



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Muhammed Selim KAYA

CÜVEYNÎ VE EBÛ'L-MUÎN EN-NESEFÎ'DE KELAM YÖNTEMİ

Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı
Doktora Tezi

Antalya, 2025



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Muhammed Selim KAYA

CÜVEYNÎ VE EBÛ'L-MUÎN EN-NESEFÎ'DE KELAM YÖNTEMİ

Danışman

Prof. Dr. Sabri YILMAZ

Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı

Doktora Tezi

Antalya, 2025

T.C.
Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Muhammed Selim KAYA'nın bu çalışması, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Doktora Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Ali Kürşat TURGUT (İmza)

Üye (Danışmanı) : Prof. Dr. Sabri YILMAZ (İmza)

Üye : Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER (İmza)

Üye : Prof. Dr. Fatih İBİŞ (İmza)

Üye : Doç. Dr. Murat MEMİŞ (İmza)

Tez Başlığı: Cüveynî ve Ebû'l-Muîn en-Neseî' de Kelam Yöntemi

Onay: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi : 14 / 01 /2025

Mezuniyet Tarihi : 20/03/2025

(İmza)
Prof. Dr. Seda BAYRAKTAR
Müdür

AKADEMİK BEYAN

Doktora Tezi olarak sunduğum “Cüveynî ve Ebû'l-Muîn en-Nesefî'de Kelâm Yöntemi” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımdan yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

(İmza)

Muhammed Selim KAYA



**AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**



12/ 03/ 2025

TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU BEYAN BELGESİ

Öğrenci Bilgileri	
Adı-Soyadı	Muhammed Selim KAYA
Öğrenci Numarası	20175250001
Anabilim Dalı	Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
Programı	Doktora Programı
Danışman Öğretim Üyesi Bilgileri	
Unvanı, Adı-Soyadı	Prof. Dr. Sabri YILMAZ
Doktora Tez Başlığı	Cüveynî ve Ebû'l-Muîn en-Neseffî'de Kelâm Yöntemi
Turnitin Bilgileri	
Ödev Numarası	2612573878
Rapor Tarihi	12/ 03/ 2025
Benzerlik Oranı	Alıntılar hariç: %13 Alıntılar dâhil: %18
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE, Yukarıda bilgileri bulunan öğrenciye ait tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 282 sayfalık kısmına ilişkin olarak Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esaslarında belirlenen filtrelemeler uygulanarak yukarıdaki detayları verilen ve ekte sunulan rapor alınmıştır. Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir: (X) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise: Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylarım. () Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise: Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esaslarında öngörülen yüzdelik sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.	
Gerekçe:	
Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlere uygun olarak tarafımda yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.	
Prof. Dr. Sabri YILMAZ Danışman Öğretim Üyesi	

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR LİSTESİ	İİİ
ÖZET	İV
SUMMARY	V
ÖNSÖZ	VI
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM CÜVEYNÎ VE NESEFÎ'DE BİLGİ KURAMI

1.1. Bilgi Tanımı	32
1.1.1. Tanım Kuramları	34
1.1.2. Bilgi Tanımlarına Yaklaşımları	38
1.2. Bilginin İmkânı	64
1.3. Bilgi Kaynakları	73
1.3.1. Duyular	76
1.3.2. Haber	83
1.3.2.1. Mütevâtir Haber	87
1.3.2.2. Haber-i Resûl	92
1.3.2.3. Haber-i Âhâd	94
1.3.3. Akıl	102
1.3.4. Tartışmalı Konular Bağlamında İlham	115
1.4. Bilgi Çeşitleri ve Değeri	119
1.4.1. Kadîm Bilgi	119
1.4.2. Hâdis Bilgi	125
1.4.2.1. Zarurî-Bedihî Bilgi	126
1.4.2.2. İstidlâlî Bilgi	131

İKİNCİ BÖLÜM CÜVEYNÎ VE NESEFÎ'DE İSTİDLÂL TÜRLERİ

2.1. Sebr ve Taksîm	140
2.2. İttifâk Edilenden İhtilâf Edilene İstidlâl	146
2.3. Kıyas ile İstidlâl	150
2.3.1. Munfasıl Şartî Kıyas	152

2.3.2. Muttasıl Şartî Kıyas.....	153
2.4. Mukaddimelerden Netîcelere Ulaşmak	154
2.5. Şâhidle Gâibe İstidlâl	157
2.6. Burhân	170
2.7. Lugavî (Semantik) İstidlâl	176
2.8. İn‘ikâsu’l-edille	180

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AKIL-NAKİL İLİŞKİSİ VE RU’YETULLAH

3.1. Akıl-Nakil İlişkisi	188
3.2. Ru’yetullah Meselesi	208
3.2.1. Aklî Açıdan Ru’yetullah	210
3.2.1.1. İdrâkin Varlığı, Gerçekliği ve Bünye Şartı.....	212
3.2.1.2. Şuâ Teorisi.....	216
3.2.1.3. Görmenin İlleti: Var Olmak ve Kendi Zâtıyla Kâimlik	222
3.2.2. Naklî Açıdan Ru’yetullah	233
SONUÇ	247
KAYNAKÇA.....	252
Ö Z G E Ç M İ Ş	272

KISALTMALAR LİSTESİ

b.	: Bin/İbn, Oğul
bk.	: Bakınız
b.y.	: Basım Yeri Yok
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
der.	: Derleyen
dip.	: Dipnot
ed.	: Editör
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
h.	: Hicrî
h. n.	: Hadîs Numarası
haz.	: Hazırlayan
İSAM.	: İslam Araştırmaları Merkezi
m.	: Miladî
nşr.	: Neşreden
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
sad.	: Sadeleştiren
ss.	: Sayfalar Arası
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
TDK.	: Türk Dil Kurumu
thk.	: Tahkik Eden
trc.	: Tercüme Eden
TTK.	: Türk Tarih Kurumu
ty.	: Tarih yok
v.	: Vefat
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri
yy.	: Yüzyıl
y.y.	: Yayıncı yok

ÖZET

Kelâm tarihinde dikkate değer bir iz bırakan Cüveynî ve Nesefî'nin yöntemlerini karşılaştırmalı olarak inceleyen bu çalışmada kelâm yöntemi olarak üç ana unsur belirlenmiştir. Bunlar bilgi konusu, istidlâl türleri ve akıl-nakil ilişkisidir. Buradan hareketle çalışma, iki âlimin kelâm yöntemlerini mukayeseye imkân sağlayacak bir şekilde incelemeyi ve onların ru'yetullah meselesine yaklaşımlarını ele alarak kelâm ilminin metodolojik gelişimine katkılarını analiz etmeyi amaçlamaktadır. Nitel bir araştırma olarak planlanan bu çalışmada Cüveynî ve Nesefî'nin eserleri gözden geçirilerek elde edilen veriler içerik analizi yöntemiyle incelenmiş, takip ettikleri kelâm yöntemleri tespit edilerek aralarındaki benzerlikler ve farklılıklar ortaya konulmuştur.

Cüveynî ve Nesefî, takip ettikleri yöntemsel çeşitlilikten dolayı bilgi tanımlamalarında farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Bununla birlikte onların, kurgulamış oldukları tanım kuramlarında formel mantığın verilerinden faydalanmaları dikkat çekicidir. Bilgi kaynaklarına yaklaşımlarında ise birtakım ortak noktalar bulunmaktadır. Ancak Cüveynî'nin değişen fikir yapısıyla nazar ve mantık ilkelerine verdiği önem daha belirginleşmiştir. Her ikisi de bilgiye ulaşmada geleneksel yöntemleri ve mütevâtir haber gibi kaynakları vurgularken aynı zamanda akıl yürütmeyi ve eleştirel nazarı ön plana çıkarmışlardır. İstidlâl yöntemleri açısından, Nesefî daha statik bir yol izlerken, Cüveynî'nin sebr ve taksîmi eleştirel biçimde yeniden yorumladığı, diğer metotları reddettiği ve mantığın kelâm ilmine entegrasyonunda önemli bir adım attığı görülmüştür. Nesefî ise kıyas ve lugavî istidlâl gibi yöntemlerle öne çıkmıştır.

Akıl-nakil ilişkisi bağlamında ise her iki âlimin de aklın bilgi üretmedeki rolünü vurguladıkları, ancak sem'î konularda nakli üstün tuttukları gözlemlenmiştir. Ru'yetullah meselesinde ise her iki âlim, Allah'ın görülme imkânını aklen savunmuş, âhirette gerçekleşeceğine dair görüşlerini ise sem'î kaynaklarla desteklemiştir.

Sonuç olarak Cüveynî ve Nesefî, öne sürdükleri yönteme dair fikirleriyle İslam kelâmının metodolojik çeşitliliğine önemli katkılar sunmuşlardır. Çalışma, iki âlimin kelâm yöntemlerini karşılaştırarak klasik kelâmın anlaşılmasına ve modern dönemde bu sahada yapılacak diğer çalışmalara katkı sağlayacak öneriler sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Yöntembilim, Metodoloji, Cüveynî, Nesefî.

SUMMARY

THEOLOGICAL METHODOLOGY IN AL-JUWAYNĪ AND ABŪ AL-MU‘ĪN AL-NASAFĪ

This study, which examines the methodologies of Juwaynī and Nasafī, who left a significant mark on the history of kalām, identifies three main components as theological methods: the concept of knowledge, types of reasoning (istidlāl), and the relationship between reason and revelation. Based on this framework, the study aims to analyze the contributions of both scholars to the methodological development of kalām by comparing their theological methods and exploring their approaches to the issue of divine vision (ru’yatullāh).

Planned as a qualitative study, this research examines the works of Juwaynī and Nasafī, analyzing the data obtained through content analysis. It identifies the theological methods they employed and reveals the similarities and differences between them.

Due to the methodological diversity they followed, Juwaynī and Nasafī proposed differing views in their definitions of knowledge. However, it is noteworthy that both utilized principles of formal logic in constructing their theories of definition. Regarding sources of knowledge, they share certain commonalities, yet Juwaynī’s evolving intellectual framework and emphasis on reasoning and logic become more pronounced. Both highlighted traditional methods and sources, such as mutawātir reports, while emphasizing reasoning and critical inquiry.

In terms of reasoning methods, Nasafī followed a more static approach, whereas Juwaynī critically reinterpreted the method of division and elimination (sabr wa-taqsīm), rejected other methods, and took significant steps in integrating logic into kalām. Nasafī, on the other hand, stood out with his use of analogical reasoning (qiyās) and linguistic inference (istidlāl lughawī).

Concerning the relationship between reason and revelation, both scholars emphasized the role of reason in producing knowledge but prioritized revelation in transmitted matters. On the issue of divine vision, they argued for its intellectual possibility and supported its realization in the hereafter through transmitted sources.

In conclusion, Juwaynī and Nasafī made significant contributions to the methodological diversity of Islamic theology through their ideas on theological methodology. By comparing their approaches, this study offers insights into understanding classical kalām and provides suggestions for further research in the modern era.

Keywords: Kalām, Epistemology, Methodology, al-Juwaynī, al-Nasafī.

ÖNSÖZ

Bilimsel çalışmaların seyrinde olduğu gibi bir kelâm araştırmasında da yöntem tespiti önemli bir husustur. Bu tez, İslam düşüncesinin önemli kelâmcılarından Cüveynî ve Nesefî'nin kelâm yöntemlerini karşılaştırmalı olarak incelemeyi amaçlamaktadır. Zira düşünürlerin temel eğilimleri ile bağlı oldukları mezhepler tarafından ileri sürülen görüşlerin ortaya konulmasında takip edilen yöntemleri anlamak, kelâm ilminin gelişimini kavramada kritik bir öneme sahiptir.

Bir yöntem araştırması özelliği taşıyan bu çalışma giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş kısmında kelâm ilmine dair bir yöntemin varlığı ve mâhiyeti tartışılmıştır. Cüveynî ve Nesefî'nin kelâm yöntemlerinin tespiti ve metodolojik gelişim içindeki katkılarının analiz edilmesi için öncelikle çalışmanın birinci bölümünde kelâm yönteminin ana unsurlarından bilgi konusu, ikinci bölümünde istidlâl metotlarına yaklaşımları bahse konu olan iki âlim özelinde analitik bir incelemeye tabi tutulmuştur. Söz konusu bölümlerde bu iki âlimin yazdıkları eserler ana kaynak olarak kullanılmış, bununla birlikte gerek mezhep imamları ve hocalarının gerekse çağdaş sayılabilecek diğer düşünürlerin çalışmalarına başvurulmuştur. Üçüncü bölümde ise her iki düşünürün akıl-nakil ilişkisine yaklaşımı belirlenmeye çalışılmış, ayrıca ru'yetullah meselesi özelinde de yöntem tartışmaları mukâyeseli bir şekilde incelenmiştir. Dolayısıyla bu çalışmanın, kelâm ilminin ve geçirdiği evrelerin daha iyi anlaşılmasına, ayrıca yöntem tespitine yönelik yapılacak diğer araştırmalara katkı sağlaması beklenmektedir.

Tez konusunun seçiminden yazım aşamasına varıncaya kadar engin ilmî birikim ve önerilerinden istifade ettiğim değerli danışman hocam Prof. Dr. Sabri YILMAZ'a teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca tezin yazımında tavsiyeleriyle yol gösteren Tez İzleme Kurulu üyeleri değerli hocalarım Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER ve Prof. Dr. Ali Kürşat TURGUT'a şükranlarımı arz ederim. Tezimi okuma nezaketinde bulunan, görüşlerine başvurduğum kıymetli hocalarım Dr. Turan BAŞŞİ'ye ve Ali TAVAN'a; son olarak hayatım boyunca kendilerinden istifade ettiğim üstad ve hocalarıma, destek, güven, dualarını asla esirgemeyen annem, babam başta olmak üzere kıymetli aileme, bütün sıkıntılarda sabırla yanımda duran eşime ve kızıma teşekkür ederim.

Gayret bizden, tevfik Allah Teâlâ'dandır.

GİRİŞ

I. Araştırmanın Konusu ve Önemi

Tarihsel süreç içerisinde teşekkül eden mezheplerin eğilimlerini, karakteristik özelliklerini ve müntesiplerinin temel konularda benimsediği görüşleri temellendirmek için o mezheplere yön veren âlimlerin fikirlerini ortaya koyarken bağlı kaldıkları unsurları anlamak, başka bir deyişle usûl ve metodlarını kavramak elzemdir. Kelâmın oluşum ve gelişim sürecinde önemli katkıları bulunan mezheplerden Mâturîdiyye ve Eş‘ariyye’nin kelâm usûlleri/yöntemleri de İslam düşüncesinin oluşumu ve tarihî seyrini izlemek bakımından ehemmiyet arz etmektedir.

Bu çalışmada mensup oldukları mezhep içerisinde önemli bir konumda bulunan ve kelâm tarihinde dikkate değer etki bırakan Ebû’l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu’temid en-Neseî (v. 508/1115)¹ ve İmâmu’l-Haremeyn Ebû’l-Meâlî Ruknüddîn Abdûl-melik b. Abdillâh b. Yusuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbü’rî’nin (v. 478/1085)² kelâm yöntemleri ele alınacaktır.

¹ Literatürde aynı aileye mensup, “Neseî” nisbesiyle bilinen birçok isim bulunmaktadır. Bu sebeple çalışmalarda karışıklık olmaması için aynı nisbetteki zâtlar ön isimleriyle zikredilir. Bu çalışmada ise yalnızca Ebû’l-Muîn en-Neseî konu edinildiğinden ileriki kısımlarda kendisine yalnızca “Neseî” şeklinde işaret olunacaktır.

² Çalışmada, her iki ilim adamının literatürde meşhur olması sebebiyle hayatlarına ilişkin geniş bilgilere yer verilmemiştir, tabakât kitaplarına havale olunmuştur.

Hayatları hususunda Neseî hakkında bilgi için bk. Abdulkadir b. Muhammed b. Nasrullah el-Kureşî Ebû Muhammed Muhyiddin el-Hanefî, *el-Cevâhiru’l-mudîyyeti fî tabakâti’l-Hanefiyye*, Mîr Muhammed Kütüphanesi Yayınları, Karaçi, ty., c. II, s. 189; Mustafa b. Abdillâh Hacı Halife Katib Çelebî, *Keşfu’z-zunûn an esâmî’l-kütübî ve’l-funûn*, Mektebetü’l-Müsennâ, Bağdad, 1941, c. I, s. 225, 337; Ebû’l-Adl Zeynuddin Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî, *Tâcu’t-Terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dâru’l-Kalem, Şam, 1992, s. 308; İsmail b. Muhammed Emin b. Mîr Selîm el-Bâbânî el-Bağdâdî, *Hedîyyetü’l-ârifîn esmâi’l-müellifîn ve âsâri’l-musannifîn*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabi, Beyrut, 1951, c. II, s. 487; Hayruddin b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A’lâm Kâmusu terâcim li eşheri’r-ricâl ve’n-nisâ mine’l-Arab ve’l-müsta’rebîn ve’l-müsteşrikîn*, Dâru’l-İlm li’l-Melâîyn, Beyrut, 2002, c. XII, s. 341; Metin Yurdagür, “Kurucusundan Sonra Mâturîdiyye Mezhebinin En Önemli Kelamcısı Ebû’l-Muîn en-Neseî’nin Hayatı ve Eserleri”, *Diyânet Dergisi*, DİB. Yayınları, 1985, S. 4, c. XXI, ss. 27-43; M. Sait Yazıcıoğlu, “Mâturîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâturîdî ve Ebû’l-Muîn Neseî”, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu, Otto Yayınları, Ankara 2015, ss. 167-185; Yusuf Şevki Yavuz, “Neseî, Ebû’l-Muîn”, *DİA.*, İstanbul, 2006, c. XXXII, ss. 568-570.

Cüveynî’nin hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Ebû’l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebûbeker b. Hallikân el-Bermekî, *Veşeyatu’l-a’yân ve enbâi ebnâi’z-zamân*, thk. İhsan Abbas, Dâru’s-Sadîr, Beyrut, 1994, c. III, s. 167; Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kâymâz ez-Zehebî, *Siyeru A’lâmu’n-Nübelâ*, Daru’l-Hadîs, Kahire, 2006, c. XIV, s. 17; Salâhuddîn Halil b. Eybek b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi’l-veşeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvût, Türkî Mustafa, Dâru İhyâi’t-Turâs, Beyrut, 2000, c. XIX, s. 116; Tâcu’dîn Abdulvehhab b. Takiyuddîn es-Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfiyyeti’l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Adulfettah Muhammed el-Hulv, Dâru Hicr li’t-Tibâati ve’n-Neşri ve’t-Tevzî, Kahire, 1992, c. V, s. 165; Ebû’l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî el-Basrî, *Tabakâtü’ş-Şâfiîn*, thk. Ahmed Ömer Hâşim, Muhammed Azeb, Mektebetü’s-Sikâfeti’d-Dîniyye, Kahire, 1993; Abdülâzîm Mahmûd ed-Dîb, “Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn”, *DİA.*, c. VIII, ss. 141-144.

Ehl-i Sünnet'in temel itikâdî mezheplerine mensup Cüveynî ile Nesefî'nin kelâm yöntemlerinin, söz konusu mezhepler arasında mukâyese imkânı da tanıyacak bir biçimde mercek altına alınacağı bu araştırmada özel olarak mezkûr iki ismin tercih edilmesinin birçok nedeni vardır.

Mâtûrîdîliğin önderi Ebû Mansur Muhammed el-Mâtûrîdî'nin (v. 333/944) vefatından sonra Nesefî'ye kadar olan süreçte farklı sâiklerden dolayı söz konusu mezhebe dair önemli bir çalışma yapılmamıştır. Başka bir deyişle İmam Mâtûrîdî'den sonra mezhebin görüşlerini güçlü bir biçimde ifade edecek eser telifatına rastlanmamaktadır. Bu olgu da mezhebin varlığını sürdürebilmesi için gerekli olan unsurların hoca-talebe ilişkisi içerisinde kalarak nakledildiği anlamına gelmektedir. Kelâm kitaplarında Nesefî'ye kadar olan süreçte özellikle iki isimden söz edilmekte, fakat onların eserlerinin de mezhebî gelişime kayda değer bir katkı sağlamadığı düşünülmektedir.³ Nesefî ise tâbî olduğu ekolde önemli eserler yazmış, özellikle *Tebssiratü'l-edille* adlı eseriyle mezhebin düşünce yapısını sistemli hale getirmiş ve mezhebin ikinci imamı olarak addedilmiştir.

Kelâm tarihine odaklanan çalışmalarda genel kabul gören kanaat, mütekellimlerin mütekaddimûn-müteahhirûn ayrımına tâbî tutulmasıdır. Bu ayrım İmam Gazzâlî (v. 505/1111) ile başlatılmaktadır. Elbette böyle bir ayrımı yalnızca tarihsel nedenlere bağlamak yeterli değildir. Zira müteahhirûn dönemi, İmam Gazzâlî ile birlikte kelâmî alanda telif edilen eserlerde mantık ilminin verilerinin sistemli bir şekilde kullanılmasıyla başlatılmıştır. Özel bağlamda bakılacak olursa bu olgu Eş'arîlik içerisinde kelâm yönteminde değişikliğe gidildiğini göstermektedir. Bu değişim her ne kadar İmam Gazzâlî ile resmen tanınmış olsa da aslında kökleri, hocası İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî'nin kelâm metoduna uzanmaktadır. Zira o kendine kadar gelen bilgi konusuna yaklaşımları, mezhep içi kabul edildiği şekliyle illiyet prensibini ve istidlâl yöntemlerini ömrünün sonuna doğru eleştirmiş ve yeni bir bakış açısı ortaya koymuştur. Ayrıca kelâm tarihi açısından son derece önemli olan mezkûr taksimde müteahhirûn döneminin İmam Gazzâlî'den değil de hocası Cüveynî'den başlatılması gerektiğini savunan düşünürler de mevcuttur. Onlar İmam Gazzâlî'yi de geçiş döneminde değerlendirmiş ve bu dönemi tam manasıyla başlatan ismin Fahreddin Râzî (v. 606/1210) olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁴

³ İmâm Mâtûrîdî'den sonra özellikle bahsedilen iki âlim; *es-Sevâdu'l-â'zam*'ın yazarı Hakîm es-Semerkindî (v. 342/953) ve *Usûlu'd-dîn* adlı eserin yazarı olan Sadru'l-İslâm Ebû'l-Yûsuf el-Pezdevî'dir (v. 493/1100). bk. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, Damla Yayınları, Ankara, 2014, s. 126.

