek bir görüş etrafında toplanmış âlimler anlaşılmamalıdır. Çoğu zaman Mu'tezile'nin mukallidin imanını geçerli saymadığı yönündeki genellemeler, bir tek görüşün haricinde başka bir görüş serdeden Mutezilî âlim yokmuş gibi anlamaya sebebiyet verebilir. O yüzden bu tür genellemeler doğru değildir. Mu'tezile'nin mukallidin imanını geçerli saymadığı yönündeki görüşlere karşın İzutsu da Mu'tezile'nin tekfir teorisiyle şöyle cevap verir: Mukallidin imanı reddedilecek dahi olsa, bu kişi kafir de değildir. Böyle bir kişi ancak istidlali terk ettiği için fasıktır.

³⁹¹ Sâbûnî, ss. 172-173; Yücedoğlu, ss. 27-28; Güneş, ss. 11-12; Eyyüp Said Kaya, "Taklid", **DİA**, Cilt: 39, 2010, ss. 461-465.

³⁹² en-Nahl 16/43.

Dolayısıyla Mu‘tezile kelâmcılarının tümünün mukallidin imanını reddettiği söylenemez.³⁹³

Eş‘arî kelimcılarının da mukallidin imanı konusundaki görüşleri tekdüze değildir. Bu hususta Eş‘arîleri serdedilen görüşler bakımından iki gruba ayırmak mümkündür. Birinci gruba göre, mukallid dinin i’tikâdına götüren nazar ve istidlali terk etmesinden dolayı her ne kadar günahkâr olsa da i’tikâdî ve Allah’a karşı yapmış olduğu ibadetlerden ötürü mümindir. Bu kişinin aynı hal üzere vefat etmesi durumunda azabının ebedi olmayacağı ve cennete gireceği belirtilir. İkinci gruba göre, mukallid hakikate inanması nedeniyle küfürden çıkmıştır. Ancak mümin adını hak etmemektedir. Eğer bu kişi âlemin yaratıcısının birliği, peygamberliğin sıhhatinin ve âlemin hâdis olduğuna dair bazı deliller bilirse o kişinin imanı geçerlidir. Mukallidin imanı meselesinde Eş‘arîler içinde en sert tavrı İmam Eş‘arî takınmıştır denilebilir. Nitekim Teftâzânî, İmam Eş‘arî’yi mukallidin imanının sahih olmadığını söyleyenler grubunda ele alır. Eş‘arî’ye göre asıl olan her bir meselede delil getirebilmek değil, i’tikâdın bir delil üzerine inşa edilmiş olmasıdır.³⁹⁴ Bu hususta Eş‘arî’ye sorulan “Takliden iman eden ne müşriktir ne de kâfirdir. Böyle biri mümin midir?” sorusuna o: “ben o kimseye koşulsuz olarak mümin demem” cevabını vermiştir.³⁹⁵

Mukallidin imanı konusunda Mâtürîdî mezhebi zikrettiğimiz iki mezhepten daha ılımlı yaklaşmaktadır. Onlara göre mukallidin imanı geçerlidir. Zira halk tabakasının çoğunluğunun imanı böyledir. Ancak bu kimseler istidlali ve nazarı terk ettiği için günahkârdır. Mukallide Allah’a itaat ve ibadet etmesi halinde İslam’ın hükümleri uygulanır.³⁹⁶

Cürcânî mukallidin imanını müstakil bir konu olarak ele almamıştır. Bu konudaki görüşlerine “marifetullah hakkında nazar” bahsinde dolaylı olarak değinmiştir. Cürcânî “marifetullahın vacipliği hakkında icma oluşamaz. Çünkü Hz. Peygamber’in, sahabenin ve diğer çağlarda yaşayanların, avamdan Yaratıcı’ya ve sıfatlarına delâlet eden delilleri açıklamalarını istemeden mümin olduklarını bu yüzden onların taklitçi olduğunu” söyleyenlere karşı, avamın aslında imana götüren

³⁹³ Yücedoğlu, ss. 28-29; İzutsu, ss. 167-175.