Ayrıca bu iki isme ek olarak Ebû Şekûr Muhammed b. Abdisseyyid b. Şuayb es-Sâlimî el-Leysî (v. 460/1068'den sonra [?]) de zikredilebilir.

Mâtûrîdiyye mezhebi genel bibliyografya için bk. Ömer Faruk Teber – Ahmet Tunahan Akgün, “İmam Mâtûrîdî ve Maturidilik Hakkında Bibliyografya”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2019, c. XII, S. 2, ss. 688-847

⁴ bk. Ömer Türker, “Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”, *İslam Araştırmaları Merkezi Dergisi (İSAM)*, S. 19, 2008, ss. 1-23.

Mütekellimlerin mütekaddimûn-müteahhirûn olarak taksîm edilmesi gibi büyük bir dönemecin sebepleri arasında yer alan Cüveynî ile ona çağdaş sayılabilecek olan Nesefî'nin yöntemlerinin mukâyeseli bir şekilde incelenmemiş olması sebebiyle böyle bir çalışma kelâm alanında önemli bir boşluğu dolduracaktır. Aslında her iki isim hakkında da akademik pek çok çalışma yapılmış, görüşleri irdelenmiştir. Bununla birlikte son dönemlerde genel manada kelâm yöntemine dair yapılan araştırmalar da hız kazanmıştır. Fakat Cüveynî ve Nesefî'nin kelâm yöntemlerinin mukâyese edilmesi şöyle dursun, onların metodolojileri ayrıntılı bir biçimde incelemeye dahi tâbi tutulmamıştır. Söz gelimi daha sonra kitap olarak basılan *Tanım veya Hakikat Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi*⁵ başlıklı çalışma Cüveynî'ye odaklanmaktadır. Fakat ilk aşamada “Cüveynî'nin Tanım Teorisi” adıyla doktora tezi olarak hazırlanan söz konusu çalışma bir kelâm sistemi incelemesinden daha çok, başlığından da anlaşıldığı üzere, onun metodolojisi içerisindeki tanım ve ahvâl teorisini benimsemesini konu edinmiştir. Cüveynî'nin kelâm yöntemine dair önemli tespitlere yer verilmesine rağmen bu çalışmada, onun düşünce yapısının temellerini oluşturan yöntemi bütüncül olarak ele alınmamıştır.

Yüksek lisans tezi olarak hazırlanan ve makale halinde de yayımlanan “İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri”⁶ adlı çalışmada da onun kelâmî metoduna dair bilgiler bulunmakla birlikte daha ziyade onun düşünce sistemindeki görüşlere ve değişikliklere yer verilmiştir.

Benzer şekilde “Bâkılânî Cüveynî ve Gazzâlî'de Kelâmın Metodik Yapısı”⁷ adlı tez çalışması ve “Eş'arî Kelâmın Metodolojik Dönüşümün Öncüleri Olarak Cüveynî ve Gazzâlî”⁸ ve “Bâkılânî'nin Kelâm Metodolojisi”⁹ adlı makalelerde de metodolojiden bahsedilmiş, fakat yöntem konusu işlenirken epistemoloji bahsi ya tamamen göz ardı edilmiş ya da hak ettiği değer verilmeksizin satır aralarında işlenmiştir.

Cüveynî'nin yöntemine dair içerik itibarıyla başlıklarıyla uyumlu biçimde yazılan ve aynı yazarın kaleminden çıkan “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve

⁵ Mehmet Aktaş, *Tanım veya Hakikat Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi*, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2021.

⁶ Mustafa Sancar, “İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, S. 1, c. II, ss. 87-117.

⁷ Ahmet Gençdoğan, *Bakılânî, Cüveynî ve Gazzâlî'de Kelâmın Metodik Yapısı*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2017.

⁸ Gençdoğan, “Eş'arî Kelâmın Metodolojik Dönüşümün Öncüleri Olarak Cüveynî ve Gazzâlî”, *Burdur Mehmet Akif Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Burdur, 2020, S. 1, c. I, ss. 146-167.

⁹ Gençdoğan, “Bakılânî'nin Kelâm Metodolojisi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, S. 40, c. XXIII, ss. 189-210.

Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler",¹⁰ "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri"¹¹ ve "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî"¹² isimli makalelerde de Cüveynî'nin kelâm sistemi ve özellikle geleneksel metoda yönelttiği eleştiriler enine boyuna tartışılırken tespitlerde bulunulmuş, dolayısıyla onun metodolojisi de yer yer konu edinilmiştir. Fakat söz konusu çalışmalarda daha çok yaptığı eleştiriler ve kelâmî görüşlerindeki sonuçlar ortaya konulmuştur.

Muhammed Zuhaylî'nin kaleme aldığı *el-İmam el-Cüveynî İmâmu'l-Haremeyn*¹³ adlı eserde de Cüveynî'nin kelâmî görüşleri incelenmiş, fakat yöntemi bir bütünlük içerisinde sunulmamıştır.

"Eş'arî Kelamında Cüveynî'den Urmevî'ye Metodolojik Dönüşüm"¹⁴ adlı makalede ise yöntemsal anlamda değişime odaklanılmış ve bahsedilen zâtların metoduna bazı örneklerle oldukça kısa değinilmiştir.

Nesefî ile ilgili tez ve makale düzeyinde yapılan çalışmalarda ise hayatı ve belli başlı görüşlerine odaklanılmış, onun metodolojisine ya değinilmemiş ya da kısaca bahsedilmiştir. Örneğin *Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Eleştiri Anlayışı*¹⁵ başlıklı kitap Nesefî'nin aslen birtakım görüşlerine ve bazı şahıslara karşı geliştirmiş olduğu tenkitlere odaklanmış olup metodolojiye dair ipuçları vermekle yetinmiştir.

Yöntem bağlamında yazılan eserlerde de aynı durumdan söz etmek mümkündür. Yapılan çağdaş çalışmaların içerisinde bir yandan Cüveynî ile Nesefî'nin kelâm yöntemlerinin ortaya konulması, bir yandan da Ehl-i Sünnet kelâm düşüncesinin iki büyük ekolü arasında metodoloji olarak mukâyesesine doğrudan bir meylin olmaması bir boşluk doğurmaktadır. Bu çalışma kelâmî düşünce yapısının teşekkül sürecindeki mezkûr boşluğu doldurması bakımından önem taşımaktadır.

II. Araştırmanın Amacı ve Kapsamı

Bu çalışmanın cevap vermeyi amaçladığı temel sorular şunlardır: Kelâm ilminin kendine has bir yöntemi var mıdır? Varsa işleyişi hangi şekilde gerçekleşir? Kelâm mezhepleri içerisinde Mâtûridîyye ve Eş'ariyye'nin kelâm yöntemlerinin temel unsurları nelerdir? Kelâm

¹⁰ Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", *İSAM. Dergisi*, 2007, S. 18, ss. 1-26.

¹¹ Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", ss. 1-24.

¹² Türker, "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir, İSAM. Yayınları, İstanbul, 2013.

¹³ Muhammed ez-Zuhaylî, *el-İmâmu'l-Cüveynî İmâmu'l-Haremeyn*, Dâru'l-Kalem, Şam, 1992.

¹⁴ Hasan Akkanat, Hakan Coşar, "Eş'arî Kelamında Cüveynî'den Urmevî'ye Metodolojik Dönüşüm", *V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu –Eş'arîlik-*, 2018, ss. 231-235.

¹⁵ Mehmet Tözluyurt, *Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Eleştiri Anlayışı*, Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul, 2019.

tarihi içerisinde klasik mantık formlarının kullanılması düşünsel açıdan ne gibi farklar doğurmuştur? Bahse konu olan dönüşüm Mâtûridiyye mezhebi için de geçerli midir? Çalışma bu sorulara cevap verebilmek maksadıyla yönünü Mâtûridiyye mezhebinin sistemli hale getirilmesinde öncü olarak kabul edilen Nesefî ile tarihsel süreç içerisinde kelâmın mütekaddimûn ve müteahhirûn olarak ikiye ayrılmasında önemli bir rol oynayan Cüveynî'nin kelâm sistemlerine çevirmiştir. Bu bakımdan Cüveynî ve Nesefî'nin kelâm yöntemlerinin ne olduğu sorusu çalışmanın problematik yönünü yansıtmaktadır.

Araştırmanın amacı, Cüveynî ve Nesefî'nin kelâm yöntemlerini kendi eserleri üzerinden analiz etmek ve bir sistem içerisinde mukâyeseye olanak sağlayacak bir şekilde ortaya koymaktır. Bu bağlamda çalışma kelâmî düşüncenin anlaşılmasına ve tarihî süreç içerisindeki gelişim ve değişimlerinin doğru bir şekilde tahlil edilmesine katkı sağlamayı hedeflemektedir. Bu amaç doğrultusunda çalışmanın giriş bölümünde son dönemde yapılan tartışmalar etrafında kelâm yönteminin varlığı, mâhiyeti ve keyfiyeti gibi hususlara da değinilecektir.

Kelâmî çalışmalar incelendiğinde onların mesâil ve vesâil olmak üzere iki ana başlıkta incelendiği görülmektedir. Mesâil, bir ilmin temellendirilmesi gereken maksatları anlamına gelip alanın ana konularını ihtiva eden kısımdır. Kelâm ilmi özelinde bu; ulûhiyyet, nübüvvet ve ahiret meselelerini ifade etmek üzere “usûl-u selâse” diye de isimlendirilmiştir. Vesâil ise bu maksatları temellendirmek için ihtiyaç duyulan deliller anlamındaki bir kavramdır. Başka bir deyişle vesâil, mesâil kapsamında yer alan itikâdî konuları temellendirmek, müdafaa etmek ve hasım olanların görüşlerini çürütmek için başvuru araç konulardır. Dolayısıyla bir yöntem araştırmasının da vesâile odaklanması beklenmelidir.

Hem bu bilgiler ışığında hem de son dönemde yapılan ve merkez problematiğini “kelâm yöntemi/sistemi” olarak kabul eden araştırmalardan toplanan verilerin rehberliğinde kelâm yönteminin şu ana başlıklar altında incelenmesi doğru gözükmemektedir. Bunlar; bilgi meselesi (bilginin tanımı, imkânı ve kaynakları); istidlâl türleri; akıl-nakil ilişkisi ve bunların destekleyicisi konumundaki kelâm tanımı ve müdafaasıdır.

XI-XII. yüzyılda yaşamış iki âlimin kelâm yöntemini konu edinmesi hasebiyle çalışma yalnızca Cüveynî ve Nesefî'nin metodolojisi ile sınırlandırılmıştır. Mu'tezile, Şîâ gibi sair mezheplerin yöntemleri araştırmanın kapsamı dışında kalmaktadır.

Diğer taraftan mezkûr isimlerin bütün kelâmî görüşlerini irdelemek de çalışmanın kapsamı dışındadır. Zira bir yöntem araştırması özelliğine sahip olmasından dolayı bu çalışmanın kapsamı da kelâmî düşünce sistemleri içerisindeki konulardan epistemoloji, istidlâl türleri ve akıl-nakil ilişkisini ele alan bölümler olarak belirlenmiştir. Bunların dışındaki konulardan ise

tamamen sarf-ı nazar edilmeyecek, araştırılan bilgileri temellendirmek ve ulaşılan neticeleri örneklendirmek maksadıyla zaman zaman müracaat edilecektir.

III. Araştırmanın Kaynakları

Araştırmanın ana kaynakları Cüveynî ve Nesefî'nin eserleridir. Yalnızca onların kelâmî eserleri değil, diğer alanlara dair kaleme aldıkları eserleri de araştırmanın kaynaklarına dâhil edilmiştir. Burada kısaca bu eserlere kronolojik olarak değinmek yerinde olacaktır. Çünkü özellikle Cüveynî'nin kelâm sistemi hakkında yapılan okumalarda onun düşünce sisteminin hayatı boyunca sâbit kalmadığı, ilk dönemlerinde -bazı istisnalarla birlikte- mensup olduğu mezhebî geleneğe bağlı bir yöntem ortaya koyarken hayatının sonlarına doğru yazmış olduğu eserlerinde bu görüşleri eleştirdiğine dair bazı bilgiler bulunmaktadır. Onun geçirdiği bu düşünsel değişim kelâmî süreç içerisinde tarîhî bir etki doğurmuştur. Diğer taraftan Nesefî hakkında da benzer şeyleri söylemek mümkündür. Yani onun ilk eserleriyle sonraki eserlerinde mezhepsel olgunluk muvacehesinde bir farklılık olduğu düşünülmektedir.

Kaynaklarda Cüveynî'ye ait büyük kısmı kelâm, fıkıh ve usûl-u fıkıh hakkında, bir kısmı da tefsir, ahlak ve hadîs ilimleri hakkında kaleme alınan otuzu aşkın eser olduğu zikredilmiştir. Bunlardan en önemlileri kronolojik olarak¹⁶ şöyle sıralanabilir:

1) *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. Kelâm alanına dair yazmış olduğu en kapsamlı eseridir. Cüveynî bu eserde genelde hocası Kâdî Ebûbekir el-Bâkılânî'nin (v. 403/1013) eserinden faydalanmış ve onun yöntemini takip etmiştir. Ne var ki bu eser bir bütün halinde günümüze ulaşmamıştır. Dolayısıyla eserin bütüncül olarak incelenip kaç bölümden ve başlıktan oluştuğu tam olarak tespit edilememiştir. Fakat eserin bir özetini yazmaya çalışan İbnu'l-Emîr (v. 736/1336) *el-Kâmil fî Usûli'd-Dîn fî ihtisâri's-Şâmil Fî Usûli'd-Dîn*¹⁷ başlıklı eserinde kitap hakkında bilgi vermiştir. *eş-Şâmil* adlı eser için şu an erişilebilir olan baskılar genelde Ali Sâmî en-Neşşâr tarafından yayımlanan nüshayı esas almaktadırlar. Fakat bu baskıda kitabın takriben ilk yüz sayfası eksiktir.¹⁸ Bu neşirden sonra 1981 yılında R. M. Frank tahkikiyle Tahran Üniversitesi'nde bulunan nüsha da neşredilmiştir ki bu baskının en büyük özelliği, önceden yayımlanan kitabın kayıp ilk kısmını içermesidir.¹⁹ Cüveynî ile ilgili yapılan bazı çalışmalarda yaygın ol-

¹⁶ Cüveynî'nin eserleri ve kronolojik tespitler hakkında bk. İzmirli İsmail Hakkı, "İmâmu'l-Haremeyn Ebû'l-Meâli b. Cüveynî", *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 1928, S. 9, c. II, s. 25 vd.; Sancar, "İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri", s. 89 vd.; Aktaş, *Tanım veya Hakikat*, s. 24.

¹⁷ İbnu'l-Emîr el-Hâc Mûsâ b. Muhammed et-Tebrîzî, *el-Kâmil fî Usûli'd-Dîn fî ihtisâri's-Şâmil Fî Usûli'd-Dîn*, thk. Cemâl Abdunnâsır Abdulmun'im, Dâru's-Selâm, Kâhire, 2010.

¹⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd., Mektebetü İlmi Usûli'd-Dîn, İskenderiyye, 1969.

¹⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. R. M. Frank, Müessesesi-i Mutâleât-i İslâmî, Tahran, 1981.

masından dolayı genelde ilk neşir ele alındığından R. M. Frank tahkikli neşir gözden kaçırılmıştır. Bu sebeple Cüveynî ile ilgili yapılan bazı çalışmalarda özellikle tanım teorisi ve bilgi ile ilgili görüşleri kapalı ve eksik kalmıştır.

2) *el-İrşâd ilâ kavâtî 'i 'l-edille fî usûli 'l-i 'tikâd*.²⁰ eş-Şâmil'in bir özeti mâhiyetinde olan bu eser klasik kelâm meselelerini sistemli bir şekilde ele almaktadır. Bu kitaba ilmî çevrelerce önem atfedilmiş ve Cüveynî'nin talebeleri de dâhil olmak üzere bazı âlimler tarafından şerhler yazılmıştır. Konuların daha iyi tetkik edilip anlaşılması amacıyla yer yer müracaat edilecek olan şerh çalışmaları şunlardır:

a) *Şerhu 'l-İrşâd li imâmi 'l-mütekellimîn Ebî 'l-Kasım el-Ensârî*²¹

b) *Nüketü 'l-İrşâd fî 'l-i 'tikâd*²²

c) *el-İs 'âd fî şerhi 'l-İrşâd*²³

d) *Şerhu 'l-İrşâd li Ebî Bekr b. Meymûn*²⁴

e) *Şerhu 'l-İrşâd fî Usûli 'l-i 'tikâd*²⁵

Ayrıca Cüveynî'nin bu eseri bağlamında çağdaş bir çalışma olarak *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbu 'l-İrşâd*²⁶ başlıklı bir tercümesi de mevcuttur.

3) *Luma 'u 'l-edille fî kavâ 'idi Ehli 's-Sünne*.²⁷

4) *el-Akîdetü 'n-Nizâmiyye*.²⁸

5) *Şifâ 'ü 'l-galîl fî beyâni mâ vaka 'a fî 't-Tevrâti ve 'l-İncîli mine 't-tahrîf ve 't-tebdîl*.²⁹

6) *Mesâ 'ilü 'l-İmâm Abdilhak es-Sıkkîlî*.³⁰

7) Cüveynî'nin fıkıh usûlüne dâir olan *el-Burhân fî usûli 'l-fikh*³¹ adlı eseri de çalışmanın ana kaynakları arasındadır. İbn Haldûn *el-Burhân*'ı fıkıh usûlü alanında kelâmcı bir metotla

²⁰ Cüveynî, *Kitâbu 'l-İrşâd ilâ kavâtî 'i 'l-edille fî usûli 'l-i 'tikâd*, thk. Zekeriyâ Umeyrât, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2016.

²¹ Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Nâsır el-Ensârî, *Şerhu 'l-İrşâd li imâmi 'l-mütekellimîn Ebî 'l-Kasım el-Ensârî*, thk. Hâlid b. Hammâd el-Advânî, Dâru'd-Diyâ, Kuveyt, 2022.

²² Ebû İshak İbrahim b. Yusuf b. Dehhâk el-Usî el-Mâlikî İbnu'l-Mer'e (v. 611/ 1214) tarafından kaleme alınan bu esere ulaşamamıştır. bk. Zuhaylî, *el-İmâmu 'l-Cüveynî İmâmu 'l-Haremeyn*, s. 103.

²³ Abdulaziz b. İbrahim b. Ahmed el-Kureşî İbn Bezîze, *el-İs 'âd fî şerhi 'l-İrşâd*, thk. Abdurrezzak Besrûr, İmâd es-Süheylî, Dâru'd-Diyâ, Kuveyt, ty.

²⁴ Ebûbekir b. Meymûn, *Şerhu 'l-İrşâd li Ebî Bekr b. Meymûn*, thk. Ahmed Hicâzî Ahmed es-Sikâ, Mektebetü'l-Encelû'l-Misriyye, Matbaatü Dâru't-Tedâmun Mısır, 1987.

²⁵ Muzaffer b. Abdullah el-Misrî el-Mukterah, *Şerhu 'l-İrşâd fî Usûli 'l-i 'tikâd*, Merkezi Ebi'l-Hasen el-Eş'arî li'd-Dirâsâti ve 'l-Buhûsi'l-Akdiyye, Rabat, ty.

²⁶ Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbu 'l-İrşâd (İmâmü 'l-Haremeyn el-Cüveynî)*, trc. A. Bülent Baloğlu vd., TDV. Yayınları, Ankara, 2010.

²⁷ Cüveynî, *Luma 'u 'l-edille fî kavâ 'idi Ehli 's-Sünneti ve 'l-Cemâati*, thk. Hüseyin Mahmûd, Âlemu'l-Kütüb Yayınları, Beyrut, 1987.

²⁸ Cüveynî, *el-Akîdetü 'n-Nizâmiyye fî 'l-erkânî 'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyyeti li't-Türâs, Kahire, 1992.

²⁹ Cüveynî, *Şifâ 'ü 'l-galîl fî beyâni mâ vaka 'a fî 't-Tevrâti ve 'l-İncil mine 't-Tebdîl*, thk. Ahmed b. Muhammed b. Gânim Âlî Sâni, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2015.

³⁰ Cüveynî, *Ecvibetü 'l-Cüveynî alâ esileti Abdilhak es-Sıkkîlî*, thk. Said Fûde, y.y., ty.

³¹ Cüveynî, *el-Burhân fî usûli 'l-fikhi*, thk. Abdulazîm ed-Dîb, nşr. Katar, Katar, 1979.

yazılan en iyi dört eserden biri olarak görür.³² Nitekim bu eser Cüveynî'nin hayatının sonlarına doğru yazdığı düşünülen ve onun kelâm yönteminde değişikliğe gittiği görüşlerin açıklandığı kitaptır. Müellif bu çalışmasında mütekellimlerin önceki yöntemlerine eleştirilerde bulunmuş ve klasik mantık kurallarının kelâma dâhil edilmesi gibi önemli bir sürecin başlatıcısı olmuştur. Cüveynî'nin Eş'ariyye içerisindeki alâmet-i fârikasından biri de ahvâl teorisini³³ kabul etmesi iddiasıdır. Fakat o bu görüşünden yine mezkûr eserde vazgeçmiştir.³⁴ Dolayısıyla farklı bir alanda kaleme alınmış olsa da bu kitap kelâm yöntembilimiyle derinden bağlantılıdır.