³⁹⁴ Teftâzânî, **el-Makâsıd**, s. 730; Güneş, ss. 19-20; Yücedoğlu, s. 31.

³⁹⁵ İzutsu, ss. 169-170.

³⁹⁶ İzutsu, ss. 170-171; Yücedoğlu, ss. 32-33.

delilleri icmalî olarak bildiklerini ifade etmektedir. Ayrıca taklit ile dinin asıllarını kabul eden kişi hakkında Hz. Peygamber, böyle kişilerin müminliğine hükmetmiştir. Dolayısıyla Allah'ın ilim ve kudretini delilleriyle açıklayamasa da Hz. Peygamber'in peygamberliğini kabul etmesiyle dahi yine icmalî olarak Allah'ın bu sıfatlarını kabul etmiş olmaktadır. Bu kişiler sadece araştırma hususunda, maksatlara delalet eden delilleri takrirden ve tafsilde yetersiz kalmışlardır. Bununla beraber Cürcânî, iman edilecek hususları ayrıntılı bir biçimde bilmenin farz-ı kifaye olduğunu ve bunun da her asrın âlimlerinde meydana geleceğini belirtir.³⁹⁷ Böylelikle müellif, mukallidin imanını geçerli görür. Ancak müellifin iman tasdikten ibaret olduğunu belirtip de tasdiğe yüklediği bilişsel anlamı da göz önüne aldığımızda Cürcânî'nin mukallidin imanının geçerli olduğunu söylemesi bize göre tasdik kavramını bilişsel içeriğinden mahrum etmesi anlamına gelir. Bu da bize Cürcânî'nin meseleye kelâmî değil fikhî yaklaştığını göstermektedir.

Mukallid ile ilgili tartışmaların iki boyutu olduğunu belirtmiştik. Bunlardan ilki mukallidin kime deneceği, ikincisi ise mukallidin imanının geçerli olup olmadığıdır. Zikrettiğimiz kelâmcıların çoğunluğuna göre mukallid, dağ başında olup ve/veya İslam diyarında yaşamayıp da kendisini İslama davet eden kişiyi takliden iman eden kimseye deneceği yönündedir. Mukallidin imanının geçerli olup olmadığı hususundaki tartışmalara baktığımızda, biz “mukallid” kavramının anlam kaymasına uğradığını düşünüyoruz. Çünkü tartışma dağ başındaki birine din anlatılıp da o kişinin imanının geçerli olup olmadığından avamın imanının geçerliliğine evrilmiştir. Nitekim Cürcânî'nin iman edilecek hususları ayrıntılı bir biçimde bilmenin her asrın âlimlerine farz-ı kifaye olduğunu söylemesi buna örnektir. Dolayısıyla gerek Cürcânî gerekse zikrettiğimiz bazı kelâmcıların meseleyi bu boyutta tartışması bize göre meselenin özüne cevap olmamıştır. Neticede biz imanının geçerli olup olmadığı hakkındaki tartışmaları, müslümanların en azından neye niçin inandıklarını açıklayabilecek seviyede olması gerektiği düşüncesinin bir sonucu olarak gördüğümüzü belirtmek isteriz. Bununla beraber neye niçin inandığını delilleriyle açıklayabilen bir toplumun istenmesi hedefin yüksek tutulduğu bir idealdir. Bu ideale

³⁹⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1. Cilt, s. 342; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3. Cilt, s. 634.

ne kadar yaklaşılabılırse o kadar iyidir.³⁹⁸ O halde efdal olan müminin sorgulaması ve imanını tahkike yükseltmesidir.

Bununla beraber mukallidin imanını geçerli saymak bir manada İslam dairesini genişletip böyle kimselerin de ahirette akıbetinin iyi olmasını arzulamak ve kucaklamaktır. Nitekim Cürcânî'nin görüşlerinin de bu çerçevede değerlendirilebileceğini söyleyebiliriz. Çünkü ona göre de bir kişi ister taklit yoluyla ister belli deliller çerçevesinde tasdik etmiş olsun mümindir ve o kişiye dünyada İslam'ın hükümlerini uygulamak gerekmektedir.