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nin ilgili maddesinde ve yine bazı güncel araştırmalarda Cüveynî'ye *Risâle fî zikri hâli 'ş-Şeyh Ebî Ali İbn Sînâ* isimli bir eser isnâd edilmiştir.³⁵ Süleymâniye Kütüphanesi'nde 3686 numarada kayıtlı bu mikrofilm içerisinde yazarları birbirinden farklı yirmi sekiz risâle, mektup ve ufak çaplı şerh çalışmaları mevcuttur. Yapılan araştırmada bu mikrofilm içerisinde Cüveynî'ye isnâd edilen herhangi bir esere rastlanılamamıştır. Bütün bir metin gibi yayımlanan haliyle söz konusu eserdeki ilk risâle, İbn Sînâ'nın (v. 428/1037) talebesi ve arkadaşı olan Ebû Ubeyd Abdulvâhid b. Muhammed el-Cüzcânî'ye (v. 428/XI yy. ilk yarısı [?]) aittir. Bu eser, mikrofilmin başında “*Risâle fî ahvâli 'ş-Şeyhi-r'Reîs Ebî Âli bin Sînâ li Ebî Abdillâh*”³⁶ nisbesiyle aktarılmıştır. Fakat İbn Sînâ'nın hayatını konu edinen söz konusu risâlenin ilk ve son pasajında aktarılan “*Muhtasarun min kitâbi Ebî Ubeydullah el-Cüzcânî ...*”, “*Muhtasar min târihi 'ş-Şeyhi-r-Reîs Ebî Âli İbn Sînâ*” cümlelerinden anlaşılabacağı üzere bu bibliyografya “*Muhtasar*” şeklinde de anılmaktadır. Bütün bunlarla birlikte yapılan incelemede mikrofilm içerisinde tam olarak *Risâle fî zikri hâli 'ş-Şeyh Ebî Ali İbn Sînâ* adlı bir esere de rastlanılamamıştır. Dolayısıyla böyle bir eserin Cüveynî'ye atfedilmesi doğru değildir.

Cüveynî hakkında yazılmış hem ulusal hem de uluslararası araştırma ve eserler de çalışmaya bazı yönlerden kaynaklık etmektedir. Örneğin bu çalışmanın yazım aşamasında yayımlanan ve Cüveynî'yi genel anlamda konu edinen *İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî*³⁷ ve fıkıh usûlü

³² İbn Haldûn, *Mukaddime*, c. II, s. 201.

³³ Allah Teâlâ'nın zâtı ile sıfatları arasındaki aynîlik-gayrîlik ilişkisi hakkında ilk defa itizâlî düşüncenin önemli simalarından olan Ebû Hâşim el-Cübbâî (v. 321/933) tarafından ortaya atılan ahvâl teorisi sıfatların varlık ya da yoklukla nitelenemeyen haller olduğunu ileri sürmektedir. Cüveynî'nin benimsediği ahvâl teorisi ise benzer yanları olsa da mücerred olarak Mu'tezile'nin ortaya koyduğu teoriden farklıdır. Onun, bu düşüncüyü bir yönden sünnî düşünceye uygun hale getirdiği haliyle benimsediği zikredilebilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Murat Memiş, “Eş'arîliğe Yaptığı Katkıları Bakımından Ebû'l-Meâli el-Cüveynî”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 7:1 (Ocak 2009), s. 100 vd.

³⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Türker, “Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”, s. 14.

³⁵ bk. ed-Dîb, “Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn”, c. VIII, s. 144; Ömer Türker – Ahmet Temel, “Cüveynî”, <https://islamduşunceatlası.org/cuveyni/363> (erişim tarihi: 02.06.2024).

³⁶ Süleymaniye Kütüphanesi kayıtlı ilgili mikrofilm için bk. *Risâle fî zikri hâli 'ş-Şeyh Ebî Ali İbn Sînâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3688, <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/656451> (erişim tarihi 16.01.2025)

³⁷ M. Macit Sevgili, *İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî*, TDV. Yayınları, Ankara, 2022.

bağlamında olsa da değişime uğrayan görüşlerini anlamaya olanak tanıyan *Cüveynî'nin Şâfiî'ye Muhâlefeti*³⁸ başlıklı eserlerden de istifade edilmiştir.

Nesefî ile ilgili olarak kaynaklarda, hayatı hakkında olduğu gibi, eserleri hususunda da doyurucu bir bilgiye rastlanmamaktadır. Onun eserleri arasında çalışmaya kaynaklık edenler şunlardır:

1) *Bahru'l-kelâm*.³⁹ Nesefî'nin gençlik döneminde yazdığı düşünülen kelâm ile ilgili hacimli olmayan bir kitaptır. İlgili bilgiler ışığında ilk eseri olduğu da söylenilebilir. Onu ilmi dünyada şöhrete kavuşturan asıl eserlerinden önce bu kitabındaki görüşlerinin incelenmesi, kelâm yönteminde göstermiş olduğu değişimin ortaya konulabilmesi anlamında önemlidir. Zira bu kitap onun diğer eserlerinden Ehl-i Sünnet'in görüşlerini savunurken tartışma edası taşıması yönüyle ayrılmaktadır.⁴⁰

Ayrıca bu eserin önemli bir şerhi olan Hasan b. Ali el-Makdisî'nin (v. 836/1432) *Gâyetü'l-merâm fî şerhi Bahri'l-Kelâm*⁴¹ isimli eseri de dikkate değerdir. Zira bu eserde Nesefî'nin diğer kitaplarındaki görüşlerine de yer verilerek genel hatlarıyla Mâtürîdiyye mezhebinin görüşleri serdedilmiştir. Bu itibarla, bir şerh olmasının yanı sıra bütüncül bir kelâm telifi olarak da değerlendirilebilir.

Söz konusu eser hakkında yapılan bazı Türkçe çeviri çalışmaları da mevcuttur.⁴²

2) *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*.⁴³ Nesefî'yi Mâtürîdiyye içerisinde ikinci imam konumuna yükselten en meşhur eseridir. Mezhebin görüşlerinin sistemli ve metodik bir şekilde ele alındığı bu eser aynı zamanda mezhebe yöneltelen eleştirileri ihtiva etmesi bakımından tarih içerisinde çok önemli bir yere konumlandırılmıştır.⁴⁴ Onun bu eserde görüşlerini açıklarken yaygın olarak, anlambilim olarak da isimlendirilen terimlerin etimolojisi, morfolojisi ve tarihsel süreçte uğradığı mana değişimlerinin dikkate alındığı semantik yöntemi kullandığı ifade edilmektedir.⁴⁵

3) *et-Temhîd fî usûlu'd-dîn* veya *et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*.⁴⁶ *Tebşira*'nın bir özeti konumunda olan ve içeriğinde *Tebşira*'ya yapılan atıflardan dolayı daha sonra yazılmış olduğu

³⁸ Selman Demirboğa, *Cüveynî'nin Şâfiî'ye Muhâlefeti –Usûl Konuları Bağlamında–*, Nida Yayınları, İstanbul, 2022.

³⁹ Nesefî, *Bahru'l-kelâm*, thk. Seyyid Yusuf Ahmed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.

⁴⁰ bk. Yurdagür, “Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin Hayatı ve Eserleri”, *Diyanet Dergisi*, s. 41.

⁴¹ İbn Bukayra Hasan b. Ali el-Makdisî, *Gâyetü'l-merâm fî şerhi Bahri'l-Kelâm*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail-Muhammed es-Seyyid Ahmed Şehâta, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, 2011.

⁴² Nesefî, *Ebü'l-Muîn en-Nesefî Matürîdî Akaidi (Bahrü'l-Kelâm Tercümesi)*, trc. Ramazan Biçer, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2010; Nesefî, *Bahru'l-Kelâm Mâtürîdî Kelâmı*, thk. ve trc. Yusuf Arıkaner, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2019.

⁴³ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Claude Salame, el-Ceffân ve'l-Câbi Yayınları, Limasol, 1990.

⁴⁴ Bilgi için bk. Muhammed Aruçi, “Tebşiratü'l-Edille”, *DİA.*, c. XL, ss. 225-226.

⁴⁵ Abdullah Demir, *Ebü İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, İSAM. Yayınları, Ankara, 2018, s. 36.

⁴⁶ Nesefî, *Kitâbu't-temhîd li kavâidi't-tevhîd*, thk. Ali Tarık Ziyat Yılmaz, TDV. Yayınları, Ankara, 2021.

düşünülen bu eser de çalışmanın kaynakları arasında yer almaktadır. Ulaşılabildiği kadarıyla bu kitap üzerinde yapılan iki şerh çalışması mevcuttur. Bunlar Hüsameddin Hüseyin es-Siğnâkî'nin (v. 714/1314[?]) *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*'i⁴⁷ ve Burhâneddîn el-Begâbikî'nin (v. 750/1349[?]) *Şerhu't-Temhîd li kavaidi't-Tevhîd*⁴⁸ isimli çalışmalarıdır.⁴⁹ İki şerhin de aynı dönemde yaşayan farklı âlimler tarafından yazılmış olması Nesefî'nin eserlerinin kendisinden sonra nasıl anlaşıldığı yönünde bilgi sağlaması açısından önemlidir. Bu iki şerhin diğer önemli bir tarafı ise aynı müelliflerin usûl-u fıkıh alanında yazılmış *Usûlu'l-Pezdevî* adlı esere de şerh yazmış olmalarıdır.

Ayrıca *et-Temhîd* adlı eserin araştırmada yer yer başvuruda bulunulan *Tevhidin Esasları*⁵⁰ isminde bir tercümesi de mevcuttur.

Çalışmada, kelâm yöntemlerinin inceleneceği Cüveynî ve Nesefî'nin bağlı oldukları mezheplerin imamı ve mezhep içerisinde önem atfedilen isimler arasında bulunan zâtların eserleri de kaynak kabul edilmiştir. Bunlara İmam Mâtûrîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'i⁵¹ ve *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne'si*⁵² İmam Eş'arî'nin (v. 324/935-936) *el-İbâne an usûli'd-diyâne*⁵³, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn*⁵⁴, *er-Risâle fî istihsâni'l-havd fî ilmi'l-kelâm*⁵⁵; Bâkılânî'nin

⁴⁷ Hüsameddin Hüseyin es-Siğnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*, thk. Ali Tarık Ziyat Yılmaz, İSAM. Yayınları, İstanbul, 2020; Rassım Chelidze, *Hüsameddin es-Siğnâkî ve et-Tesdîd fî Şerhi't-Temhîd Adlı Eseri (Tahkik-İnceleme)*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Bursa, 2015.

⁴⁸ Burhâneddîn b. Mahmûd b. Muhammed el-Begâbikî el-Buhârî, *Şerhu't-Temhîd li kavaidi't-Tevhîd*, thk. Ekrem Muhammed İsmail Ebû Avvâd, Mektebetü'l-Gânim, Ürdün, 2022.

⁴⁹ Begâbikî'nin yazmış olduğu *Şerhu't-Temhîd* adlı eser Siğnâkî'nin yazdığı şerh çalışmasına nispetle daha az bilinmektedir. Nesefî ile ilgili yapılan çalışmalarda da bu kaynak zikredilmemektedir. Burada yeri gelmişken şunu söylemekte fayda var: Temhîd'in her iki şerhi de birbirine benzer formda kaleme alınmıştır. Fakat dikkat çeken husus yer yer iki şerhte de neredeyse aynı şekilde kurulmuş cümlelere rastlamak mümkündür. Kaynaklarda müelliflerin birbiriyle görüştüğü kaydedilmemişse de eserlerindeki bu benzerlik en azından birinin diğerinin yazmış olduğu kitaptan haberdâr olduğunu akla getirmektedir. Hangi şerhin daha önce yazıldığını anlamak maksadıyla yapılan araştırmada kesin olmamakla birlikte genel kanının Siğnâkî'nin h. 620 yılında doğup h. 714 yılında vefat ettiği; Begâbikî'nin ise h. 650'de doğup h. 750'de vefat ettiği yönünde olduğuna ulaşılmıştır. Siğnâkî her ne kadar otuz yıl büyük olsa da o *Tesdîd* adlı şerhi yazmaya *el-Kâfi* adlı eserini tamamladıktan sonra başladığını, *Tesdîd*'in sonunda ise eserini h. 706 (m. 1306) yılında bitirdiğini söylemiştir. Begâbikî ise yazmış olduğu şerhinde hicrî 7. asrın sonlarındaki olaylardan bahsetmiştir. Bu da onun eserinin hicrî altı yüzlü yılların son yıllarında yazıp tamamladığına delâlet etmektedir. Bu sebeple Begâbikî'nin telif ettiği şerhin daha önce yazılması ve aralarındaki benzerlikten dolayı belki Siğnâkî'nin de bu kitabı tetkik etmiş olması ihtimalini gün yüzüne çıkarmaktadır. Daha önce yazılıp diğerlerine kaynak teşkil etmiş olması ihtimaline rağmen ilmî çevrelerce uzun bir zaman bilinmemesinin ya da ulaşılmasının nedeni ise ayrı bir araştırma konusudur. Doktora tezi olarak hazırlanan bu çalışma, Nesefî ile ilgili yapılan çalışmalarda pek zikredilmeyen Begâbikî'nin şerhini de kaynakları içerisine aldığından ötürü önem arz etmektedir.

⁵⁰ Nesefî, *Tevhidin Esasları Kitâbü't-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd*, trc. Hülya Alper, İz Yayınları, 2021.

⁵¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtûrîdî es-Semerkandî, *Kitâbu't-tevhîd*, Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut, 2006. Ayrıca bk. Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd -Açıklamalı Tercüme-*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM. Yayınları, İstanbul, 2012, 12. bs.

⁵² Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Bâslûm, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.

⁵³ Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail b. İshak b. Salim el-Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, thk. Sâlih b. Mukbil b. Abdullah el-Useyimî et-Temîmî, Dâru'l-Fadîle, Riyâd, 2011.

⁵⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn*, Franz Steiner Verlag Yayınları, Stuttgart, 1980.

⁵⁵ Eş'arî, *Risâletü fî istihsâni'l-havd fî ilmi'l-kelâm*, Matbaatü Meclis-i Dâireti'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, Haydarabad, 1925.

*et-Takrîb ve'l-irşâd*⁵⁶ ve *Temhîdu'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*⁵⁷ isimli eserleri örnek olarak gösterilebilir.

Ayrıca çağdaş çalışmalar içerisinde “kelâm yöntemi”ne odaklanan ve hem bir Mâturîdî âlimin kelâm yöntemini ele alması hem de aynı dönemde yaşamaları ve içerisinde Neseî'nin yöntemine dair atıflar bulunulması sebebiyle *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*⁵⁸ ve *Tanım veya Hakikat Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi*⁵⁹; *İmam Eş'ari'nin Kelâm Düşüncesi*⁶⁰; *Fahreddin Râzî'nin Kelâm Yöntemi*⁶¹ adlı çalışmalarla birlikte bir yöntem yansıması olarak kabul edilebilecek türden *Kelamda Te'vil Sorunu*⁶²; çalışmanın odaklandığı iki mezhep arasında genel bir mukâyese yapan *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*⁶³ adlı çalışmalar araştırmanın referans kaynakları arasında zikredilebilir.

Son olarak kelâm yöntemi ile alakalı olan her türlü metin bu çalışmayla bağlantılıdır. Bu çalışmanın yazım aşamasında basılan *Kelâm İlminde Metodoloji*⁶⁴ isimli eser ve özellikle çalışmanın giriş kısmında değinilen bu minvaldeki makaleler çalışmaya fikir vermesi anlamında önemlidir.

IV. Yöntem ve Kavramsal Çerçeve

Cüveynî ve Neseî'nin kelâm yöntemlerine odaklanan bu çalışma nitel araştırma olarak planlanmıştır. Kişilerin kanaatleri, tecrübeleri, algıları ve duyguları gibi subjektif verilerle meşgul olunan nitel araştırmada bir sosyal olay doğal ortamı ve doğal oluşumu içinde tasvir edilir. Bir problemin çözümünü sağlayabilmek için gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama tekniklerini araç edinen nitel araştırma, daha önceden bilinen veya fark edilmemiş meselelerin algılanmasına ve probleme dair doğal olguların gerçekçi bir şekilde tahlil edilmesine yönelik öznel-yorumlayıcı süreci ifade etmektedir. Aynı zamanda bir eserin yazıldığı dönem, yazarın yetiştiği ortam eserde kullanılan temel fikirlerin aidiyetlerini tespit etme imkânı sağlamaktadır. Bu araştırmada önce, adı geçen âlimlerin eserleri gözden geçirilerek elde edilen veriler içerik analizi yöntemiyle incelenecek; sonra da her iki âlimin itikâdî konulara dair bakış

⁵⁶ Muhammed b. Tayyib b. Muhammed b. Cafer b. Kasım el-Kâdî Ebûbekr el-Bâkîllânî el-Mâlikî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, thk. Abdulhamid b. Ali Ebû Zenîd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1998.

⁵⁷ Bâkîllânî, *Temhîdu'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*, thk. İmâduddîn Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübi's-Sikâfiyye, Beyrut, 1987.

⁵⁸ Demir, *Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, İSAM. Yayınları, Ankara, 2018.

⁵⁹ Aktaş, *Tanım veya Hakikat Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi*, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2021.

⁶⁰ Hikmet Yağlı Mavil, *İmam Eş'ari'nin Kelâm Düşüncesi*, İSAM. Yayınları, Ankara, 2018.

⁶¹ Hüsnü Turgut, *Fahreddin Râzî'nin Kelâm Yöntemi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2021.

⁶² Sabri Yılmaz, *Kelamda Te'vil Sorunu*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2009.

⁶³ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2017.

⁶⁴ Recep Ardoğan, *Kelâm İlminde Metodoloji*, Klm Yayınları, Kahramanmaraş, 2021.

açıları ve görüşlerini belirleyen kelâm yöntemleri tespit edilip ikisi arasında karşılaştırma yapılarak benzerlik ve farklılıklar ortaya konacaktır.

Ayrıca sosyal bilimler kapsamında yapılacak olan herhangi bir çalışmada fikir-hâdis irtibatına dikkat etmemek, zaman, mekân ve fikir kaymalarını tespit edememek çalışmayı akamete uğratacak birtakım olumsuzluklar doğuracaktır. Bu sebeple zikredilen yöntemlere ek olarak çalışma boyunca fikir-hâdis irtibatına da olabildiğince özen gösterilecektir.

Bununla birlikte ana kaynak olarak belirlenen ve çalışmanın odak noktası olan iki âlimin eserlerinin şimdiye kadar tespit edilen kronolojisine uygun olarak meseleyi araştırmanın, doğru önermeleri kullanmayı sağlaması ve böylece objektif sonuçlara ulaşılması düşünülmektedir. Örneğin Neseî'nin kelâm yöntemi işlenirken eğer müellif tarafından içerisinde değinilmişse önce *Bahru'l-Kelâm* adlı eseri incelenerek görüşleri tespit edilecek, daha sonra diğer eserlerindeki veriler paylaşarak görüşleri tahlil edilecektir.

Bu çalışma, kelâm ilmi özelinde vesâil diye isimlendirilen kısma yöntem ve usûl olarak odaklanmıştır. İslâmî terminolojide yöntemin köken aldığı ana terim “usûl”dür. (أ-ص-ل) kökünden türeyen ve cemî formda olan usûl kelimesi sözlükte “kendisine ihtiyaç duyulan, başkasına ihtiyaç duymayan şeyler”; “başkaların kendisi üzerine binâ edildiği, onun ise kendisinden başka bir şey üzerine bina edilmediği şeyler”⁶⁵; “bir ilmin kendisi üzerine inşa edildiği kaideler”⁶⁶; “maddî veya manevî olan temeller, esaslar, istinatgâh”⁶⁷ ya da “bir ilmin veya tekniğin asıl mevzuundan önce öğrenilmesi gereken esas, başlangıç bilgi, yol, yöntem, tertip, nizam, kaide, düzen”⁶⁸ manalarına gelmektedir.

Literatürde usûl kelimesi genelde hadîs, fıkıh ve tefsir ilimlerine izafe edilmiş ve muzaf olduğu ilmin bir nevi metodolojisini ortaya koyan bir dal olarak temâyüz etmiştir. Kelâm ilmiyle ilgili ise her ne kadar kendisine “usûlu'd-dîn” ismi verilmiş olsa da bu tanımla onun yöntemine değil bilakis kendisine işaret olunmuştur. Çalışmanın başlığı belirlenirken usûl kelimesinin yerine “yöntem” teriminin tercih edilmesinin bir nedeni de budur. Nitekim yöntem, içerisinde konu edinmiş olduğu ilim dalının kaynaklarını ve yaklaşım tarzını da ele alırken “usûl” teriminde ise bu olgu kaybolmaya, başka bir deyişle Türkçe’de usûlün metot anlamında kullanılması birtakım karışıklıklara neden olmaya başlamıştır.⁶⁹

⁶⁵ Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rifât*, thk. Adil Enver Hıdır, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2013, s. 32.

⁶⁶ Luvîs Ma'luf el-Yesûî, *el-Müncid fi'l-luga*, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, ty., c. I, s. 12.

⁶⁷ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınları, İstanbul, 1967, c. I, s. 15.

⁶⁸ Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi, ty., s. 1350.

⁶⁹ İbrahim Görener, “Türkçe’de Usûl Kelimesinin Kullanımı Hakkında Bir Değerlendirme: Tefsir Usûlü Örneği”, *Bilgi; Bilim ve Kültür Dergisi*, S. 27, 2003, s. 180.

“Yöntem” sözlükte “bir amaca erişmek için izlenen, tutulan yol”, “usûl, sistem”, “bilimde belli bir sonuca erişmek için bir plana göre izlenen yol, metot”, “bir amacın gerçekleştirilmesi için izlenen yol, stratejiler bütünü ya da araştırma, çalışma ve bir sonuç elde etmek için kullanılan akıl yürütme biçimi”⁷⁰ olarak tarif edilmiştir.

Sosyal bilimler içerisinde Platon ve Aristoteles ile başladığı söylenen çalışmalarda güdülen yöntem kaygısı zamanla “yöntembilim” ya da “metodoloji” isimleriyle anılan ve konu itibarıyla yalnızca yönteme odaklanan bir alan olarak incelenmeye başlanmıştır. Yöntembilim, bilimsel bir uygulamanın dayandığı ilkelerin ve kullanılan araştırma yöntemlerinin gözlemlenmesiyle sürdürülen mantıksal ve sistematik bir inceleme; özel bir alanın incelenmesinde uygulanan araştırma yöntem ve tekniklerinin tümü olarak tarif edilmiştir.⁷¹ Bu bilim dalının diğer bir adı da Fransızca “methodé” ve Yunanca “logos” terimlerinden türetilen ve mantığın, çeşitli bilgi kategorilerini ve özellikle çeşitli bilimlerin metotlarını bir nevi mücerrebâtın tanımına dâhil edilen a posteriori⁷² olarak inceleyen, bilimler mantığı olarak da tarif edilen⁷³ metodolojidir.

Şu halde bu çalışma da bir yönüyle yöntembilim alanına dâhildir. Doktora tezi olarak hazırlanan bu çalışma “Kelâm ilminin kendine has bir yöntemi var mıdır, varsa mâhiyeti ve keyfiyeti nedir?” sorusunu da tartışmaktadır. Dolayısıyla ilk olarak giriş bölümünde kelâm âlimlerinin yaklaşımları incelenerek analitik ve istikra yöntemleriyle bu soruya yanıt aranacaktır. Ana hatlarıyla belirlenmeye çalışılan kelâm yöntemiyle ilgili istidlâl edinilen görüşlerin aktarılacağı bu kısımda Cüveynî ya da Nesefî’nin görüşleri nakledilmeyecek, çalışmanın ana problemi olmaları sebebiyle onların görüşleri ilgili bölümlere havale edilecektir.

V. Kelâm Yöntemi (Mevcûdiyet-Mâhiyet-Keyfiyet)

Günümüzde “kelâm yöntemi” terimi orijin kabul edilerek yazılan eserlerde aslında kelâm yöntemiyle kastın bir nevi kelâmın vesâil konuları olduğu aşikârdır. Şu halde bir kelâmî mezhebin teşekkül sürecinden ortaya koyduğu hükümlere varıncaya kadar her unsuru aslında onun vesâili ya da kelâm yöntemi ve yansımalarıdır.

⁷⁰ Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu TDK., *Türkçe Sözlük*, haz. Hasan Eren vd., TTK. Basım Evi, Ankara, 1988, s. 875.

⁷¹ “Yöntembilim”, *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, İnterpress Basın ve Yayıncılık, Milliyet Gazetesi, İstanbul, ty., c. XXIV, s. 1262.

⁷² “Gözlem ve deneyin tekrarı ile aklın kesin olarak hüküm verdiği ve tasdik ettiği önermeler” şeklinde tarif edilen mücerrebâtın tanımından da anlaşılan ve “ba’dî” olarak isimlendirilen, “sonra” manasına gelen, deneylerle kazanılan ve gözlemlere dayanılarak varılan hüküm, mevcudiyeti zaman veya sebebiyet açısından başkasına bağlı anlamındaki bir mantık ve felsefe terimi olan a posteriori için bk. Ahmet Cevdet Paşa, *Mi’yâr-ı Sedât (Klasik Mantık)*, sad. Hasan Tahsin Feyizli, Fecr Yayınları, Ankara, 1998, s. 151; Naci Bolay, “Ba’dî”, *DİA.*, c. IV, s. 419.

⁷³ “Metodoloji”, *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, Sabah Gazetesi, c. XIII, s. 462.

Kelâm ilmi hakkında yapılan en meşhur tanım şudur: “Allah Teâla’nın zât ve sıfatlarından; mebde ve meâd itibarıyla mümkünâtın (tüm yaratılmışların) hallerinden bahseden ilimdir.”⁷⁴ Öyleyse kelâm ilminin konusu kendisine varlık sıfatı verilen her şeydir. Bu olgu, dinî ilimler içerisinde en geniş yelpazeye sahip olması cihetiyle kelâm ilmine farklı bir paye kazandırmıştır.

Kelâm ilminin tedvin ve teşekkül sürecinden günümüze kadar konusu, gayesi hatta ekolleri göz önünde bulundurularak birçok tarifi yapılmıştır. Dolayısıyla bu ilmin konusu ve gayesi bazı farklı görüşlerin verdiği zenginlikle çoğu kez ortaya konulmuştur. Bununla birlikte müdevven olan bir ilim için yalnızca konu ve gayeye odaklanmak yeterli değildir. Kaynaklarda öğrenilmek istenen ilim hakkında bilinmesi gereken ilkeler şu şekilde özetlenmiştir: Had/tarif, konu, semeresi, nispet edildiği diğer ilimler, fazileti, tedvin edeni, ismi, yöntem ve kaynakları, Şarî’nin hükmü ve ele aldığı meseleler.⁷⁵

Zikredilen hususlar arasında “yöntem” başlığı diğerleri içerisinde temâyüz etmektedir. Zira ilmî bir gerçekliğe ulaşmakta yöntem önem arz etmekte, yöntemdeki en küçük bir değişim bahse konu olan ilim dalının sürecini baştan aşağı değiştirebilmektedir. Mezheplerin de farklı görüş benimsemelerinin arka planında uyguladıkları farklı yöntemler bulunmaktadır.

Kelâm ilmi özelinde de yöntem, usûl ya da metodoloji konusu günümüzde araştırmacılar tarafından konu edinilmeye başlamıştır. Özellikle ilk dönem kelâm âlimleri tarafından hududları belli bir başlık altında kendisine ait basmakalıp bir yöntemden söz edilmemiş olması bu meylin haklılığını ortaya koymaktadır. Kelâm ilminin yöntemi hususunda yapılan araştırmalarda farklı yaklaşımlar göze çarpmaktadır.

Kimine göre kelâm ilminin kendine has bir yöntemi yoktur. Nitekim kelâm ilmi hakkında “Kelâm Usûlü” ya da “Usûlü’l-Kelâm” gibi ifadelerle ilmî kaynaklarda rastlanmaması bu durumu teyit eder niteliktedir. Yine mezkûr ilme verilen isimlerden “Usûlü’d-Dîn” terkihi de bu ilmin kendine has belirli bir yönteminin olmadığını destekler mâhiyettir. Bu terkipli as-

⁷⁴ Ali b. Muhammed Cürcânî, kelâm ilmini kitabındaki başka bir maddede şu şekilde de tarif etmiştir: “İslam kaidesine binâen varlığın zâtî arazlarından mâhiyet cihetiyle bahseden ilimdir.” Cürcânî, *Kitâbu’t-ta’rifât*, s. 143, 170.

⁷⁵ Nazm şeklinde ifade edilen beyitlerin aslı şu şekildedir:

إن مبادئ كل علم عشرة ** الحد والموضوع ثم الثمره
ونسبة وفضله والواضع ** والاسم الاستمداد حكم الشارع
مسائل والبعض بالبعض اكتفى ** ومن درى الجميع حاز الشرف

Genelde isimsiz olarak nakledilen bu manzume bazı eserlerde Muhammed b. Ali es-Sabbân el-Mekkî’ye (v. 1206/1792) nispet edilirken bazı kaynaklarda İbn Zikrî (v. 1144/173) diye tanınan bir zâta atfedilmiştir. bk. Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulaziz Âbidîn, *Reddu’l-muhtâr alâ’d-durri’l-muhtâr*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1992, c. I, s. 36; Abdulkerim Hudayr, *Şerhu metni’l-Varakât fi usûli’l-fikhi*, el-Mektebetü’l-İslamiyyeti’l-Âmme, ty.

linda kelâmın bizzat dinin temel dayanaklarını anlamanın yöntemi olduğu vurgulanmıştır. Dolayısıyla kelâma has bir metottan bahsedilemez. Çünkü o kendisi bizâtihi bir usûldür, yöntemdir.⁷⁶

Burada şunu ifade etmek gerekir: Bir ilmin kendisinin yöntem oluşu kendine has bir yöntemi olmayacağı manasına gelmemelidir. Husûsen ilimler tasnifinde âlet ilimleri olarak sayılan ilim dallarının hepsinin aslında başka ilimler hakkında bilgi edinmek için bir yöntem olduğu aşîkârdır. Fakat bu olgudan onların kendi içerisinde bir yöntemi olmadığı çıkarımı temelsiz kalır. Söz gelimi âlet ilmi olarak tasnif edilen dil ve mantık ilimlerinden her birinin kendi içerisinde düşüncüyü temellendirirken kullandıkları özel yöntemleri bulunmaktadır. Aynı olgu kelâm ilmi için de söz konusudur.

Benzer başka bir görüş ise kelâmın diğer dinî ilimlerden hadîs, fıkıh ve tefsir ilimlerinin sahip olduğu gibi müstakil bir usûlü olmamasıdır. Kelâm ilminde takip edilen yöntem ise tatbikatla iç içe girmiştir. Kelâm âlimleri yazmış oldukları eserlerin mukaddimesinde “nazarın gerekliliği” başlığı altında kelâmın metodolojisine temas etmiş, fakat bu girişim yetersiz kalmıştır. Buna göre bugüne kadar olmasa bile bundan sonraki süreçte bir “Kelâm Usûlü” kitabının yazılması gerekmektedir. Bu görüşü ileri süren Altıntaş, makalesinde bir yöntemin var olup olmaması tartışmasını irdelemeksizin yapılmasını umduğu usûl çalışmasında ne gibi başlıklar olması gerektiğini ortaya koymaktadır.⁷⁷

Bazı çalışmalarda ilk dönem kelâm âlimlerinin, yaşamış oldukları zaman diliminin şartlarına uygun olarak onu bir yöntem dairesinde ele almalarına karşın kelâmın yöntem ve konusu olmadığı kanaatine varılmıştır. Bu görüşe göre kelâm, üzerinde ittifâk edilebilecek bir esas ortaya koyamadığı için işlevselliğini yitirmiştir. İlim, fenomenleri tanımlama ve elde edilen tecrübî bilgileri tahlildir. Kelâmın kaynak edindiği nas ise bilgi ve mârifet kaynaklarıdır. Bilgi, duygu ve düşüncenin sonucunda olguyu bilmektir. Dolayısıyla nas ilmin konusu değil vesilesidir.⁷⁸

Bazılarına göre ise kelâmın takip ettiği bir yöntem vardır. Lakin bu metodolojiden ilk dönem kelâmcıları bahsetmemişler, eserlerinde böyle bir konuya değinmemişlerdir. Onlar yönleme yalnızca yapmış oldukları kelâm ilmi tariflerinde üstü kapalı bir şekilde işaretlerle yetinmişlerdir.⁷⁹ Zaten ilk dönemlerde tanım içerisine derc edilmiş yöntem de zamanla yetersiz kalmış

⁷⁶ İsmail Şık, “Hanefî-Mâturîdî Düşüncede Kelâm ve Usûlü’l-Fıkh İlişkisi”, *International of Cultural and Social Studies (IntJCSS)*, c. II, S. 1, Ağustos, 2016, s. 349.

⁷⁷ Ramazan Altıntaş, “Geçmişte ve Günümüzde Bir Kelâm Yöntemimiz Var mıdır?”, *Journal of Islamic Research*, 2016; 27 (3); s. 274.

⁷⁸ Hasan Hanefî, “Kelâm İlmi’nin Yöntemi”, çev. Nadim Macit, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, Eylül-Aralık 2000, c. III, S. 8, s. 161.

⁷⁹ Hanefî, “Kelâm İlmi’nin Yöntemi”, s. 161.

ve yeni birtakım yöntemler geliştirilmiştir. Bu ihdâs edilen yöntemler de ilmî yeterliliği haiz değildir. Bununla birlikte âlimler yeni arayışlara girmişler ve neticede Aristo mantığını kullanmışlardır.⁸⁰ Kimileri ise modern çağdaki şartları değerlendirmekten ve beklentileri karşılamaktan uzak olan klasik kelâm anlayışının yenilenmesinin bir zaruret olduğunu, bunu yapabilmek için de önceki ilim adamlarının metotlarının tahlil ve tetkik edilmesi gerektiği fikrini ileri sürmektedir.⁸¹

Çalışmanın konusunu ihtiva eden yöntem meselesini olduğu gibi kabul eden ve âlimlerin kelâmî yöntemini ortaya koymaya çalışan eserler de mevcuttur. Onların çoğunluğunda kelâm ilminin yönteminin varlığı ya da yokluğu hakkında fikir sunmaksızın doğrudan konu edindikleri şahsı incelemeleri kelâmî bir metodolojiyi kabullendiklerini göstermektedir. Mezkûr eserlerden bazıları bu çalışmaya referans olması bakımından kaynaklar kısmında ele alınmıştır.

Kelâm yönteminin varlığının tartışıldığı eserler dışında keyfiyetinin de mevzu bahis edildiği ve yer yer tenkitlere maruz kaldığını aktaran çalışmalar da mevcuttur. Örneğin İbn Teymiyye'nin (v. 728/1328) kelâm ilminin insanın rûhî-psikolojik tarafını ihmal ettiği, bireylerin imanî noktada hayatına katkı sağlayamadığı, yalnızca aklî yönüne hitap etmek suretiyle insanların bu hususlardaki ihtiyaçları hakkında yetersiz kalmasıyla halk tabakasına inemediği gibi sebeplerle yöntem eleştirilerinde bulunduğu belirtilmiştir. Onun bu eleştirisine benzer bir şekilde Louis Gardet (v. 1986) ve George Anawati (v. 1994) gibi oryantalistlerin de görüşlerine değinilmiştir. Burada şunu ifade etmek gerekir ki bu görüşlerin irdelendiği bir makalede bu bakış açısının eksik kalan yanlarına işaret edilerek “Bu tür entelektüel bir anlayış, iddiaların aksine, kelâm ilmi için bir noksanlık olarak değerlendirilemez ve dinî hayattaki önemini azaltmaz.” denilmekte ve mütekellim olarak addedilen birçok âlimin aynı zamanda takva ve amel yönüyle de ön plana çıkması ve inananların psikolojik yönlerine hitap eden müstakil eserleri telif etmeleriyle temellendirilmektedir.⁸² Verilen müdafaanın haklı görülmesi ve aslen kelâmın yöntemiyle de doğrudan ilintili olmaması sebebiyle zikri geçen eleştiriler bu çalışmada konu edilmemiştir.

Görüldüğü üzere kelâm ilminin bir yöntemi olup olmadığı, varsa mâhiyeti ve keyfiyeti günümüzde kelâmî bir mesele haline gelmiştir. Araştırmacıları böyle bir konuya sevk eden sebepler ve konu hakkında farklı görüşlerin serdedilmesi bu çalışmanın ortaya çıkmasına katkı

⁸⁰ Rukiye Pakdemir, “Gazzâlî Öncesi Kelâm İlminin Yöntem Sorunu”, *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi (Apjir)*, c. III, S. 1, s. 55.

⁸¹ İlyas Çelebi, “Kelâm Metodunun Ortaya Çıkışı, Gelişim Süreci ve Yeni Metot Arayışları”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji / Usûl Mes'alesi- I*, haz. İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz, Ensar Neşriyat, 1. bs., İstanbul, 2005, s. 257.

⁸² Ramazan Biçer, “Kelâm Metodolojisine Getirilen Bir Eleştirinin Analizi: Kelâmi Düşünce Gönül Boyutu Eksikliği”, *Erzurum Kültür Eğitim Vakfı Akademi Dergisi*, Y. 8, S. 19, 2004, ss. 57-76.

sağlayan temel nedenler arasındadır. Çalışmanın bu meselenin çözüme kavuşturulması bakımından bu alanda araştırma yapacak düşünürlere katkı sunması beklenmektedir.

Bilindiği üzere asr-ı saadetten sonra ortaya çıkan dâhilî ilk fikrî hareketler ve hârici olarak fetihlerle coğrafyanın genişlemesi sonucunda müslümanların ilk defa farklı inanç ve düşüncelerle karşılaşması, bunlara karşı kendi inanç sistemini savunma refleksi sonucunda bugün kelâm olarak isimlendirilen ilim teşekkül etmiştir. Genel kanaate göre kelâm ilmi Mu'tezilî düşünürlerin elinde neşvünemâ bulmuş ve daha sonra Ehl-i Sünnet'in iki önemli ekolü olan Mâturîdîyye ve Eş'ariyye ile tarihî seyrine devam etmiştir.

İtikâdî alanda eser veren bütün düşünürlerin aralarındaki ihtilâflara rağmen hepsinin mütekellim/kelâmcı olarak isimlendirilmeleri aslında mezkûr ilmin benzer yönleri bulunan bir yöntemi olduğu sonucunu doğurmaktadır. Binâenaleyh kelâmın bir yönteminin olduğu açıktır. Burada açıklığa kavuşturulması gereken husus bu yöntemin mâhiyetinin tespit edilmesi ve teoriden pratiğe geçiş şeklinin analiz edilerek ortaya konulmasıdır.

Yukarıda da ifade edildiği üzere her ne kadar ilk dönem kelâmcıları fikir serdettikleri ilim dalının yöntemi hakkında serâhaten bir açıklama yapma yoluna gitmemişlerse de “kelâm” kavramına yükledikleri anlamlarda kullandıkları kelâm yöntemlerinin izlerine rastlanılmaktadır. Onlar kelâm yöntemini kelâm ilminin tarifinin bir parçası olarak yorumlamışlardır. Âlimlerin kelâm ilmine ve metoduna bakış açılarını onların kelâm tanımlamalarında aramak yönetsel açıdan yaklaşımlarını tespit etmek bakımından önem taşımaktadır.

Ayrıca kelâm ilmine verilen isimlerde de onun yöntemine dair ipuçları bulunabilmektedir. Diğer taraftan bu isimlendirmeler kelâm ilmi hakkında yapılan tarifleri de etkilemiştir. Bu ilme verilen isimlerden bazıları şunlardır: Akâid İlmi, Usûlu'd-dîn, İlmü'n-nazar ve'l-istidlâl, Tevhid ve Sıfat İlmi, Fıkh-ı ekber, Kelâm ilmi.⁸³ Bunlardan özellikle Kelâm, Fıkh-ı ekber, İlmü'n-nazar ve'l-istidlâl ve Usûlu'd-dîn isimleri metodoloji bakımından önemli argümanlar barındırmaktadır.

Dinî inanç sistemiyle ilgilenen bu ilmin “kelâm” terimiyle isimlendirilmesi hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Fakat ortak çıkarım olarak değerlendirilebilecek olan husus, böyle bir isimlendirmenin kelâm ilminde başvuru metodolojiye delâlet etmesidir. Ele aldığı konuları temellendirirken ve sorunların çözümüne yönelik yaklaşım tarzında tutunmuş olduğu üslûp, bu disipline kelâm adı verilmesinde belirleyici bir faktördür. Çünkü bu ilimle uğraşan alimler, düşüncelerini belirlerlemede bir taraftan sâbite olarak naslara dayanırken diğer taraftan da söz söyleme sanatını ustalıkla kullanmışlardır. Hasımın görüşlerini çürütmede güçlü bir mü-

⁸³ Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 47.

dafaa vasıtası olan diyalektiğe/cedele düşünce üretme ve ifade etmede bir yöntem olarak başvurmuşlardır. Ayrıca bu ilmin ilk defa kelâm olarak isimlendirilmesinin, akılcılığı ön plana çıkaran ve Yunan felsefe geleneğini kullanan Mu'tezile mezhebinde görülmüş olması da bu hususun bir izdüşümünü göstermektedir.

İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin (v. 150/767); "Fıkıh, kişinin lehinde ve aleyhinde olanları bilmesidir."⁸⁴ şeklindeki tarifi bugünkü sınırlı anlamıyla yalnızca fıkıh ilmine değil, bilakis kelâma da şâmilidir. Dinî ilimlerin ilk dönemlerinde fıkıh tabiri, bir ilme münhasır değil, bilakis dinî düşüncenin tamamını kuşatıcı bir manada kullanılmaktaydı. Bu anlayış Hz. Peygamberin "اللَّهُ بِكَ خَيْرٌ أَوْ يَفْقَهُهُ فِي الدِّينِ" / Allah kimin hakkında hayrı murad ederse onu dine fakîh (iyiyiden iyiye anlayış sahibi) kılar."⁸⁵ hadîsinden çıkarılmıştır. Hadîste kullanılan "fakîh" terimi yalnızca dinin amelî yönüyle ilgilenenlere özgü değildir. Söz konusu terimin genel bir şema içerisinde amel, itikâd ve ahlak olarak değerlendirilen dinî meseleler hakkında hükümleri bilen, dine kapsamlı anlayış sahibi olan, şeklinde tercüme edilmesi daha doğrudur. Kısaca fıkıh terimi itikâdî, âmelî ve ahlakî ilimlerin tümünü kapsamaktadır.⁸⁶ Bugünkü manasıyla âmelî hükümler için tayin edilmiş "fıkıh" terimi ise nakledilmiş olan tarife "...ameli hususlarda" kaydî eklenmesiyle îrad edilmiştir. İmâm-ı Âzam ise daha sonra kelâm ilmi olarak meşhur olan ve itikâdî meseleleri ele alan ilmi de tarifine dâhil etmiştir.⁸⁷ Zira o itikâdî meseleleri de ihtiva eden bu ilme *el-Fıkhu'l-Ekber* ismini vermiştir.⁸⁸

Kelâm tarifleri içerisinde İmam Ebû Hanîfe'nin tanımının üzerinde durulmasının nedeni yöntem ve metodoloji benzerliğidir. Nitekim düşünürler ilimleri tasnif ederken naklî-aklî veya tabiî ilimler olarak ayırmışlar, kelâm, fıkıh, usûlü'l-fıkıh ilimlerini şer'î-naklî ilimler içerisinde değerlendirmişlerdir.⁸⁹ Bu bağlamda özellikle fıkıh usûlü ve kelâm ilimleri arasında, birbirleriyle etkileşimlerindeki hususlara bakılarak bu ilimlerin aynı kabul edilmesi ya da birbirine

⁸⁴ Beyâzîzâde Ahmed Efendi (Kemaluddin Ahmed b. el-Kâdî Hüsamuddin el-Beyyâdî el-Hanefî), *el-Usûlü'l-Münife li'l-İmam Ebî Hanîfe*, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, ty., s. 8.