³⁹⁸ Yücedoğru, ss. 36-37.

SONUÇ

Seyyid Şerif Cürçânî’de bilgi ve iman meselesini ele aldığımız bu çalışmamızın birinci bölümünde “bilgi” ve “iman” kavramlarının ne anlama geldiğine, Cürçânî’nin bu kavramlara yüklediği anlama ve yine bu kavramların kelâm dışında diğer disiplinlerde nasıl kullanıldığına değindik. Bu çerçevede müellifin bilgiye yaklaşımının birtakım klasik kelâm eserlerinden daha ayrıntılı ve kendi dönemine kadar gelen malumatı analiz eder tarzda olduğunu söyleyebiliriz. Bunun üzerine onun en başarılı olarak nitelendirdiği bilgi tanımı İmam Mâtürîdî’ye ait olan “kendisine sahip olan kimsede zikredilenin tecellisini sağlayan bir sıfattır” şeklindeki tanımdır.

Müellifin bilgiyi tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayırması ve imanın da tasdik olduğunu belirtmesi, bize müellifin bilgi ile iman arasında bir bağ gördüğü izlenimini vermiştir. Müellifin imanı tanımlarken “amel”, “ikrâr” ve “marifet” gibi kavramları dışarıda bırakarak yalnız “tasdik” olarak tanımlaması bizi bu düşünceye bir adım daha yaklaştırmaktadır. Ayrıca imanın hakikati meselesine değinirken daha detaylı ele aldığımız tasdik kavramının “salt kabullenmenin” dışında “bir tür doğrulama sürecinden geçtikten sonra kabul etme” anlamına geldiğini görünce iman ile bilginin arasındaki ilişkinin daha derin olduğu sonucuna vardık.

Bilgi ile iman arasındaki ilişkiyi daha yakından görebilmek adına çalışmamızın ikinci bölümde öncelikle delil kavramını daha sonra iman esaslarında kullanılan istidlalleri ele aldık. Bu çerçevede Cürçânî’nin kendi dönemine kadar kullanılan istidlal yöntemlerinin bir kısmını kullandığını söyleyebiliriz. Fakat o, şahitle gâibe delil getirmeyi zayıf bir kıyas yöntemi olarak görüp fikhî kıyas olarak değerlendirmektedir. Bununla beraber müellifin klasik mantıkta kullanılan tümdengelim, tümevarım ve analogi yöntemlerini müstakil bir başlık altında inceleyerek bu yöntemlere daha fazla ehemmiyet verdiği anlaşılmaktadır.

Müellif iman esaslarında aklın önemini yadsımamaktadır. Özellikle Allah’a ve peygambere imanın aklî delillerle açıklanacağını belirtmektedir. Bu itibarla o, mükellefe vacip olan ilk şeyin marifetullahı götüren nazar olduğunu düşünmektedir. Cürçânî’nin bu yönde kullandığı nazarî yöntemler hudus ve imkân delilleridir. Müellifin zihinsel sürecin işletilmesi sonucu elde edilen hudus ve imkân delilleri ile

yine zihinsel bir süreç sonunda Allah’a iman etmeyi ifade eden tasdik kavramına yer vermesi Allah’a iman etmenin bilişsel yönünü ifade etmektir.

Kelâmcıların peygambere imanın bilgi ile ilişkisini, peygamberliğin ispatında kullanılan akli deliller üzerinden açıkladığını söyleyebiliriz. Peygamberliğin ispatında öncelikle peygamberliğin beşeri ve ilahi açıdan mümkün olduğunu dile getirirler. İmkân dâhilinde olan bu meseleyi daha sonra mucizeyi de delil olarak kullanarak ispat ederler. Peygamberliğin akli delillerle ispatından sonra peygamberin getirdikleri de doğru kabul edilir. Nitekim insanlar kendi aklıyla her şeye vakıf olamayabilirler. Bu hususta müellif de aklın her ne kadar önemli bir konuma sahip olduğunu söylese de birtakım mevzularda eksik kalacağını belirtmiştir. Bu noktada kişi kendisini doğru kulluğa götürecek olan peygamberin getirdiklerine tabi olarak yaratıcısının rızasını kazanmayı arzulayacaktır.

Ahirete imana gelince müellif ahiretin varlığını yok olan şeyin tekrar var edilmesiyle açıklamıştır. Daha sonra, sona başlangıçla istidlal yöntemini de kullanarak ilk yaratmadan örnekle dirilmenin imkânını açıklamıştır. Yine müellif ahiretin varlığını “Allah’ın kudreti dâhilinde olması” ve “aklen dirilmenin imkânsız olmaması” delilleri üzerinden akli olarak ifade etmiş ve düşüncelerini ayetler ve hadisler ışığında da desteklemiştir. Bu çerçevede onun ahiretin varlığı hakkındaki düşüncelerini bilgiyle ilişkilendirecek olursak, önce akli delillerle ahiretin varlığının imkânını ispatlamış daha sonra haber-i resul ile açıklamıştır diyebiliriz. Cürcânî bu meselenin akli izahını yapsa da biz, ahiretin insanların düşünerek bulabileceği bir yer olduğu kanaatinde değiliz. Bize göre ahiret ancak peygamberin haber vermesiyle bilinebilecek ve iman edilebilecek bir yerdir. Bu çerçevede yukarıda zikrettiğimiz “ahiret inancının akli delillerle temellendirilmesi” bahsi şöyle anlaşılmalıdır: Ahiretin varlığı aklen muhal değildir. Bu hususta peygamberin verdiği haberler bizim için kaynak hükmünde olup iman edilmesi gereken bir statü taşımaktadır. Dünyada yapılan iyiliklerin ve kötülüklerin karşılığını göreceği bir yerin olması ve ahiretin varlığının genel olarak bu temeller üzerinden açıklanması bizce zaten bilinen bir hususun akli zemine de oturtulması hükmündedir.

Unutulmamalıdır ki bizim bahsettiğimiz husus insanın herhangi bir bilgi yardımı almadan kendi zihniyle ahiretin varlığını bulup bulamayacağıdır. Yoksa ahiretin varlığına nakil yoluyla ulaşıldığını belirttiğimiz için onun akıl dışı olduğu

anlamında değildir. Nitekim haber bahsinde de değindiğimiz üzere bir haberin doğruluğu yine akıl yoluyla bilinebilir.

Mukallidin imanına gelince bu konu esas itibariyle çalışmamızın ana gövdesini oluşturan bilgi ve iman arasındaki sıkı bağın bir manada zayıflaması durumudur. Taklit yoluyla elde edilen bu imanın geçerli olduğunu düşünenler dahi mukallidin, nazarı terk ettiği için günahkâr olduğunu belirtmişlerdir. Müellifin de görüşü bu minvaldedir. İmanın hem dünyada hem de ahirette bir karşılığının olması mukallid hakkında imanı geçerlidir veya değildir şeklinde tek bir hüküm vermeyi zorlaştırmaktadır. Mukallidin imanına cevaz verilmesi “nazar olmadan da iman olur” düşüncesini akla getirirken cevaz verilmemesi durumunda ise sosyal kırılmanın meydana geleceği muhakkaktır. O halde kelâmcıların “mukallidin imanı geçerlidir ancak nazarı terk ettiği için günahkârdır” çözümü bir manada bu kırılmaya karşı bir önlemdir. Buradan hareketle kelâmcıların bu meseleye fikhî bir nazarla yaklaştıkları söylenebilir.