⁸⁵ Muhammed b. İsmail Ebû Adullah el-Buhârî, *Câmiu'l-müsnedi's-sahihi'l-muhtasar min umûrî Rasulillahi sallallahu aleyhi ve sellem ve sünenihi ve eyyâmihi- Sahihu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır, Dâru Tavki'n-Necât, Beyrut, 2001, c. I, s. 25, h.n. 71; Müslim b. Haccac Ebû'l-Hasen el-Keşeyrî en-Nisâbü'rî, *el-Müsnedü's-sahihi'l-muhtasar bi nakli'l-adli ani'l-udûli ilâ Rasûlillahi sallallahu aleyhi ve sellem*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ty., c. II, s. 719, h.n. 100/1037.

⁸⁶ Ali b. Muhammed Ebû'l-Hasen Nureddin Molla el-Herevî el-Kârî, *Mirkātu'l-mefâtih şerhu Mişkâtî'l-Mesâbih*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2002, c. I, s. 283; Muhammed b. Abdülbâki b. Yusuf ez-Zerkânî, *Şerhu'z-Zerkânî ala Mu-vattai'l-İmam Mâlik*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd, Mektebetü's-Sikâfeti'd-Dîniyye, Kahire, 2003, c. IV, s. 392.

⁸⁷ Zeynuddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym, *Bahru'r-Râik şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire, ty., c. I, s. 6.

⁸⁸ Numan b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, Mektebetü'l-Furkan, Dubai, 1999; Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-Münife*, s. 8.

⁸⁹ Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, trc. Adulhamid Ayeti, Takvimhane-i Âmire Matbaası, İstanbul, 1858, c. I, s. 27.

benzetilmesi hatta aralarında asıl-fer ilişkisi bulunması gibi değerlendirmeler yapılmıştır.⁹⁰ Öyle ki bazı düşünürler Mâturîdiyye'nin kurucusunun Ebû Hanîfe olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁹¹ Mâturîdiyye isminin daha sonraları kullanılmaya başlanması, İmam Mâturîdî'nin de Hanefî olması ve onun görüşlerinin belli bir zamana kadar Hanefiyye olarak nakledilmesi bilinen bir gerçektir. Böyle bir kanaatin oluşmasındaki öncüllerin ise başlangıçta ilimlerin tasnif edilmesine dayandığı söylenilebilir. Nitekim İzmirli İsmail Hakkı (v. 1946) fıkıh ilmini üç müvâcehede incelemiştir. Buna göre fıkhu'l-vidcânî, ahlak ilmi ve tasavvufu; fıkhu'l-amelî, bugünkü manasıyla amelî hükümleri kapsayan fıkıh disiplinini; fıkhu'l-itikâdî ise inanç konularının ele alındığı ilmu'l-kelâm, ilmu't-tevhîd ve fıkıh-u ekber diye isimlendirilen kelâm ilmini kuşatmaktadır.⁹²

Daha önce kısaca değinilmiş olsa da özellikle ilk dönem mütekellimlerinin eserlerinde kelâmın yöntemine işarette bulunulan cümleler genelde onun gayesi gözetilerek yapılan tarifler içerisinde yer almaktadır. Dolayısıyla burada kelâm ilmine yapılan tariflere kısaca değinmek konunun anlaşılmasına katkı sunacaktır.

Kelâm Târifleri

Günümüz kelâm kaynakları tarandığında kelâm ilminin tarifleri, konusuna ve gayesine göre tasnif edilmektedir. Burada örneklendirmek maksadıyla mezkûr sınıflandırmada yapılan tariflere değinmek ve yöntem meselesinin ipuçlarını bu tariflerde aramak önemlidir. Zira ilk dönem âlimleri kelâmın yöntemine söz konusu ilmin tanımı içerisinde işaret etmişlerdir.

Konusuna Göre Yapılan Kelâm Tarifleri

Kelâm ilminin tanımı hususunda en çok şöhret bulanı Seyyid Şerif Cürcânî'nin (v. 816/1413) yapmış olduğu tanımdır. O, *Kitâbu't-ta'rifât*'ında kelâmı iki yerde üç farklı şekilde şöyle tarif etmektedir:

- a) “Allah Teâla'nın zât ve sıfatlarından; mebd ve meâd itibariyle mümkünâtın (tüm yaratılmışların) hallerinden, İslam kanununa muvâfık bir şekilde bahseden ilimdir.”
- b) “İslam kaidesine binaen varlığın zâtî arazlarından mâhiyet cihetiyle bahseden ilimdir.”
- c) “Delillerden çıkarılan itikâdî şer'î kâideleri bilmektir.”⁹³

⁹⁰ Fıkıh-Kelâm, Usûlü Fıkıh-Kelâm ilişkisi için bk. Recai Çetres, “Aslîlik ve Fer'îlik Bağlamında Kelâm-Fıkıh İlişkisi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. XIII, S. 1, ss. 411-422; Şık, “Hanefî-Mâturîdî Düşüncede Kelâm ve Usûlü'l-Fıkıh İlişkisi”, ss. 344-352.

⁹¹ Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 60.

⁹² İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, Şehzade Paşa Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul, 1922, s. 72, 73.

⁹³ Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rifât*, s. 143, 170.

Şerif Cürcânî nakledilen ilk tanımı yaptıktan sonra tarifte geçen “...İslam kanununa muvafık” kaydının felsefenin konusuna dâhil olan ilmu’l-ilâhiyi çıkarmak maksadıyla eklendiğini söylemiştir.⁹⁴ Kelâmî yöntemin araştırıldığı tanımlar içerisinde böyle bir kaydın olması dikkat çekicidir. Nitekim nakledilen özellik ışığında düşüncüyü temellendirmede akıl ve mantık eksenindeki ilkelere ehemmiyet veren kelâm disiplininin, karşısına çıkan meselelerin çözümünde daima merkeze nasları konumlandığına vurgu yapılmaktadır. Felsefede ise ispat edilmek istenen mesele, salt aklî esaslara dayalı bir şekilde çözüme kavuşturulmaya çalışılmaktadır.⁹⁵ Böylece mezkûr tanımdaki kayıt sayesinde, kelâm ilminin yöntemine dair onun kendi ilgi alanına giren itikâdî konuları ele alırken aklî esasları kullanmanın yanında dayandığı aslın naslar olduğu, başka bir deyişle kelâmın sahih nakil ve sarîh akılla düşüncüyü temelledirme amacı taşıdığı⁹⁶ ifade edilebilir.

Bu tanımların şöhret bulmasının bir yansıması olarak son dönem âlimlerinden Ömer Nasuhi Bilmen de (v. 1971) kelâmı, Cürcânî’nin tarifine birkaç hususu ekleyerek; “Kelâm ilmi, Allah Teâlâ’nın zât ve sıfatlarından, nübüvvet ve risâlete ait meselelerinden ve mebde ve meâd itibariyle yaratılmışların hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden bir ilimdir.”⁹⁷ şeklinde tanımlamıştır.

Bu tariflerden hareketle kelâmın yöntemine dair çıkarım yapılabilecek diğer bir husus da kelâmın yaratılmışları konu edinmesindeki “mebde ve meâd” kaydıdır. Bu kayıt kelâmın metodolojik yönde diğer bilim dalları arasında özgün bir yol haritasını benimsediği anlamına gelmektedir. Pozitif ilimlerin de evreni ve içindekileri konu edindiği malumdur. Fakat pozitif ilimlerle ilgilenen bilim adamları varlığı incelerken duyular vasıtasıyla gözlem ve deney penceresinden hareket ettikleri için evrenin başlangıcı ve sonu gibi mevzuları konu edinmeye ihtiyaç duymazlar. Her ne kadar metafizik, var olmaları bakımından mevcûdâtı konu edinse de onun da yine hareket noktası akıldır. Kelâm ise hem bütün varlığı konu edinmesi hem de açıklamalarında aklî unsurlar taşımasıyla birlikte nakle bağlı kalmaya özellikle itina göstermesi sebebiyle söz konusu ilimlerden ayrılır.⁹⁸

⁹⁴ Cürcânî, *Kitâbu’t-ta’rifât*, s. 170.

⁹⁵ Mehmet Kenan Şahin, “Klasik Kelâm İlmi Tanımları”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 40, 2011, s. 55. Ayrıca kelâm ilmi ile felsefenin metodoloji olarak ayrı kabul edilmeleri hakkında bir mülâhaza için bk. Mehmet Dağ, “İslâm Araştırmalarında Yöntembilim Sorunu”, *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu*, Samsun, 1989, ss. 157-163.

⁹⁶ Cemil Salîba, *Mu’cemu’l-Felsefî bi’l-elfâzi’l-arabiyyeti ve’l-firansiyeyi ve’l-inkiliziyyeti ve’l-latiniyye*, Mektebetü’l-Medrese, Beyrut, 1982, c. II, s. 235.

⁹⁷ Bilmen, *Açıklamalı İlm-i Kelâm Dersleri [Muvazzah İlm-i Kelâm]*, sad. Salih Sabri Yavuz-Faruk Sancar, Semerkand Yayınları, İstanbul, 2015, s. 17.

⁹⁸ Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 51.

Gayesine Göre Yapılan Kelâm Tarifleri

Yöntem, ortaya konulacak olan düşüncenin maksadıyla paralel olarak konumlanmaktadır. Bu bakımdan yöntem meselesinin ipuçlarına daha çok kelâmın gayesine göre yapılan tanımlarda rastlamak mümkündür. Kelâmın gayesi göz önüne alınarak yapılan şöhet bulmuş tanımlardan biri, Adudiddîn el-İcî'ye (v. 756/1355) ait olan şu tanımdır: “Kelâm, şüphelerin defi ve kesin delillerin getirilmesiyle dinî akîdeleri ispat edebilme melekesi sağlayan bir ilimdir.”⁹⁹

Sâduddin et-Teftazânî (v. 792/1390) ise “Kelâm yakînî delillerden istinbât edilen dinî akîdeleri bilmektir.”¹⁰⁰ şeklinde bir tanım ortaya koymuştur. Aynı minvaldeki bir diğet tarif ise şudur: “Bu (kelâm) öyle bir ilimdir ki onunla, hücec ve delillerin getirilmesiyle birlikte şüphe ve şekleri defetmekle dinî akîdelerin ispatına güç yetirilebilir hale gelinir.”¹⁰¹

Tarifte geöen “hüccet” kelimesinin çoğul sigası olan “hücec”¹⁰² kesin deliller demektir.¹⁰³ Bu tarif aynı zamanda kelâm ilmi ile akâidi de birbirinden ayırmaktadır. Zira akâid aklî ve naklî kesin delillerin kullanılmasıyla muarızların şüphelerini defetmekle ilgilenmek yerine yalnızca âyet ve hadîslerde bildirilen inanç esaslarını olduğı gibi aktarır.¹⁰⁴ Bu bakımdan kelâm ilmi kendi bünyesinde cedel, münazara, münakaşa gibi yöntem unsurlarını da taşımaktadır. Bundan hareketle Ebû Nasr el-Fârâbî (v. 339/950) kelâmı şöyle tanımlamaktadır: “Kelâm sınaati, insana dinin kurucusunun açıkça anlattığı belli düşünce, fikir ve işleri muzaffer kılmak ve onların aksi olan her şeyin söz ile yanlışlığını göstermeye muktedir kılan bir melekedir.”¹⁰⁵

Fârâbî, kelâmı fikirler hakkında ve işler hakkında olmak üzere iki kısma ayırır. Ayrıca kelâmın fıkıhtan ayrı bir ilim dalı olduğunu ifade eder. O, bu söylemlerle kelâmın yöntemsel özgünlüğüne ve düşünceyi temellendirmede diyalektiğie önem veren bir ilim dalı olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu metotla da kelâm ilminin dini korumayı ve savunmayı amaç edindiğı ispat edilmektedir.¹⁰⁶

⁹⁹ Adudullahiveddin el-Kâdî Abdurrahman b. Ahmed el-İcî, *el-Mevâkıf ilmi'l-Kelâm*, Âlemu'l-Kütüb Yayınları, Beyrut, ty., s. 7.

Bu tanım bazı eserlerde sehven Seyyid Şerîf Cürcânî'ye nispet edilmiştir. Bu yanlışlığın, *Mevâkıf* adlı esere meşhur şerhi olmasından dolayı kaynaklanması ihtimalini göz ardı etmemek gerekir. bk. Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelâm Tarih, Ekoller, Problemler*, Tekin Kitabevi, Konya, 2010, s. 6; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf li'l-Kâdî Adudiddin Abdurrahman el-İcî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, c. I, s. 40.

¹⁰⁰ Mesud b. Ömer b. Abdullah Sâduddin et-Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra, Âlemu'l-Kütüb Yayınları, Beyrut, 1998, c. I, s. 163.

¹⁰¹ Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Mevdûâtü'l-ulûm*, trc. Kemaleddin Mehmed Efendi, İkdâm Matbaası, İstanbul, h. 1313, c. II, s. 594.

¹⁰² Bu manadan başka “hüccet” kelimesinin iddia edilen şeyin doğruluğuna ya da yanlışlığına götüren bilgi anlamında ve “delil”in eş anlamlısı olduğu da nakledilmiştir. İbn Sînâ'nın “tasdik”e ulaştıran şeyi “hüccet” diye isimlendirdiğı de söylenmiştir. bk. Salîba, *Mu'cemu'l-Felsefi*, c. I, s. 445.

¹⁰³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, s. 40. Ayrıca bk. Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 51.

¹⁰⁴ Gölcük-Toprak; *Kelâm*, s. 6.

¹⁰⁵ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî, *İhsa'ül-Ulum İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1990, s. 133.

¹⁰⁶ Fârâbî, *İhsa'ül-Ulum*, s. 133 vd. Ayrıca bk. Şahin, “Klasik Kelâm İlmi Tanımları”, s. 52.

İmam Gazzâlî'nin kelâm ilminin maksadının Ehl-i Sünnet akîdesini bid'at ehlinin tehlikesinden korumak olduğu söylemi de¹⁰⁷ kelâmın dini savunma yönüne işaret eden bir diğer tariftir. İbn Haldûn'un (v. 808/1406); "O (kelâm ilmi), Ehl-i Sünnet ve selef mezheplerinin ortaya koymuş oldukları itikâdî yoldan sapan bid'atçıları reddetmek ve aklî delillerle imânî akîdeleri savunmayı kapsayan bir ilimdir."¹⁰⁸ şeklindeki tarifi de bunu destekler mâhiyettedir. Mezkûr tanımlarında onlar, kelâmın gayesini gözeterek dinî akîdeleri koruma işlevini vurgulamışlar, fakat bir yandan da kapsam daraltarak kelâm ilmini yalnızca Ehl-i Sünnet itikâdını korumakla sınırlandırmışlardır.

Yapılan bütün tanımlar, genel olarak, kelâm ilminin savunmacı tavrını öne çıkarmakla birlikte onun itikâdî düşünceleri rasyonel kanıtlarla ispat eden bir ilim olduğunu da teyit etmektedir. Nitekim kelâm ilmi, tarihsel süreç içerisinde sadece itikâdî meseleleri hasımlara karşı savunan bir disiplin olarak ortaya çıkmamış, çoğu zaman bu görevi ifa etmesi gerçeği yanında zamanla inanç esaslarını aklî ve mantıkî bir temellendirme gayreti içerisinde olmuştur. Bu sebeple kelâmın bir gayesinin de mükellefleri taklîdî imandan yakînî bir inanca ulaştırması olduğu söylenebilir. İzmirli İsmail Hakkı da bu hususa işaret ederek "O da dereke-i taklitten devre-i tahkik ve îkâna urûc eylemektir."¹⁰⁹ demiştir.

Kelâm ilmi tarif edilirken yapılan sınıflandırmalar genelde konusu ve gayesi ile sınırlandırılırken bazı araştırmalarda üçüncü bir taksîme gidilmiştir. Çalışmayı da yakından ilgilendiren söz konusu üçüncü kısım, kelâmı metodolojisine göre tanımlayı hedef almıştır.¹¹⁰ Kelâm ilminin gayesi ve konusu dikkate alınarak yapılan tanımlardan çıkarılan ortak paydada kelâmın Kurân'ın belirlemiş olduğu inanç esaslarını savunma sanatı olduğu için o yeni bir inanç sistemi oluşturmayı amaçlamamaktadır. Dolayısıyla Allah, âlem ve insan tasavvuru ve bunların ekseninde zuhur eden dinî meseleleri temellendirmede nas merkezli bir disiplin olarak ortaya çıkmış bu amacı ifa ederken de aklî ve mantıkî bir çerçevede hareket etmeyi prensip olarak benimsemiştir. Bu prensip kelâm âlimlerinin âlemi anlamada ve itikâdî meseleleri çözümlemede esas aldığı yöntemin en belirgin yönünü ortaya çıkarmıştır. Nakille birlikte aklî metotları içermesi olarak özetlenebilecek olan bu metot ilk dönemden itibaren kelâmcıların varlığa bakış açılarında ortaya koymuş oldukları ilkeleri naslardan elde ettikleri, bununla birlikte aklî yoruma da ehemmiyet vererek selîm bir akılla düşünceyi temellendirme yoluna gittikleri manasına gelir.

¹⁰⁷ Huccetü'l-İslam Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Munkız mine'd-dalâli ve'l-muvassılu zi'l-izzeti ve'l-celâli*, thk Cemil Salibâ-Kâmil Avvâd, Dâru'l-Endülüs, Beyrut, ty., s. 91.

¹⁰⁸ İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş, Mektebetü'l-Hidaye, Dimeşk, 2004, c. II, s. 205.

¹⁰⁹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, c. I, s. 8.

¹¹⁰ İşaret edilen makalenin bu başlığı altında kelâm metoduyla ilgili tespitler yer alsa da ayrı bir kelâm tanımı yapılmamıştır. bk. Şahin, "Klasik Kelâm İlmi Tanımları", s. 57 vd.

Kelâmcıların aklî-mantıkî/nazarî-istidlâlî yönteme önem vermeleri onların dinî inanç esaslarını açıklarken izlediği yöntemle de çelişmemektedir. Aslında bu anlayış da yine dinin ilk kaynağı olan Kurân'da emredilmiştir. Birçok âyet-i kerîme âlemi anlamada mükellefleri düşünmeye, akletmeye ve tefekkür etmeye davet etmektedir.¹¹¹ Bu düşüncelerle kelâm ilmi özgün bir metodoloji ortaya koymuştur. Nitekim kelâm ilmi esas almış olduğu bu yöntemle felsefenin dallarından ayrılır. En yakını olarak nitelendirilebilecek olan ve her ne kadar naslara aykırı düşmemeye özen gösterilse bile düşünce sistemi kurulurken naslardan bağımsız hareket eden İslâm felsefesiyle de kelâm yöntemsel olarak farklı izler taşımaktadır. Bu sebeple kelâm âlimlerinin kelâm tanımlarında gözettikleri metoda uygun bir yol izledikleri söylenebilir. İbn Haldûn'un kelâmın gayesine işaret ederek dinî akîdeleri koruma işlevini vurguladığı tanım buna örnek teşkil etmektedir.¹¹²

Kelâm Savunusu

Bir ilmin düşünürleri tarafından tarifi ve hasımlarına karşı o ilmin savunuluşu, bahse konu olan ilmin yöntemini açığa vuracak meselelerin destekleyicisi konumundadır. Bir başka deyişle metodun araştırılmasında irdelenmesi gereken olgulardan biri de düşünürlerin sahip oldukları ilmi savunma tarzlarıdır. Öyleyse kelâmın yönteminin mâhiyeti hususunda süregelen tartışmaların seyrinde mütekellimlerin kelâm savunularını incelemek yerinde olacaktır.

Burada çalışmanın ana gayesi olmaması hasebiyle özellikle kelâmın teşekkül ve gelişim sürecinde çok önemli olan bazı isimlerin savunuları kısaca ortaya konulacaktır. Bu isimler ise örneklendirme yöntemiyle seçilmiştir. Zaten söz konusu ilmin, kendi eserleriyle inşa edildiği düşünüldüğünde o ilmin bir yönteminin varlığı açıktır. Ancak kelâmın yönteminin ne olduğu hususu da bazı âlimlerin kelâm savunularının içerisinde gizlenmiştir.

İtikâdî meseleler etrafında tedvin edilen kelâm ilmi bir taraftan genişlerken bir taraftan da kelâm ile uğraşmanın bid'at olduğu iddiasıyla ilmî çevrelerde tenkit edilmekte ve eserlerde bununla ilgili görüşler serdedilmekteydi. Bu sebeple kelâmın tarifleri kısmından da anlaşılan ve bizzat bu ilmin kendi içerisinde olan savunusu işlevi bu sefer kendi meşru mevcudiyetini ispat etmek için kullanılmaya başlanmıştır.

Bu işlev aslında kelâmın teşekkül sürecinin en başından beri metotsal olarak varlık göstermektedir. İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin, selef-i sâlihînin yapmadıkları işlerle meşgul olması iddiasıyla kendisine bid'atçı yaftası vurmak isteyenlere verdiği cevap bunun en bâriz örneğidir.¹¹³ O, kelâm ilmi bid'at kabul edildiği takdirde her düşünce sahibinin kendi düşüncesini dinî

¹¹¹ Örnek olarak bk. en-Nahl, 16/25; el-Mü'minûn, 23/19; el-Enbiyâ, 21/22.