Gerek kelâmcılar gerekse Cürçânî açısından bilginin varlığını kabul etmek ontolojik bir kabul gibidir. Daha açık bir ifadeyle bilginin kabulü varlığın hakikatini kabuldür. Dolayısıyla kelâmcılar açısından bilgi doğal olarak kabul edilecek bir şeydir. İman ise, genel hatlarıyla varlığı yaratanın tek bir ilah olduğunu kabul etmektir. Aynı zamanda iman, kalbî ve zihnî bir durum olup nihai anlamda hüküm vermektir. Dolayısıyla iradi bir meseledir. Kişinin tercihte bulunabilmesi için seçenekler hakkında bilgi sahibi olması gerekmektedir. Diğer bir tabirle insan bildiği şeyi tercih etmektedir. Bu çerçeveden bakıldığında “bilgi olmadan iman olmaz” gibi gözüксе de mukallidin imanında da gördüğümüz üzere kelâmcıların geneli böyle bir sonuçtan kaçınmışlardır.

KAYNAKÇA

Ahatlı, Erdinç. **Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği**, DİB Yayınları, Ankara, 2011.

Akın, Murat. "Ömer Nasuhi Bilmen'in Ahiret İnancını Temellendirmesi", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 21, Sayı: 39, 2019, ss. 93-116.

Altıntaş, Ramazan. **İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl**, Pınar Yayınları, İstanbul, 2003.

Altıntaş, Ramazan. "Delil ve Delillendirme Yöntemleri", **Kelâm El Kitabı**, Düzgün, Şaban Ali, Grafiker Yayınları, Ankara, 2017, ss. 305-314.

Altıntaş, Ramazan. "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 5, Sayı: 2, 2001, ss. 97-130.

Ardoğan, Recep. "Kelamcılara Göre Allah'a İmanda Akıl Yürütmenin Değeri", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:8, Sayı:1, 2004, ss. 133-158.

Atay, Hüseyin. "Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 29, 1987, ss. 1-39.

Aydın, Hüseyin. **Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal**, Fecr Yayınları, Ankara, 2012.

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. **Kitâbu't-Temhîd**, nşr. Richard Joseph McCarthy, Mektebetu's- Şarkıyye, Beyrut, 1957.

Baktır, Mehmet. "İmanın Temellendirilmesi", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 6, Sayı: 2, 2002, ss. 127-138.

Başoğlu, Tuncay. "Sebr ve Taksim", **DİA**, Cilt 36, 2009, ss. 255-256.

Bayraktar, Mehmet. **İslam Felsefesine Giriş**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2016.

Bingöl, Abdulkuddüs. "İstikrâ", **DİA**, Cilt: 23, 2001, ss. 358-359.

Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl", **DİA**, Cilt: 2, 1989, ss. 238-242.

Bozkurt, Mustafa. "Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 12, Sayı: 1, 2008, ss. 253-274.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. **Câmiu's-Sahîh**, Daru İbn Kesir, Beyrut, 2002.

Coşkun, İbrahim. "Nazarî Akıl İle Allah'ın Bilinmesi", **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 6, Sayı: 1, 2004, ss. 1-19.

Cürcânî, Seyyid Şerif. **Kitabu't-.....Ta'rifât**, Çev. Arif Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul, 1997.

Cürcânî, Seyyid Şerif. **Şerhu'l-Mevâkif**, Çev. Ömer Türker, Cilt: 1, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015.

Cürcânî, Seyyid Şerif. **Şerhu'l-Mevâkif**, Çev. Ömer Türker, Cilt: 2, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015.

Cürcânî, Seyyid Şerif. **Şerhu'l-Mevâkif**, Çev. Ömer Türker, Cilt: 3, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015.

Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn. **Kitâbü'l-İrşâd İnanç Esasları Kılavuzu**, Çev. Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan, Faruk Sancar ve Adnan Bülent Baloğlu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2016.

Çaldak, Hüseyin. "İslâm Dünyasında Kullanılan Çıkarım Yöntemleri ve Mantıkî Yöntemlerle İlişkisi", **EKEV Akademi Dergisi**, Cilt: 37, 2008, ss. 177-194.

Çelebi, İlyas ve Bekir Topaloğlu. **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, İsam Yayınları, Ankara, 2017.