¹¹² Şahin, "Klasik Kelâm İlmi Tanımları", s. 57 vd.

¹¹³ Savunu şu şekildedir: "Rasûlullah sallallahu aleyhi ve sellem'in ashâbı buna (kelâm ilmine) girmemişlerdir. Çünkü onların misali karşılarında kendileriyle savaşıp kimsenin olmaması sebebiyle silah taşımaya ihtiyaç

bir olgu olarak kabul ettirmek istemesinin kaçınılmaz olduğunu vurgulamış ve kelâm ilminin bid’at olması şöyle dursun, gerekli bir ilim olduğunu vurgulayarak savunu geliştirmiştir.

Abbâsiler döneminde revaçta olan gnostizm ve hermetizme¹¹⁴ karşı koyabilmek maksadıyla girişilen tercüme faaliyetleri neticesinde Yunan felsefesi ve mantığından meydana gelebilecek tahribatı göz önünde bulundurmak için Ehl-i Sünnet kelâmcıları yeni bir yol edinerek akıl-vahiy dengesini korumayı amaçlamışlardır. Bunların başında ise mezhep imamları kabul edilen Ebû Mansur Muhammed el-Mâturîdî ve Ebû’l-Hasan el-Eş‘arî gelir.¹¹⁵

İmam Mâturîdî meşhur eseri *Kitâbu’t-Tevhîd*’in başında, dinin öğrenilmesinde başvurulacak vâsıtaların nakil ve akıl olduğunu; nakli ve haberi sofistlerden bir kısmı da dâhil olmak üzere her toplumun güvenle telakki ettiğini belirtmiştir. Diğer vasıta olan aklın ise gaye ve nizam deliliyle ilişkilendirilebilecek bir metotla, evrenin içerisinde bir unsur olan aklın hikmet dışı bir temel üzerine kurulmuş olamayacağı ve yararsız yaratılmış olması ihtimalinin söz konusu olmadığını söylemiştir. Duyular âleminin sırlarını öğrenmek, Yaratıcı’nın varlığını bilmek ve Şârî’in hükümlerini anlamak için aklın gerekli olduğunu, nakil olmadan aklın mârifetullah gibi bazı hususları bilebileceğini fakat mutlak olarak aklın vahyin önüne geçemeyeceğini de eklemiştir.¹¹⁶ İmam Mâturîdî’nin ortaya koymuş olduğu kelâm sisteminde vahyin merkezî olarak konumlandırılmasıyla rasyonel muhâkeme ve yorum oldukça işlevsel kullanılmış ve yapılan yorumlar Kurân’ın denetimi altında vahiy-akıl-olgu bütünlüğü gözetilerek gerçekleşmiştir.¹¹⁷ Bu söylemleriyle Mâturîdî, aynı zamanda kelâm ilminin yöntemini de belirtmiş olmaktadır. Onun da ortaya koyduğu gibi kendisinden sonra gelen ve Mâturîdiyye’nin teşekkül sürecinde rol üstlenen Ebû’l-Yüsr el-Pezdevî (v. 493/1100), Nesefî ve Nureddin es-Sâbûnî (v. 580/1184) gibi zâtlar da aynı yöntemi savunmuşlardır.¹¹⁸

Kelâm savunusunda bulunan bir diğer mezhep kurucusu ise İmam Eş‘arî’dir. Onun *er-Risâle fî istihsâni’l-havd fî ilmi’l-kelâm* adlı eseri mücerret kelâm ilminin savunusunu konu

duymayanlara benzer. Biz ise kanımızı helal görüp bizi tân etmek isteyenlerle karşı karşıyayız. Kimin hatalı, kimin isabetli olduğunu bilmememiz ve kendimizi savunmamamız düşünülemez. Biz, bizimle savaşmak isteyen kimseler karşısında silah edinmek durumundayız. Şöyle ki bir adam, insanların kendisinden ihtilâf ettiği kelâmdan dilini tutsa bile meseleyi işittiği zaman kalbine sahip olamaz. Kalbi ya iki görüşten birisini ya da ikisini birden reddeder. Veya muhâlif olmalarına rağmen iki düşünceyi de sever. Bu olacak iş değildir. Kalp zulme/yanlışla meylettiğinde onun taraftarlarını sever de onlardan oluverir. Hakka meylettiğinde ise onun ehlini tanır ve onlara dost olur...” bk. Beyâzîzâde, *el-Usûlü’l-Münîfe.*, s. 8.

¹¹⁴ Mezkûr dönemdeki düşüncelere bir bakış açısı için bk. Mustafa Demirci, “Bütün Yollar Bağdat’a Çıkar: Geç Antik Çağın Bilimdüşünce ve İnançlarının Bağdat’a İntikali”, *İSTEM.*, S. 30, 2017, ss. 225-256.

¹¹⁵ Çelebi, “Kelâm Metodunun Ortaya Çıkışı, Gelişim Süreci ve Yeni Metot Arayışları”, s. 252.

¹¹⁶ Mâturîdî, *Kitâbu’t-tevhîd*, s. 7. Ayrıca bk. el-Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd -Açıklamalı Tercüme-*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 51-52.

¹¹⁷ Talip Özdeş, “Mâturîdî’nin Te’vil Anlayışında Aklın Yeri”, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu, Otto Yayınları, Ankara 2015, s. 278.

¹¹⁸ Çelebi, “Kelâm Metodunun Ortaya Çıkışı, Gelişim Süreci ve Yeni Metot Arayışları”, s. 252.

edinmek için kaleme alınmıştır. O da bu ilmin işlevini, inancın aklî bir metotla sistemleştirilmesi şeklinde ispat eder. Kelâmı bid'at olarak görenleri eleştirir ve bunlara farklı şekilde cevaplar verir. Sonuç olarak o da inancın aklî bir metotla sistemleştirilmesini savunurken itikâdî meselelerde takliden kabul edilemez olduğunu düşünmektedir. Bir nazar ilmi olan kelâm sadece yetkin olanların değil, herkesin dinî hayatını yaşaması için zorunlu bir ilimdir. Nitekim ona göre Kurân ve Sünnet'in delilleri kelâm ilmiyle ortaya konulmuştur.¹¹⁹

Çalışmada konu edinilen âlimlerle aynı dönemde yaşayan ve her ne kadar tasavvufî yönüyle tanınsa da aynı zamanda etkin bir kelâm âlimi olan Abdülkerim el-Kuşeyrî (v. 465/1072) “Tevhid ilmine delillerden biriyle vâkıf olmayan kimse şaşırıp aldanarak düşer.” diyerek kelâm hakkında yapılan savunusunu ortaya koymuştur. Nitekim o, naklettiği müdafaadan önce tevhid hakkında bu tâifenin büyüklerinin kaidelerini sahih usûlün itikâdlarını bid'atlardan korumak ve selefin ve Ehl-i Sünnet'in tutunmuş oldukları, Allah Teâla'yı bir mahlûka benzetmek olan teşbîhi, sıfatlarından tecrid etmek olan tâtili reddeden yola yakın olmak üzere inşa etmiş olduklarını tasrih etmiştir.¹²⁰ Ayrıca o “Mihnetü'l-Eşâira” diye isimlendirilen olayların yaşandığı dönemde yazmış olduğu *Şikâyetü Ehli's-Sünne bi hikâyeti mâ nâlehum mine'l-Mihne* başlıklı mektubunda kelâm ilminin bid'at sayılıp inkâr edilemeyeceğini söylemiştir. Ona göre kelâmı cahil, taklitçi, ilmi tahsil edemeyen ve tefekkür ehlinin yolundan uzak olan kimseler ile fâsid inançları ve gizli bid'atleri ihtiva eden görüşlerinin kusurlarını başkalarına bulaştıran ve inancının çarpıklığı başkası tarafından bilinmeyenlerden başkası inkâr edemez. İmam Kuşeyrî kalpazan ve sarraf metaforunu kullanarak, dinî düşünceye zerkedilmeye çalışılan yabancı ve zararlı düşünceleri seçip ayıklama görevini, nazar ehli olarak tanımladığı kelâm âlimlerinin yerine getirmesi gerektiğini vurgulamıştır.¹²¹

Genel hatlarıyla kelâm ilminin isimleri, tanımları ve savunusundan süzülerek aktarılmaya çalışılan kelâmî yöntemin basmakalıp bir tarzı olmadığı da aşîkârdır. Kelâm ilminin metodolojisi tarihî süreç içerisinde mezhepsel bazda bazı değişimlere uğrayarak gelişme kaydetmiştir. Bu değişim gayet tabîîdir. Zira zamanla oluşan yeni sorunlar ve koşullar karşısında kelâm disiplini statik bir yapıda kalmamış, kendi özel perspektifinde olguya yeni bakış açıları geliştirmiş, düşüncesini temellendirmede muhtelif araçlardan yararlanmış. Örneğin aklı ön-

¹¹⁹ İmam Eş'arî'nin kelâm müdafaası için ayrıca bk. Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, s. 133 vd.

¹²⁰ Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalim Mahmud, Mahmud b. Şerif, Dâru'l-Meârif, Kahire, ty., c. I, s. 19.

¹²¹ Sübkî, *Tabakâtü's-Şafi'iyyeti'l-kübrâ*, c. III, s. 399. İmam Kuşeyrî'nin döneminde yaşanan mihne hâdisesi ve söz konusu risale için ayrıca bk. Sabri Yılmaz-Muhammed Selim Kaya, “Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey Döneminde Etkin Bir Âlim: Abdülkerim el-Kuşeyrî ve Şikâyetü Ehl-i Sünne Başlıklı Risalesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, S. 40, ss. 203-216.

celeyen Mu'tezilî düşünürler, Müşebbihe ve Mücessime'ye karşı aşırı tenzih olarak da adlandırılan bir yöntem ekseninde disiplinlerini geliştirmişlerdir. Öte yandan Ehl-i Sünnet'in ana ekollerinden biri olan Eş'ârîliğin de akâidi temellendirmede esas aldıkları metot, mezkûr mezhebin meşhur âlimi Bâkılânî tarafından sistematik şekilde belirtilmiştir. Sebr ve taksîm, kıyasu'l-gâib a'le's-şâhid, nazar ve istidlâl, ilzâm gibi metotlar bu sisteme örnek gösterilebilir. Daha sonraki süreçte mezhebin yetkin bir ismi olan Cüveynî tarafından yöntemsel değişimde en çok eleştirinin istidlâl metotlarına yöneltildiği ve farklı bir metot takip edildiği görülmektedir.

Kelâm yöntemi kısaca nazar ve cedel yoluyla dinî akîdelerin doğrulanması için kesinlik ifade eden delilleri bulmak ya da türetmek; karşı tarafın delillerini çürütmek, hasımların ve tereddüt içerisinde olanların şüphelerini izale etmek şeklinde ifade edilebilir. Öyleyse hedeflenen kelâmî metodolojiye ulaşmak için araştırılan veriler kelâm literatürü içerisinde epistemo-
loji, istidlâl türleri ve akıl-nakil ilişkisi etrafında cereyan etmekte olan tartışmalarda aranmalıdır.

438/1047 senesinde Nesef'te doğup, 508/1115'te Buhara'da vefat eden ve meşhur din âlimlerinin yetiştiği bir aileden olan Neseffî'nin hayatı ile ilgili kaynaklarda geniş bir bilgiye yer verilmemiş, aktarılan bilgilerde ise kendisinin ilmî serüvenine etki eden bir unsura rastlanılmamıştır. Bununa birlikte o, mezhebin görüşlerini sistematize ederek ikinci imâm olarak addedilmiştir. Cüveynî'de ise yaşamış olduğu tecrübelerin fikrîsel boyutta kendisine etki ettiği düşünülmektedir. Nitekim 419/1028 yılında Nişâbur civarında doğup 478/1085 yılında yine aynı bölgede bulunan Büştenikân köyünde vefat eden Cüveynî, gençlik yıllarını bu çevrede ilmî faaliyetlerle geçirmiştir. O, Selçuklu sultanı Tuğrul Bey'in (v. 455/1063) 445/1053 yılında vezirliğe Kündürî'yi (v. 456/1064) getirmesiyle birlikte başlayan Eş'ârî'lere lanet okunma kampanyası vb. uygulamaları içeren "mihnetü'l-Eş'âira" döneminde, önce Bağdat'a gitmiş oradan da Hicaz'a geçmiştir. Hicaz'da özellikle Mekke'de uzun yıllar kalmış, ders halkaları kurmuş ve bir süre Kâbe'de imamlık görevi de yapmıştır. Onun burada uzun süre kalması özellikle hac mevsiminde Dünya'nın birçok yerinden gelen âlimlerle görüşmesine ve farklı fikirleri öğrenip ufkunun genişlemesine olanak sağlamıştır. Sahip olduğu ilmî olgunluğa ek olarak imamlık vazifesi dolayısıyla da "İmâmu'l-Haremeyn" lakâbını da yine bu yıllarda almıştır.¹²² Aslına bakılırsa öteden beri İslâm âlimleri hac mevsimlerinde Mekke ve Medine'de buluşurlar ve görüş

¹²² Mihnetü'l-Eş'âira hakkında bilgi için bk. İzzuddin İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987, c. X, s. 33 vd.; Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, Dâru'l-ilm, Beyrut, 1997, s. 668 vd.; Şerifuddin Yaltkaya, "Selçuklular Devrinde Mezâhib", *Türkiye Mecmuası*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1925, ss. 101-118, s. 102; Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavga-ları*, İz Yayınları, İstanbul, 2009, s. 275-276.

teâtisinde bulunurlardı. Fakat Cüveynî'nin orada geçirdiği yıllar diğer dönemlerden daha farklıdır. Zira İslâm coğrafyasında yayılmış bir mezhep olan Eş'arîlik ve mezhep imamına yapılan lanet kampanyası neticesinde birçok âlim sürgün edilmişti. Bu yıllarda sürgün edilenler de dâhil farklı yerlerden çok sayıda âlimin iştirak ettiği bir hac mevsimi vuku bulmuştur. Nitekim dört yüz civarında kadı mesabesinde âlimin toplanmasından dolayı bu seneye kadılar senesi (senetü'l-kudât) ismi verilmiştir.¹²³ Cüveynî, Kündürî'nin sebep olarak gösterildiği fitnenin bitmesinden sonra Nişâbur'a dönmüş ve Büyük Selçuklu Devleti'nin yeni veziri Nizâmülmülk'ün (v. 485/1095) adına yaptırdığı ve başına getirdiği Nişâbur Nizâmiye Medresesi'nde geniş bir talebe halkasıyla beraber tedrisata başlamıştır. Eserlerinin büyük bir bölümünü de hayatının bu evresinde kaleme aldığı kaydedilmektedir.¹²⁴ Cüveynî velûd bir yazar olup kelâm, fıkıh ve fıkıh usûlü gibi birçok alanda eser kaleme almıştır. Yazmış olduğu eserlerde en çok dikkat çeken hususlardan biri, fikirsel boyutta yaşadığı değişimi sistematize ederek eserlerine aktarmasıdır. Onun bu değişimine etki eden sâiklerin başında Hicaz'da geçirdiği ve "İmâmü'l-Haremeyn" lakâbını aldığı dönemde diğer âlimlerle uzun bir zaman görüşme imkânı bulması gelir.¹²⁵

Eş'arî mezhebinde dikkate değer değişimlerin gerçekleştiği V/XI. asırda yaşayan Cüveynî ile Neseî'nin karşılaşp karşılaşmadıkları da merak konusudur. Birçok değerli ismin yettiği Mâverâünnehir bölgesinin âlimlerinin geneli hakkında geniş bir tarihçeye ulaşmak zordur. Çünkü bölgede yaşayan âlimler hakkında tabakât kitapları sınırlı bilgi vermektedir. Neseî hakkında da durum benzerdir. Dolayısıyla Neseî'nin Cüveynî ile karşılaşp karşılaşmadığı hakkında bir kanıya varmak güçtür. Diğer yandan birbirlerinden ve görüşlerinden haberdar olup olmadıkları da açığı çıkarılması gereken hususlardandır. Bunu ortaya çıkarmanın en iyi yolu Neseî'nin kitaplarını dikkatlice incelemektir. Nitekim Neseî 438/1047 yılında doğduğunda Cüveynî on dokuz-yirmi yaşlarındadır. Cüveynî 478/1085 yılında vefat ettiğinde ise Neseî otuz sekiz yaşında genç bir âlim olsa da *Tebşıra* adlı eserini henüz kaleme almamıştır. Mevcut veriler çerçevesinde Cüveynî ile Neseî'nin eserlerinde birbirlerine ismen atıfta bulunmadıkları anlaşılmaktadır. Neseî'nin eserleri incelendiğinde Eş'arîler'den özellikle İmam Eş'arî, İbn Fûrek, Bâkılânî ve İsferâyînî'den sıklıkla bahsettiği görülmektedir. Ayrıca o, Mâverâünnehir'de Eş'arîler ile Şâfiîlerin faaliyet gösterdiklerini de zikretmektedir. Onun bu atıflarında Cüveynî'nin de görüşlerini kast edip etmediği, ancak her iki âlimin eserlerinin mukâyese edilme-

¹²³ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risâlesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014, s. 14.

¹²⁴ Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasen b. Hibetullah İbn Asâkir, *Tebyînu kizbi'l-müfterî fî mâ nesebe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabiyyi, Beyrut, 1983, s. 280.

¹²⁵ Yılmaz-Kaya, "Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey Döneminde Etkin Bir Âlim: Abdülkerim el-Kuşeyrî", s. 205; Ahmet Muhammet Peşe, *Kıyâs Teorisinin Gelişim Süreci Bakımından Fıkıh-Usûl İlişkisi*, Rağbet Yay., Isparta, 2022, s. 43, 127.

siyle anlaşılabilir. Kaynaklarda Cüveynî ve Neseî'nin her ne kadar karşılaşma ihtimallerinden bahsedilmemiş olsa da Kündürî fitnessi sonucunda Kuşeyrî'nin 446/1054 yılında yazıp diğer İslâm beldelerine gönderdiği mektup¹²⁶ ve Eş'arî ulemânın görüşlerine sıklıkla atıfta bulunması gibi nedenlerden dolayı Neseî'nin Cüveynî ve fikirlerinden haberdar olması ihtimali kuvvet kazanmaktadır. Hüseyin Atay, neşre hazırlamış olduğu Neseî'nin *Tebsiratü'l-edille* isimli kitabının dirâse kısmında konuyu gündeme getirmiş ve özellikle *eş-Şâmil fî Usûlu'd-Dîn* ile *Tebsiratü'l-edille*'yi kısaca bir karşılaştırmaya tabi tutmuş ve iki eserin özellikle konu ve yöntem bakımından yapısal olarak benzerlikler taşıdığına dikkat çekmiştir.¹²⁷

Birinci kısımda ele alıncağı üzere Neseî'nin bilginin tanımı kısmında değindiğı ve yer yer eleştirilerde bulunduğu Eş'arî âlimlerin görüşlerinden biri de Bâkılânî'nin "İlim, bilinenin olduğu hal üzere mârifetidir" şeklindeki tanımlamasıdır. Neseî bu tanımı gençlik yıllarında kaleme aldığı *Bahru'l-kelâm* adlı eserinde geçerli bulmasına rağmen daha sonraki eserlerinde eleştirerek kabul etmemektedir. Cüveynî ise mezkûr tanımı hem *Kitâbu'l-İrşâd*'da hem de *eş-Şâmil*'de evlâ bir tanım olarak nitelemişse de daha sonra telif ettiği *el-Burhân* adlı eserinde isabetli bulmadığını belirtmektedir. Zira ona göre tanımdan maksat tanımlanmak istenen kavramın kâim olduğu hakikati ve kendisini başka şeylerden ayıran zâtî özellikleri bildirmektir. Söz konusu tanım ise ona göre tanımlamanın bu vasfına uymamaktadır. Talebesi Gazzâlî'ye göre de mârifet ve bilgi terimlerini birbiriyle tarif etmek isabetli değildir.¹²⁸ Neseî de Cüveynî ve Gazzâlî'nin bu tavrıyla uyumlu bir yaklaşım sergilemektedir. Özellikle Neseî'nin "mârifet" teriminin kökeni, kapsamı ve manasını açıklamaya yönelik ifadeleri,¹²⁹ Cüveynî'nin "...şeyin hakikati ve kendisinin temâyüz ettiği zâtî özellikleri" kaydının şerhi gibidir. Bu olgu, kesinlik ifade etmese de Neseî'nin Cüveynî'nin görüşlerinden haberdar olduğunu andıran hususlardan-
dır. Fakat bu durumun Neseî'nin kelâm düşüncesinde ne gibi değişiklikler yaptığını tespit etmek pek mümkün gözükmemektedir. Zira o, görüşlerinin büyük bir kısmını kendisinden önce Mâve-raünnehir'de daha etkin olan Mâturîdî âlimlerden almış ve mantık kurallarıyla mezc edilmiş aklî istidlâllerle yaşamış olduğu zaman dilimine uygun olarak sunmuştur.

Ehl-i Sünnet'in iki ekolüne mensûp çok değerli iki âlim olan Cüveynî ve Neseî'nin kelâm sistemleri ancak onların düşünce yapılarındaki bilgi, istidlâl türleri ve bunlara yaklaşımları, akıl-nakil ilişkisi bağlamında ele alınıp incelenmesiyle ortaya çıkacaktır.

¹²⁶ Yılmaz-Kaya, "Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey Döneminde Etkin Bir Âlim: Abdülkerim el-Kuşeyrî", s. 205.

¹²⁷ Hüseyin Atay, "Ebu'l-Muîn Neseî ve Tebsiratü'l-edille", *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, haz. Hüseyin Atay, DİB. Yayınları, Ankara 1993, c. I, s. 15 vd.

¹²⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 119; Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan Heytû, Dârul-Fikri'l-Muâsır, Beyrut, 1998, s. 97.

¹²⁹ Neseî, *Tebsıra*, c. I, s. 7.

BİRİNCİ BÖLÜM

CÜVEYNÎ VE NESEFÎ'DE BİLGİ KURAMI

Kelâm âlimlerinin bilgi kuramları, takip ettikleri kelâm yönteminin temelini oluşturmaktadır. Bilginin tanımı, imkânı, kaynakları, sınıflandırılması, değeri vb. konular üzerinde erken dönemlerden itibaren başlayan tartışmalar hicrî üçüncü asrın sonlarına doğru kelâm düşüncesinde, hiç de azımsanamayacak bir birikim oluşturmuş ve İmam Mâtürîdî'den itibaren kelâm literatüründe müstakil bir konu olarak ele alınmaya başlanmıştır. Diğer bir ifadeyle ondan önce de bilgiyi konu edinen özellikle Mu'tezilî düşünürler olmuşsa da onlar bilgi meselesini parça parça ele almışlardır. İmam Mâtürîdî ise ileride de bahsedileceği üzere onlardan kendisine kadar gelen bu görüşler muvacehesinde bilgi sistemini oluşturmuştur. Başka bir ifadeyle onun temâyüz ettiği husus, bilgi konusunu bir teori olarak ele alıp eserinde sistematik bir şekilde incelemesidir.¹³⁰

İmam Mâtürîdî'den sonra da kelâm bilginleri, yazdıkları eserlere bilgi konusuyla başlamayı âdet edinmişler, bir anlamda yazdıkları eserlerin giriş bölümünde “bilgi” başlığına yer vermişlerdir. Bilgi teorisinin sistematik felsefede bağımsız bir problem olarak işlenişinin ancak XIX. asrın ikinci yarısından itibaren başladığı düşünülürse kelâm ilminde konuya atfedilen önem daha da açığa çıkacaktır.¹³¹

Eş'arî ve Mâtürîdî mezheplerine mensup Cüveynî ve Neseî'nin bilgiye yaklaşımını iyi kavrayabilmek için konu incelenirken her iki mezhebin imamlarının ve ayrıca konu edinilen iki isme çağdaş diğer düşünürlerin görüşlerine de başvurulacaktır. Örneğin İmam Mâtürîdî'nin ve Neseî'nin çağdaşı sayılabilecek diğer âlimlerin bilgi hakkındaki görüşlerine de kısaca değinilecektir. İmam Mâtürîdî'nin, mezhebin önderi sayılmasının yanında özellikle İslam düşünce tarihinde bilgi teorisini, kelâm ilmine dair telif ettiği *Kitâbü't-Tevhîd* isimli eserinde ilk defa sistemli bir şekilde ele alması sebebiyle çok önemli bir konumu vardır.

Kelâm sisteminin tespit ve tahlilinin yapılabilmesi ve düşünülerin değişen fikir yapısının ortaya konabilmesi için öncelikle eserlerinin kronolojisi hakkında ayrıntılı bilgi vermek gerekmektedir. Neseî'nin, ulaşılabildiği kadarıyla Cüveynî'ye nispetle daha az eseri vardır. Günümüze ulaşanlar sırasıyla şöyledir: *Bahru'l-Kelâm* → *Tebziratü'l-edille* → *Kitâbu't-temhîd*

¹³⁰ Kendisinden önce bilgi konusunu işleyen düşünürler ve bu görüş hakkında bilgi için bk. Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2015, s. 29 vd; Hüseyin Atay, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Bilgi Kuramı”, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu, Otto Yayınları, Ankara 2015, s. 188; Emine Ögük, “Kelâm İlminde Bilgi Anlayışının Oluşmasında Mâtürîdî'nin Rolü”, *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu –Hanefilik-Mâtürîdilik-*, 05-07 Mayıs 2017, 2017, c. I, s. 172; Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, s. 299.

¹³¹ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 29.

li kavâidi't-Tevhîd. Onun *Bahru'l-kelâm* adlı eseri, fikir yapısının tam oturmadığı yıllarda, gençlik döneminde kaleme alınmıştır. Akâid alanında yazılması gerçeğiyle birlikte bu eserin Mâturîdî kelâm sistemini tam olarak ortaya koyamadığı düşünülmektedir. İleride değinileceği üzere Nesefî bu eserinde yer yer İmam Mâturîdî'nin görüşünden farklı görüşler serdetmiştir. Diğer eserleri ise Nesefî'nin, Mâturîdiyye'nin ikinci imamı şeklinde anılmasını sağlamıştır.

Dğer taraftan Cüveynî zihin dünyasında gerçekleşen değişimlerin çoğunu *el-Burhân* adlı fıkıh usûlü eserinde tasrih etmiştir. Çok yönlü velûd bir âlim olan Cüveynî'yi önemli kılan hususlardan biri de takip ettiği yöntemi multidisipliner bir şekilde uygulayabilmesidir. Örneğin o, usûl-u fıkıh ilminin yöntem açısından kelâm, Arapça ve fıkıhî kaynak edindiğini ifade etmiştir.¹³² Bu sebeple kendisinin kelâm yöntemini anlamak için yalnızca kelâmî eserlerine değil diğer ilim dallarında telif ettiği kitaplara da başvurmak önemlidir. Ulaşılabildiği kadarıyla bazı ihtilâflarla birlikte bu çalışmaya kaynaklık eden kitaplarının kronolojik sırası şu şekildedir: *eş-Şâmil* → *Kitâbu'l-İrşâd* → *el-Lum'a* → *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* → *el-Gıyâsü'l-Ümem* → *el-Burhân* → *Medâriku'l-Ulûm*.¹³³

Cüveynî özellikle gençlik dönemlerinde kaleme aldığı kelâmî eserlerde en çok hocası Bâkılânî'nin etkisi altında kalmıştır. Nitekim kendisinden de “Kâdî Ebûbekr'in kelâmından on iki bin varak ezberleyinceye kadar kelâm ilmi hakkında bir kelime dahi konuşmadım.” sözü nakledilmiştir.¹³⁴ Bununla birlikte Cüveynî'nin en önemli yanı hem mezhep imamına hem de Bâkılânî gibi hocalarına yer yer eleştirilerde bulunması ve onlardan farklı görüşler serdederek kuru taklitten sakınmış olmasıdır. İzmirli, Bâkılânî'nin mezhep içerisindeki önemli konumuna işaret ettikten sonra, Bâkılânî'nin akabinde bu konumu Cüveynî'nin doldurduğunu, onun aklîyyâta ve nazara daha fazla önem verdiğini ve bu sayede mütekaddim kelâmının onun elinde en yüksek dereceye yükseldiğini belirtmiştir.¹³⁵ Tâceddin es-Sübkî (v. 771/1370) de Eş'arî mezhebinin tarihsel serüvenini şu şekilde dile getirmiştir:

Bâkılânî, İmam Eş'arî'nin mezhebi üzerine birtakım ziyadelerde bulundu. O bu eklemelerde Hanefilerden etkilenmiş olabilir. İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî ve İmam Gazzalî ise her iki mezhebe de katkı sunmuşlardır. Her ne kadar aynı görüşleri paylaşmasalar da Mu'tezile mezhebine yaklaştırlardır.¹³⁶

¹³² Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 84.

¹³³ Cüveynî'nin eserleri arasındaki kronolojik ilişki ve ihtilâflar için bk. Sancar, “İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri”, s. 89-90; Sevgili, *Cüveynî'nin Kıyas Anlayışı*, İsam Yayınları, İstanbul, 2021, s. 27; Sevgili, *İmâmu'l-Haremeyn*, s. 101; Memiş, “Bir Kelamcı Olarak İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî”, *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2016, S. 2, s. 82.

¹³⁴ Sübkî, *Tabakâtü's-Şafi'yyeti'l-kübrâ*, c. V, s. 185.

¹³⁵ İzmirli, “İmâmu'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî b. el-Cüveynî”, s. 1.

¹³⁶ Sübkî, *Tabakâtü's-Şafi'yyeti'l-kübrâ*, c. III, s. 386.

Cüveynî'nin bu yaklaşımı İzmirli'nin de ifade ettiği gibi mütekaddimûn olarak tanımlanan ilk evrenin tamamlanmasına ve İmam Gazzâlî ile birlikte müteahhirûn döneminin başlamasına vesile olmuştur. Giriş kısmında da ifade edildiği üzere kelâm tarihi açısından son derece önemli olan mezkûr taksimde müteahhirûn döneminin İmam Gazzâlî'den değil de hocası Cüveynî'den başlatılması gerektiğini; Gazzâlî'nin de mütekaddim ve müteahhir dönemleri arasında geçiş diliminde olup bu dönemi tam manasıyla başlatan ismin Fahreddin Râzî olduğunu savunanlar da mevcuttur.¹³⁷

Cüveynî'nin ortaya koymuş olduğu ve kelâm ilminin tarihsel seyrini etkileyen bazı görüşler çeşitli alimler tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur. Onu eleştirenlerin içerisinde İbn Tâhir el-Makdisî (v. 507/1113), İbnu'l-Cevzî (v. 597/1201), İbn Teymiyye (v. 728/1328), Zehebî (v. 748/1648) vb. klasik dönemdeki âlimler olduğu gibi modern dönemde de İzmirli İsmail Hakkı (v. 1946) ve Zâhid el-Kevserî (v. 1952) gibi isimler de bulunmaktadır. Ayrıca Cüveynî'nin görüşlerinin bir kısmında gerçekleşen değişikliklerin bulunduğu *el-Burhân* adlı eserini şerh eden Mağribli âlimler de Cüveynî'yi bazı konularda tenkit etmişlerdir. Buna karşılık onu savunan ve ileri sürülen iddiaların geçersiz olduğunu ortaya koyanlar da olmuştur. Bunların başında ise hadîs ilminde öne çıkan Zehebî'nin talabelerinden Sübkî gelmektedir. Cüveynî'ye yöneltilen eleştirilerin ve bunlara verilen cevapların bütününe, çalışmanın sınırlarını aştığından dolayı burada değinilmeyecek,¹³⁸ konuyla bağlantılı eleştiriler ise yeri geldikçe mevzu bahis edilecektir.

Yukarıda değinildiği üzere bilginin tanımı, kaynakları ve kısımlarına yönelik incelemeler çok eski dönemlerden beri devam edegelmektedir. Felsefede olduğu gibi kelâmda da bilgi teorisi konu edinilmiş ve genelde Mu'tezilî düşünürler tarafından birtakım söylemler ortaya konulmuş olsa da ilk defa sistematik bir şekilde eserinde özel bir yer ayırarak bilgiyi konu edinen âlim İmam Mâturîdî olmuştur. İslam düşüncesinde bilgi teorisinin gelişimi bağlamında Eş'arî âlimlerin de önemli katkıları olmuştur. Bunlar arasında Bâkılânî, Abdülkâhir el-Bağdâdî (v. 429/1037), Cüveynî, Gazzâlî, Râzî, Âmidî (v. 631/1233), Beydâvî (v. 685/1286), İcî, Tef-tazânî ve Cürcânî gibi isimler sayılabilir. Onların bu gelişimle birlikte düşünce yapısına sağladıkları katkıların belki de en önemlisi fikirlerini belli bir sâbite çerçevesinde donuklaştırmamaları, mütekeaddimûn ve müteahhirûn kelâmcılarının farklı bir bakış açısına sahip olmalarıdır.

¹³⁷ bk. Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", ss. 1-23.

¹³⁸ Cüveynî'ye yöneltilen eleştiriler ve geliştirilen cevaplar için bk. H. Mehmet Günay, "Kevserî'nin İhkâku'l-Hak Adlı Eserinde Cüveynî'ye Yöneltilen Eleştiriler", *Uluslararası Düzceli M. Zahid Kevseri Sempozyumu Bildirileri 24-25 Kasım*, Düzce, 2007, ss. 513-528; Sevgili, *İmâmu'l-Haremeyn*, s. 171 vd; Sevgili, "Bir Usûlcü Olarak Cüveynî'nin Hadisçiliği ve Hadisçiliğine Dâir Tartışmalar-Mu'âz Hadisi' Özeline-", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, c. XX, S. 37, ss. 217-246.

Öyleyse Cüveynî ve Neseî'nin bilgi meselesine yaklaşımları ve konu hakkında tarafların fikirlerine karşı geliştirmiş oldukları eleştiriler onların kelâm yönteminin tespit edilmesinde önem arz etmektedir. Ayrıca bilginin tarifi, genelde âlimlerin bilgi meselesinde çözümlemeye çalıştıkları ilk problem olmuştur. Bununla birlikte onların bilgi tanımlamalarına yaklaşımları hususunda ortaya koydukları tanım teorisi kelâm yönteminin gelişim seyrine ışık tutan unsurlardandır. Dolayısıyla Cüveynî ve Neseî'nin yöntemlerini anlamak için onların bilgi tanımlamalarını ve diğer düşünürler tarafından yapılan tariflere yaklaşım biçimlerini ortaya koymak gerekmektedir.

1.1. Bilgi Tanımı

İslam düşünce tarihinde bilginin tarifi hususunda âlimler farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Çeşitli terimler ve tanımlar kullanarak mezhebî görüşlerini de destekleyecek biçimde belirli tercihler serdetmişlerdir. Öyle ki eserlerinde bu bahis altında görüşlerini sunmuşlar ve ortaya koymuş oldukları tarifler üzerinden tartışmalar yapmışlardır.

İslam düşünürleri bilgi kuramını açıklarken bilginin tanımında öncelikle "ilim" kelimesini ele almışlardır. Arapça'da "عِلْمٌ" sülâsî kökünden masdar olan "ilim" terimi bilgiyi en kapsayıcı şekilde ifade eden bir kelimedir. Bu kelimedden yola çıkılarak bilgi "Bilgiyi elde etmesi mümkün olan bir varlığın, herhangi bir şey hakkında malumat sahibi olmasıdır." ya da "Bilgi, sıfatı olduğu varlığa eşyanın aksi mülâhaza edilemeyecek şekilde apaçık olmasıdır." şeklinde tarif edilmiştir.¹³⁹

Ehl-i Sünnet kelâmcıları tariflerinde "ilim" terimine hem Allah Teâlâ'nın bilgisi hem de kulların bilgisi hakkında kullanılabilmesi için yer vermişlerdir. Zaten Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasında bilginin tarifinde çıkan ihtilâflarda da bu ön kabulü görmek mümkündür.¹⁴⁰ Zira Ehl-i Sünnet kelâmcıları bu konuyu işlerken bilginin tanımının hem Allah Teâlâ'ya hem de mahlûkâta izafe edilebilir olmasına dikkat etmişlerdir.

Yukarıda da işaret edildiği gibi bilginin tarifi konusunda din âlimleri müttelik değildir. Hatta kimi düşünürler bir şeyi tanımlarken kendisinden daha açık bir ifade gerekmesi, ilmin de apaçık bir terim olması sebebiyle bilginin asla tanımlanamayacağını ileri sürmüşler,¹⁴¹ dolayısıyla bilginin tanımlanamaz olmasını ya da tanımlarda bu kadar ihtilâfin olmasını bilginin

¹³⁹ Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rifât*, s. 155; Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, Beyan Yayınları, Ankara, 1997, s. 20.

¹⁴⁰ Keskin, *Bilgi Teorisi*, s. 21.

¹⁴¹ Muhammed Murtezâ el-Hüseynî ez-Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, Matbaatü Hükûmeti'l-Kuveyt, Kuveyt, 1987, c. VII, s. 405; Fahreddin Muhammed b. Ömer el-Hatîb er-Râzî, *Muhassalu'l-efkârî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn*, Kahire, ty., s. 100.

gizliliğine değil bilakis gayet açık bir şey olmasına bağlamışlardır.¹⁴² Kimileri ise bilginin mutlak bir tarif çerçevesinde tanımlanamayacağını, ancak örnek verme veya bilgiyi oluşturan cüzleri açıklama şeklinde bir tanım oluşturulabileceğini söylemişlerdir. Söz gelimi onlara göre “ilim/bilgi”nin belirli bir tanımı yapılamaz. Nitekim bilgiyi tarif etmek için yine belirli tasavvur ve tasdikâtın öncelenmesi gerekir ki bu da muhâl kabul edilen teselsül ve devri ifade edecektir.¹⁴³ Başka bir kısım kelâmcılar da bilginin ancak kendisiyle tanımlanabileceğini söylemişlerdir. Onlara göre bilginin dışındaki hakikatler de ancak bilgi ile bilinmektedir. Dolayısıyla bilginin başkası ile tanımlanabileceğini söylemek, bütün düşünürler tarafından geçersizliği kabul edilen "devir/kısır döngü"¹⁴⁴ olacaktır.¹⁴⁵ Fakat Seyyid Şerif Cürânî bilginin tanımının yapılamayacağı görüşüne karşı çıkmıştır. O, insanın varlığının zorunlu olarak bilinmesi sebebiyle bilginin de zorunlu olarak bilinmesinin gerekli olmadığını söyler. Ona göre kelâmcıların çoğunun da tercih ettiği gibi insanın sahip olduğu bilginin tanımlanabilir olması gerekmektedir.¹⁴⁶

Açıkçası bilgiyi tanımlamaya en çok gayret eden yine kelâmcılar olmuştur. Onlar hem ilâhî bilgiyi hem de beşerî bilgiyi kapsayacak bir tanım yapma çabası içerisinde olmuşlardır. Öyle ki kelâm ilminin başlangıç evresinde yapılan tanımlarda bu çaba etkisini göstermiştir. Neticede bazı farklılıklarla birlikte bir tanım grubu oluşmuştur.

Eserine bilgi konusuyla başlayan ve bu hususta İslâm bilim tarihinde bilgi kuramının temelini attığı kabul edilen İmam Mâtürîdî'nin eserlerinde derli toplu bir bilgi/ilim tarifine rastlanılmamaktadır.¹⁴⁷ Nitekim aşağıda daha kapsamlı bir şekilde ele alınacak olan ve ona nispet edilen meşhur tarif kendisinden şifâhen nakledilmiştir.

Söz konusu tarif şu şekildedir: “ان العلم صفة ينجلي/يتجلى بها لمن قامت هي به المذكور / Bilgi, kendisinde bulunan kimseye zikredilenin açık hale gelmesini sağlayan sıfattır.”¹⁴⁸ İmam Mâtürîdî'nin bu tanımının eserlerinde nakledildiği şekliyle bir düzen içerisinde bulunmaması sebebiyle çeşitli formlarda nakledilmiştir. Örneğin Sâbûnî, tarifi aynı şekilde naklederken¹⁴⁹ Teftazânî, Beyâzîzâde (v. 1687) ve Cürânî'nin nakillerinde farklı lafızlar kullanılmıştır.¹⁵⁰ Bu farklılıklardan mezhep imamının bilgi tanımı incelenirken bahsedilecektir.

¹⁴² Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, c. I, s. 194.

¹⁴³ Örnek için bk. Râzî, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, Beyrut, 2004, s. 22.

¹⁴⁴ Bir mantık ve felsefî terim olan "devir" için bk. Muhammed b. Ali İbnu'l-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Fârûkî el-Hanefî et-Tehânevî, *Keşşâfî istilâhâtî'l-fünûni ve'l-ulûm*, thk. Ali Dehrûc, Mektebeti Lübnân, Beyrut, 1996, c. I, s. 811.

¹⁴⁵ Seyfeddin Âmidî, *el-İhkâm fî-usûli'l-ahkâm*, Mısır, 1914, s. 13; Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi*, s. 40.

¹⁴⁶ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerif el-Cürânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, c. I, s. 25 vd.

¹⁴⁷ Hüseyin Atay, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Bilgi Kuramı”, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, s. 188.

¹⁴⁸ Nesefî, *Tebîrât*, c. I, s. 11.

¹⁴⁹ Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebûbekir es-Sâbûnî, *el-Kifâyetü fî'l-Hidâye*, thk. Muhammed Ârûşî, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2014, s. 47.

¹⁵⁰ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi*, s. 45.

Her iki âlimin de bilgi tanımı hususundaki tercihleri ile diğer tariflere yapmış oldukları eleştirilere geçmeden önce tanım kuramlarına değinmek gerekmektedir. Nitekim onların kur-gulamış oldukları tanım kuramı, hem bilgi tanımlarına bakış açılarını hem de kelâm yöntemle-rini anlamak için önem taşımaktadır.

1.1.1. Tanım Kuramları

Cüveynî'nin bilgi tanımlamaları ve ortaya koyduğu eleştirilerde odaklanılması gereken en önemli mesele onun “tanım/had” hakkındaki görüşleridir. Zira onun tanım teorisiyle ilgili görüşlerinin kelâma mantığının dercedilmesinde önemli bir dönüm noktasını içerdiği kaydedil-miştir.¹⁵¹

“Tanım” ifadesi genelde Gazzâlî ve öncesi dönem mütetekellimleri tarafından “had” ke-limesi ile karşılanmaya çalışılmıştır. Bu terimin aynı şekilde kullanımına Aristo'nun mantık eserinin bir özeti ve çevirisi mâhiyetinde olan İbnu'l-Mukaffâ'nın (v. 142/759) eserinde de rast-lanmaktadır.¹⁵² Buradan yola çıkılarak kelâmcıların tanım kuramlarında “had” terimini tercih etmelerinin onların aynı zamanda mantık eserlerinin Arapça'ya çevirileriyle ilgilendiklerinden kaynaklandığı söylenebilir. Bununla birlikte Cüveynî'nin eserlerinde Aristo, Fârâbî, İbn Sînâ gibi filozoflara ismen referansta bulunulmamış, genel olarak mantıkçılar ve felsefecilerin gö-rüşlerinden bahsedilmiştir. Söz gelimi o, bazı yerlerde mantıkçıların ortaya koyduğu kimi ta-nımların usûlcülerinkiyle örtüşüğünü ifade etmiştir.¹⁵³ O, *el-Burhân* adlı eseri öncesinde ka-leme almış olduğu metinlerde genellikle Bâkılânî'nin görüşlerini merkeze alan bir yaklaşım benimsemiş ve sıklıkla ona atıflar yapmıştır.¹⁵⁴ Bununla birlikte *Kitabu'l-İrşâd*'ın şerhlerinde ismen İbn Sînâ gibi filozofların görüşlerine sıkça yer verilmiş olması, Cüveynî'nin bu disiplinle sıkça etkileşimde bulunduğunu da ortaya koymaktadır.¹⁵⁵

Mekke'de geçen yıllarında kaleme aldığı düşünülen *Telhîs* adlı eserinde “had” konusu hakkında “Şeyin haddi ve hakikati kendisiyle temeyyüz etmiş olduğu özelliğidir.” demiştir. Bu ifadesiyle o, varlığın haddi ya da hakikatının tanımlayıcı ve vasfedici olan söze değil, tanımla-nan şeyin (mahdûd) sıfatına döndüğünü vurgulamıştır. Sıkı bir şekilde takip etmiş olduğu Bâkılânî'nin de “had” ve “tanım”ın niteleyici bir söz olarak tevil edileceğini, dolayısıyla onun,

¹⁵¹ Muhit Mert, “Kelâmcıların Tanım Kuramları”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi (Kader)*, 2003, c. III, S. 2, s. 87.