Çelebi, İlyas. "Menzile Beyne'l-Menzileteyn", **DİA**, Cilt: 29, 2004, ss. 161-162.

Çüçen, Abdulkadir. **Bilgi Felsefesi**, Asa Kitabevi, Bursa, 2005.

Demir, Hilmi. **Delil ve İstidlalin Mantıkî Yapısı İlk Dönem Sünni Kelam Örneği**, İsam Yayınları, İstanbul, 2012.

Demir, Osman. **Kavram Atlası Kelam-I**, Gazi Kitapevi, Ankara, 2020.

Demir, Osman. **Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015.

Düzenli, Muhittin. "'Cennetliklerin Çoğu Eblehlerdir' Rivayetinin Semantik ve Teknik Analizi", **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 12, Sayı: 24, 2013, ss. 59-84.

Ebû Hanife, İmâm Azam. "Fıkhu'l-Ekber", **İmâm-ı A'zam Ebu Hanife'nin Eserleri**, Öztürk, Abdülvehhab, Şamil Yayınevi, İstanbul, 2019, ss. 22-65.

Ebû Hanife, İmâm-ı A'zam. "el-Âlim ve'l-Müteallim", **İmâm-ı A'zam Ebu Hanife'nin Eserleri**, Öztürk, Abdülvehhab, Şamil Yayınevi, İstanbul, 2019, ss. 67-106.

Ebû Hanife, İmâm-ı A'zam. "Osman el-Bettî'ye Risalesi", **İmâm-ı A'zam Ebu Hanife'nin Eserleri**, Öztürk, Abdülvehhab, Şamil Yayınevi, İstanbul, 2019, ss. 147-158.

Ebû Hanife, İmam-ı A'zam. "Fıkhu'l- Ebsat", **İmâm-ı A'zam Ebu Hanife'nin Eserleri**, Öztürk, Abdülvehhab, Şamil Yayınevi, İstanbul, 2019, ss. 107-146.

Emiroğlu, İbrahim. **Klasik Mantiğa Giriş**, Elis Yayınları, Ankara, 2015.

Erdemci, Cemalettin. "Kelam İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi" **Kelam İlmi'nin Yeniden İnşasında Gelenegin Yeri**, Elazığ, 13-15.09.2004, ss. 329-344.

Ertuğrul, İsmail Fennî. **Lugatçe-i Felsefe**, Amire Matbaası, İstanbul, 1341.

Esen, Muammer. "İman Kavramı Üzerine", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 1, 2008, ss. 79-91.

Eş'arî, Ebû'l-Hasan. **İstihsanu'l-havd fi-İlmi'l-Kelâm**, Maarif'il- Osmaniyye, Haydarabad, 1979.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan. **Dinin İnanç İlkeleri (el-İbâne an Usûli'd-Diyâne)**, Çev. Mustafa Çevik, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2005.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan. **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, Çev. Ömer Aydın ve Mehmet Dalkılıç, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2019.

Fığlalı, Ethem Ruhi. "Abdullah b. Sebe", **DİA**, Cilt: 1, 1988, ss. 133-134.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. **İtikadda Orta Yol**, Çev. Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul, 2012.

Göktaş, Vahit. "Kur'an'da Bilgi ve Bilginin Kaynakları" **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 20, Sayı: 20, 2008, ss. 159-179.

Güler, İlhami. **İtikattan İmana**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2009.

Güneş, Kamil. "Eş'arî'de Mukallidin İmanı", **Marife**, Cilt: 7, Sayı: 2, 2007, ss. 7-35.

Hayyât, Ebu Hüseyin. **Kitâbü'l-İntisar**, Mektebetu'd- Daru'l- Arabiyye, Beyrut, 1993.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. **Müsned**, nşr. Şuayb Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1997.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. **Sahîhu İbn Hibbân**, nşr. Şuayb Arnaût, Cilt: 2, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1993.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. **es-Sünen**. nşr. Muhammet Fuat Abdulbaki, Daru'l-İhya Kütübü'l-Arabiyye, Kahire, 2009.

İsfahânî, Râgıb. **Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü**, Çev. Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul, 2010.

İzmirli, İsmail Hakkı. **Yeni İlmi Kelâm**, Ed. Sabri Hizmetli, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2018.

İzutsu, Toshihiko. **İslam Düşüncesinde İman Kavramı**, Çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul, 2018.

Karadaş, Cağfer. "Akıl ve İman: Meseleye Kelâmî Nazar", **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, Cilt: 13, Sayı: 2, 2015, ss. 593-614.

Karadeniz, Osman. **İlim ve Din Açısından Mu‘cize**, Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2018.

Karadeniz, Osman. **İnanç Esaslarını Temellendirme Sorunu**, Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2013.

Karadeniz, Osman. "Nübüvvet ve Vahiy", **Kelâm El Kitabı**, Düzgün, Şaban Ali, Grafiker Yayınları, Ankara, 2017, ss. 315-336.

Kaya, Eyyüp Said. "Taklid", **DİA**, Cilt: 39, 2010, ss. 461-465.

Kaya, Mahmut. "Tasavvur", **DİA**, Cilt: 40, 2011, ss. 126-127.

Keskin, Halife. **İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi**, Beyan Yayınları, İstanbul, 1997.

Korkmazgöz, Rıza. "Kelâm İlminde Haber-i Vâhidin Bilgi ve Delil Değeri", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt: 18, Sayı: 1, 2018, ss. 225-258.

Köse, Ali. "İman" **DİA**, Cilt: 22. 2000, ss. 214-216.

Kurt, Fatih. "Şehzade Korkud’a Göre İman-Küfür Sınırı", **Diyanet İlmi Dergi**, Cilt: 56, Sayı: 1, 2020, ss. 147-170.

Kurt, Hasan. "Taklidi İmanın Tahkiki İmana Dönüşmesi", **Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 1, Sayı: 2, 2012, ss. 1-15.

Maraz, Hüseyin. "Mu‘tezile’nin ‘El-Menzile Beyne’l- Menzileteyn’ Savunusu Ve Doğuşu İle İlişkisi", **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, Cilt: 14, Sayı: 1, 2016, ss. 1-33.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. **Kitâbü’t-Tevhîd**, Çev. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, Ankara, 2019.

Mehdiyev, Nebi. **Bir Bilme Teorisi**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2019.

Mehdiyev, Nebi. **Dini Epistemolojiye Giriş Tanrı İnancının Rasyonelliği**, İsam Yayınları, İstanbul, 2014.

Memiş, Murat. **Ehl-i Sünnet'te Farklılaşma Eş'arî- Mâtürîdî İhtilafı**, Tıbyan Yayınları, İzmir, 2011.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. **el-Câmiu's-Sahîh**, nşr. Muhammed Faryâbi, Daru'l-Tibe, Riyad, 2006.

Nesefî, Ebu'l-Muîn. **Tevhidin Esasları (kitabü't-temhid li kavaidi't-tevhid)**, Çev. Hülya Alper, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013.

Orman, Türkan Fırıncı. "Geleneksel Emprist Bilgi Kuramı ve Mantıksal Emprizm Açısından Mantık", **International Journal of Humanities and Education**, Cilt: 1, Say: 2, 2015, ss. 241-267.

Önal, Recep. "İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile İle Ehl-i Sünnet Polemiği" **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 39, 2015 ss. 121-146.

Özcan, Hanifi. **Epistemolojik Açidan İman**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2016.

Özcan, Hanifi. "İman", **DİA**, Cilt: 22, 2000, ss. 216-219.

Özcan, Hanifi. **Mâtürîdî'de Bilgi Problemi**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2017.

Özervarlı, M. Sait. **Kelâmda Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu- XX. Yüzyıl Başı**, İsam Yayınları, Ankara, 2019.

Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed. **Ehl-i Sünnet Akaidi**, Çev. Şerafettin Gölcük, Kayihan Yayınları, İstanbul, 2017.

Reçber, Mehmet Sait. **Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti**, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2004.

Sâbûnî, Nûreddin. **Mâturîdiyye Akaidi**, Çev. Bekir Topaloğlu, Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2016.

Sinanoğlu, Mustafa. "İman", **DİA**, Cilt: 22, 2000, ss. 212-214.

Sönmez, Vecihi. "İslam Düşüncesinde Bilgi- İman İlişkisi" **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt: 5, Sayı: 1, 2005, ss. 229-247.

Şaşa, Mehmet. "Kelâm Ekolleri Bağlamında Marifetullahın Vücûbiyet Kaynağı", **Artuklu Akademi**, Cilt: 5, Sayı: 1, 2018, ss. 57-90.

Taşdelen, Mehmet ve Temel Yeşilyurt. "Ahiret İnancının Pratik Yansımaları", **Kelam Araştırmaları Dergisi**, Cilt: 10, Sayı: 2, 2012, ss. 55-68.

Taylan, Necip. "Bilgi", **DİA**, Cilt: 6, 1992, ss. 157-161.

Teftâzânî, Sa'deddîn. **El-Makâsıd Kelâm İlminin Maksatları**, Çev. İrfan Eyibil, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2019.

Teftâzânî, Sa'deddîn. **Şerhu'l-Akâid**, Çev. Talha Hakan Alp, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2017.

Tehânevî, Muhammed A'lâ. **Keşşâfü Istılâhâtî'l-Fünûn Ve'l-Ulûm**, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1996.

Topaloğlu, Bekir. **Kelâm İlmine Giriş**, Damla Yayınevi, İstanbul, 2017.

Topaloğlu, Bekir. "Âhiret", **DİA**, Cilt: 1, 1988, ss. 543-548.

Topaloğlu, Bekir, Yusuf Şevki Yavuz ve İlyas Çelebi. **İslâm'da İman Esasları**, DİB Yayınları, Ankara, 2015.

Toprak, Süleyman. **Âhirete İman**, DİB Yayınları, Ankara, 2015.

Toprak, Süleyman ve Şerafettin Gölcük. **Kelâm**, Tekin Kitapevi, Konya, 2001.

Tunç, Cihat. "İnsana Özgü Bilgi Elde Etme Yolları Veya Bilginin Kaynağı Problemi", **Bilimname**, Cilt:4, 2004, ss. 49-57.

Türker, Ömer. "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, Cilt: 18, 2007, ss. 1-25.

Türker, Ömer. **Seyyid Şerif Cürcânî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki ve Dilbilimsel Temelleri**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006.

Türker, Ömer. "Telâzüm", **DİA**, Cilt: 40, 2011, s. 394.

Uçar, Hasan. "Kur'an-ı Kerîm'in Kullandığı Akıl Yürütme Metotları ve Belagat Açısından Değerlendirilmesi", **Marife**, 2014, ss. 93-108.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Akıl", **DİA**, Cilt: 2, 1989, ss. 242-246.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Delil", **DİA**, Cilt: 9, 1994, ss. 136-138.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Fâsık", **DİA**, Cilt: 12, 1995, ss. 202-205.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Haber", **DİA**, Cilt: 14, 1996, ss. 346-349.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İstidlâl", **DİA**, Cilt: 23, 2001, ss. 325-328.

Yeşilyurt, Temel. "Bilgi Kuramı", **Kelâm (el kitabı)**, Düzgün, Şaban Ali, Grafiker Yayınları, Ankara, 2017, ss. 294-304.

Yeşilyurt, Temel. "Ebu Hanife'de İman'ın Kesinliği Meselesi", **İslamî Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 15, Sayı: 1-2, 2002, ss. 207-213.

Yeşilyurt, Temel. "Maturidilerde İmanda Açıklık", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 22, Sayı: 1, 2018, ss. 107-130.

Yücedoğru, Tefik. "Mukallidin İmanı", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 14, Sayı: 1, 2005, 19-40.