¹⁵² Ebû Muhammed Abdullah b. el-Mukaffâ', *el-Mantık*, nşr. Muhammed Takî Dânişpejûh, Encümen-i Felsefe-i İran, Tahran, 1978, s. 1.

¹⁵³ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, s. 347.

¹⁵⁴ Aktaş, *Tanım veya Hakikat*, s. 261.

¹⁵⁵ Örnek için bk. İbn Bezîze, *el-İs'âd fî şerhi'l-İrşâd*, s. 157.

haddi “tanımlanmak istenen şeyin ismi ve kendisine has olan sıfatlarını tefsir edici söz” olarak anladığını nakletmiştir.¹⁵⁶

Onun “tanım-had” kuramını genişçe ele aldığı eser *eş-Şâmil*’dir. R. M. Frank’ın neşretmiş olduğu *eş-Şâmil*’in ilk kısmında yaklaşık otuz sayfalık bir alan bu konuya ayrılmıştır. *El-Kâfiye fi’l-cedel*¹⁵⁷ adlı eserinde de konuyu derinlemesine inceleyen Cüveynî had, hakikat, mânâ ve illet terimlerinin birbirlerine benzer manada kullanıldıklarını belirtmiştir. Bu kavramların ortak noktaları, bir şeyi kendisi yapan niteliği göstermeleridir. Aslında herbirinin kendisine ait bir meziyeti bulunsa da özellikle usûlcülerin bu terimleri bir manada kullanmalarının yanında onların öncelikle “had” lafzını daha sonra “mânâ” terimini tercih ettiklerini nakletmiştir. Bununla birlikte “had” lafzının sözlükte “son, sınır” gibi manalara tekâbül etmesinden dolayı bütün eşya ve sıfatları açıklamakta kullanılmasını güzel bulmayan Cüveynî, özellikle “İlâh’ın haddi nedir?”, “İlminin haddi nedir?” şeklindeki soruları uygun bulmamıştır. O, “had” hakkında birkaç tanım naklettikten sonra, “Had; tanımlanan (mahdûd) şeyin, kendisinin kapalılıklarını çözen vasfa hâs kılınmasıdır.” şeklindeki tarifi tercih etmiştir. Çünkü ona göre tanımın, tanımlanan şeyin bizzât kendisine ve sıfatlarına râci olması gerekmektedir.¹⁵⁸ Cüveynî’nin seçtiği tanımın mantıkta yapılan tanıma uygunluk arz etmiş olması önemlidir. Nitekim mantık ilminde de had, bir terimin ana özellikleriyle birlikte hâs karakteriyle belirtilmesi manasını taşımaktadır.¹⁵⁹

Cüveynî “had” ile ilgili yapılan; “(efrâdını) câmi, (ağyârını) mâni olandır.”, “Manayı kuşatan veciz lafızdır.” şeklindeki nitelemeleri aktarmış ve bazı eleştirilerde bulunmuştur. Örneğin o, mecazî bir kelimeyle tanım yapılamayacağı kanaatini taşımaktadır. Dolayısıyla veciz bir lafızla ortaya konulmak istenen tanım, ilk seferde tayin olunan hakiki lafızdan farklı olması sebebiyle geçerli olmayacaktır. Fakat Cüveynî’nin bütün mecazî kullanımları tanımda kabul etmediğini söylemek de doğru değildir. Nitekim ona göre kullanılışı yaygınlık kazanmış mecazın, hakikatin yerinde kullanılmasında bir beis yoktur. Ayrıca o, tanımın mahiyetini tartıştıktan

¹⁵⁶ Cüveynî, *et-Telhis fi Usûli-l-Fıkhi*, thk. Abdullah Cevlem en-Nibâlî, Beşîr Ahmed el-Ömerî, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyyeti, Beyrut, 1996, c. I, s. 108.

¹⁵⁷ Bu eserin Cüveynî’ye âidiyetine şüphe ile yaklaşılmıştır. Ulaşılabildiği kadarıyla ilk kez Daniel Gimaret tarafından ortaya atılan bu kuşku; tabakât kitaplarında Cüveynî’ye böyle bir eserin isnad edilmemesi, eserin içerisindeki tanımlamaların diğer eserlerle uyuşmaması ve içerisinde Bâkîllânî’ye hiç atıfta bulunulmaması gibi argümanlarla desteklenmeye çalışılmıştır. Daha sonra gelen düşünürler tarafından da eserin Cüveynî’ye âidiyeti hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ayrıca *el-Kâfiye*’nin Cüveynî’nin hocası Ebû’l-Kâsım es-İsferâyînî el-İşkâfî’ye de âit olabileceği görüşü ortaya atılmıştır. Bilgi için bk. Aktaş, “el-Kâfiye fi’l-cedel Adlı Eserin Cüveynî’ye Âidiyeti ve Nisbeti Sorunu”, *Darulfunun İlahiyat [İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]*, 2021, c. XXXII, S. 1, ss. 199-218.

¹⁵⁸ Cüveynî, *el-Kâfiye fi’l-cedel*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, İsâ el-Bâbî el-Halebî Yayınları, Kâhire, 1979, s. 1-2.

¹⁵⁹ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara, 2009, s. 80. Ayrıca bk. Zeliha Uluyurt, *İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’de Bilgi Teorisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014, s. 15.

sonra haddin hükmü hakkında olması gerektiğini düşündüğü özellikleri sıralamıştır. Buna göre tanım, tanımlanan şeyin illetidir. Yani tanımlanan şeyin kendisiyle bilindiği olgu manasına gelmektedir. Yine tanımda yabancı unsurların dışarıda bırakılması için o, *aksi* şart koşmuştur. Örneğin “şey” kelimesinin tanımı “mevcud olan”dır. Bunun *tardı* “Şey olan var olandır.” ise *aksi* de “Her var olan şeydir.” olmalıdır. Cüveynî’ye göre *tard* ve *aksin* sıhhat alâmeti olumsuzlama halinde de kullanılabiliyor olmasıdır. Ayrıca akliyyât alanında yapılan tanımda aklî illetlerde olduğu gibi tek bir sıfat bulunması gerektiğini ifade eden Cüveynî, aklî illetin ma‘lûlünü gerektirdiği gibi tanımın da tanımlananı gerektireceğini vurgulamıştır. Bundan dolayı o, tanımlarda iki vasıf bulunamayacağını söylemiştir.¹⁶⁰

Öyle anlaşıyor ki Cüveynî, kelâmcıların bakış açısıyla tanımın ne olduğu sorusuna cevap ararken, önceki âlimlerin tanım hakkındaki “câmi ve mâni olandır.” şeklindeki yaklaşımlarını üç yönden eleştirmiştir: Birincisi; câmi ve mâni olmak bir tür eylemde bulunma halini ifade eder ki tanımı oluşturan kelimelerin belirli eylemlerde bulunamaması yüzünden tanım hakkında getirilen bu tarif de mecazîdir. Tanımlamadaki maksat ise kapalılığı gidermektir. İş böyle olunca tanımın tanımı ve gayesi arasında bir örtüşmezlik meydana gelir. Cüveynî’nin ikinci itirazı ise câmi ve mâni olsa bile bir ifadenin tanım olamayacağı önermesi üzerine kurulmuştur. Örneğin “İradenin hakikati ve tanımı nedir?” sorusuna, “İrade, Allah Teâlâ’nın irade olarak bildiğidir.” şeklinde verilen cevap her ne kadar câmi ve mâni olsa da iradenin tanımı için uygun değildir. Öyleyse “Her tanım câmi ve mânidir. Her câmi ve mâni olan şey de tanımdır.” şeklinde bir kadıyye geçerli değildir. Üçüncü bir eleştiri de gündeme getiren Cüveynî, tanımların, tanımlanan olguya hâs ve nefsî sıfat olarak da isimlendirilen özelliğe işarette bulunması gerektiğinden hareketle câmi ve mâni olan ifadelerin bu şartı tam manasıyla karşılayamadığını söylemiştir. Bu da özellikle Eş‘arî âlimlerin benimsediği birlik ilkesi ile örtüşmemektedir. Her ne kadar tanım belirli bir söz öbeğinden oluşsa bile tanımlananın tek bir niteliğine işaret etmesi gerekmektedir. Dolayısıyla tanım, tek anlamı çağrıştırmalıdır. Fakat Cüveynî bu üçüncü eleştiriye doğru bulmamış ve tanımlarda terkipten kaçınmak için tek bir kelime kullanılmasının şart olmadığını ifade etmiştir.¹⁶¹

Cüveynî’nin tanımda olmasını gerekli gördüğü şartları şöyle sıralamak mümkündür: Birincisi, tanımın aklî de olsa sem‘î de olsa tanımlananın illeti mesabesinde olmasıdır. İkincisi *tard* ve *akse* elverişli olmalıdır. Üçüncüsü ise aklî illetlerin ma‘lûl gerektirmesinden ve ma‘lûl de iki ayrı niteliği birlikte gerektirmediğinden tanımlananın, iki şeyle tanımlanması veya iki ayrı illetle illetlendirilmesi doğru değildir. Dolayısıyla tanımlarda tek bir niteliğin kullanılması

¹⁶⁰ Cüveynî, *el-Kâfiye fi’l-cedel*, s. 6 vd; Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli’ d-dîn*, thk. R. M. Frank, s. 59, 76.

¹⁶¹ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli’ d-dîn*, thk. R. M. Frank, s. 42, 43. Ayrıca bk. Aktaş, *Tanım veya Hakikat*, s. 262 vd.

gerekir. Bu üç şart Aristo'nun ortaya koymuş olduğu şartlarla aynıdır. Buradan yola çıkarak onun, Aristo'nun geliştirdiği tanım teorisinden esinlenerek Eş'arîliğin seyrini etkilediği söylenebilir.¹⁶² Daha önce de ifade edildiği üzere Cüveynî, yalnızca Eş'arî mezhebinin görüşlerini nakletmekle yetinmemiş, farklı ictihadlar ortaya koyarak öne sürülen görüşleri derinlemesine tahlil ve tenkit edip yeni açılımlar serdetmek suretiyle mezhepsel gelişime müşahhas bir katkı sağlamıştır.¹⁶³ Onun bu tavrını bilgi tanımlarına yaklaşım hususunda da görmek mümkündür.

Cüveynî kadar belirgin olmasa da Neseî'ye de belirli bir tanım kuramı anlayışının olduğunu söylemek mümkündür. O, ileride değinileceği üzere bazı tanım eleştirilerinde terimin tanım değil de taksîm yoluyla tarif edilmesini tenkit etmiş ve böyle bir yolun seçilmesini ilmi açıdan sakıncalı bularak tanımlama açısından gerekli şartlara kısaca değinmiştir. O, taksîm edici bir tarifiñ bâtıl olduğu görüşünü şöyle temellendirmiştir: Taksîm, mantıkçıların istikrâ (tümevarım) diye isimlendirdikleri, cüzîler vasıtasıyla küllîleri bilmektir. Tanımlama ise burhân olarak da isimlendirilen, küllîler vasıtasıyla cüzîleri bilmek için tayin edilmiştir. Neseî ikisini aynı kefeye koymaya çalışan birinin ilmi yeterlilikten mahrum olduğunu vurgulamaktadır.¹⁶⁴

Zira bir kavramın tanımının bazı şartlar taşıması gerektiğine dikkat çeken Neseî'ye göre tanım koyarken belli hususlara riayet edilmesi gerekir. Müfredin idrâki demek olan tasavvuru açıklayan söze kavî-i şârih, had (tanım) veya resim (betim) denilmiştir.¹⁶⁵ Neseî de aktarılan tanımda belirli şartlara riayet edilmediğinden dolayı fâsid olduğunu delilleriyle anlatmaya çalışır. Buna göre bir şeyi tanımlarken öncelikle tanımda geçen bütün vasıfların tanıtılan şeyin fertlerinin hepsinde bulunması gerekir. Ayrıca tanımlarda esas kabul edilen efradını câmi, ağıyarını mâni özelliğinin oluşabilmesi için "ittirad" ve "in'ikâs" özelliklerinin bulunması şart koşulur.¹⁶⁶ Çünkü tarif, tanımladığı şeylerin fertlerinin hepsini kapsayan ve tanımın dışında kalanları ise kapsam dışı bırakandır. Diğer bir deyişle tanım, fertlerini câmi olması özelliğini yitirdiğinde hedeflenen tanımlama misyonunu kaybetmektedir.¹⁶⁷ Bu ifadeler ve kullandığı üsluptan Neseî'nin klasik mantıkta kullanılan tanım teorisini benimsediği şeklinde bir çıkarım yapılabilir. Cüveynî ve İmam Gazzalî ile çağdaş bir Mâturîdî âlim olan Neseî'nin bu yaklaşımı,

¹⁶² bk. Mert, "Kelamcıların Tanım Kuramları", s. 87, 88.

¹⁶³ Zuhaylî, *el-İmâmu'l-Cüveynî*, s. 115.

¹⁶⁴ Neseî, *Tebîrâ*, c. I, s. 5.

¹⁶⁵ Bir nesnenin, kavramın ne olduğunu açıklayan söz anlamında kullanılan bir mantık ve usûl terimi olan had, resim, kavî-i şârih vb. terimlerin anlamı ve tanım yaparken gerekli olan hususlar hakkında bk. Hasen Derviş Kuveysinî, *Şerhu'l-Kuveysinî alâ metni's-Süllem fi'l-mantiki*, Mektebetü Dârü'l-Eman, Rabat, ty., s. 10, 19 vd; Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedât*, s. 55 vd.

¹⁶⁶ İn'ikâs (Döndürme): Tanımların doğru olup olmadığını sağlamanın bir yöntemidir. Bunu gerçekleştirebilmek için yapılan tanımdan küllî/tümel bir kadıyye, önerme elde edilir.

İttirad: İn'ikâs yöntemiyle çıkarılan küllî önermeye verilen isimdir.

İttirad, in'ikâs terimleri ile kelâm âlimlerinin tanım teorileri için bk. Kuveysinî, *Şerhu'l-Kuveysinî alâ metni's-Süllem*, s. 20; Mert, "Kelamcıların Tanım Kuramları", ss. 81-91.

¹⁶⁷ Neseî, *Tebîrâ*, c. I, s. 4-5.

kelâm ilminin müteahhirûn dönemine geçişte Eşarî-Mâturîdî ilişkisini yansıtmayı bakımından önem arz etmektedir.

Cüveynî ve Neseî'nin tanım kuramlarından bahsettikten sonra yapılan bilgi tanımlamalarına yaklaşımları ve bilginin tanımı hususundaki tercihlerini incelemek yerinde olacaktır.

1.1.2. Bilgi Tanımlarına Yaklaşımları

Kendisine aidiyeti hususunda çeşitli görüşler bulunan *el-Kâfiye*’de Cüveynî, diğer eserlerinden farklı olarak “Bilgi, malûmun kendisiyle bilindiğidir.” şeklindeki İmam Eş’arî’ye nispet edilen tanımlamayı tercih etmiştir. Ayrıca tanımda geçen “malûm, bilinebilenin...” kaydının fazla olduğu gibi bir şüpheyi de kabul etmeyerek bilgi hakkındaki doğru tanımlamanın bu olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca bilgi hakkında ilim, mârifet, fıkıh, dirâyet, akıl, yakîn, zekâ gibi muhtelif kelimeler kullanılabileceğini söylemiştir. Nitekim ona göre mezkûr kelimeler lafzen farklı olsa da anlam bakımından aralarında bir fark bulunmamaktadır. Fakat yine de o, bu kelimelerin, Allah Teâlâ’nın ilmi hakkında Kitap ve Sünnet’te zikredilmemesi sebebiyle kullanılmayacağını eklemiştir.¹⁶⁸

Kelâmcıların bilgi tanımlamalarının incelendiği bir makalede Cüveynî’nin menkûl açıklamalarından sonra iddia ettiği şeylerin aksine sözler sarf ederek bir çelişki içine düştüğü ifade edilmiştir.¹⁶⁹ Fakat dikkat edilmesi gereken nokta Cüveynî’nin bu görüşü “denildi ki...” lafzıyla nakletmesidir. Söz gelimi o, bazıların “Bilgi hakkında kullanılan en umum isim, ilim terimidir. Onun haricindeki diğer kelimeler, bilginin hususî nevilerinden haber vermektedir. Bu türlerin hepsini bilene ‘âlim’ denilebilir. Örneğin Allah Teâlâ her malûmu nihayetsiz bir şekilde bildiği için kendisine ‘el-Âlim’ denilmiştir.” sözünü naklettikten sonra bu gibi kullanımların, insanlar arasında yaygın olmasından kaynaklandığını vurgulamıştır.¹⁷⁰

Bir usûl kitabı olan *Telhîs*’te ise Cüveynî ilmi “Malûmun olduğu hal üzere mârifeti/bilinmesidir.” şeklinde tanımlamıştır. Ayrıca ilim için yalnızca “Malûmun bilinmesidir.” şeklinde bir tanımın daha uygun olacağını ya da “Kendisiyle malûmun bilindiği...” diye tarif edilmesinin daha isabetli olduğunu ifade etmiştir. Bunların yanında “Bilgi, öznesini ‘âlim-bilen’ şeklinde vasıflanmasını gerektirendir.” tanımının da geçerli ve doğru olduğunu eklemiştir.¹⁷¹

Neseî de gençlik dönemlerinde kaleme almış olduğu *Bahru’l-Kelâm*’da ilmi, daha sonra kendisinin de eleştirdiği bir tanımlamaya gitmiştir. İmam Mâturîdî’nin meşhur tarifinden

¹⁶⁸ Cüveynî, *el-Kâfiye fi’l-cedel*, s. 26.

¹⁶⁹ Bilgi için bk. Mert, “Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, c. XLIV, S. 1, s. 58.

¹⁷⁰ Cüveynî, *el-Kâfiye fi’l-cedel*, s. 26.

¹⁷¹ Cüveynî, *et-Telhîs*, c. I, s. 109.

bu yaşlarda haberdar olmaması muhtemel gözükmektedir. *Bahru'l-Kelâm*'ın, onun ilk eseri olduğu düşünüldüğünde bu farklılık, kendisinin ilmî serüveni içerisinde daha sonradan doğal olarak mezhepsel olgunluğa eriştiğini göstermektedir. Nitekim o, bu eserinde ilmi, “Bilineni olduğu şekliyle mârifet etmektir, bilmektir.”¹⁷² diye tarif etmiştir. Aslında bu tarif Kâdî Ebûbekir Bâkılânî'ye nispet edilen meşhur bir tariftir.¹⁷³ Neseî, gençlik döneminde yazdığı düşünülen bu eserinde her ne kadar ilmi böyle tarif etse de *Tebşıra*'sında bu tarifi yeterli bulmayacak ve fâsid olarak değerlendirecektir.¹⁷⁴

Neseî ilk eserinde ilmi tarif ettikten hemen sonra bu tarifi mahlûkâtın ilmini tanımladığını belirtir. Aslında bunu söylemekle genel anlamda Ehl-i Sünnet kelâmcılarının metodolojisinde görülen, ilim konu edinirken Allah Teâlâ'nın ilmi ile yaratılanların ilminin farklı değerlendirilmesi gerektiği görüşüne tâbi olduğunu göstermektedir. Allah Teâlâ'nın ilmini ise “Olanı olduğu şekilde ihâtâ etmek (kuşatmak), bilmek”¹⁷⁵ olarak tarif eder. *Bahru'l-Kelâm*'ın Türkçe tercüme çalışmalarında¹⁷⁶ Allah Teâlâ'nın ilminin tarifi “Allah Teâlâ'nın ilmi ise malumu olduğu hal üzere ihata edip bilmektir.” şeklinde “malum” kaydı eklenerek tercüme edilmiştir. Ne var ki ibarede bu kayıt bulunmamaktadır. Öte yandan Neseî ileriki dönemlerinde bizzat kendisi Mu'tezilî düşünürlerin ilim tanımlarını devr oluşturması sebebiyle bu yüzden eleştiriye tâbi tutmuştur.

Kadîm bilginin tarifini yaptıktan sonra Neseî, aslında kitabın tartışma üslubuna da uygun bir şekilde âyet-i kerîmelerden istidlâlde bulunarak Mu'tezile, Dehriyye, Kaderiyye ve Râfiziyye gibi mezheplerin görüşlerini reddetmekte ve Allah Teâlâ'nın ilminin “mârifet” ile vasıflanamayacağını çünkü onun hiçbir zaman bilir olmaktan ayrılmayacağını ifade etmektedir.¹⁷⁷ Mu'tezile'nin, ilmi “Şeyin olduğu şekilde bilinmesidir.” şeklindeki tarifini aktardıktan sonra bu görüşün de bâtıl olduğunu savunur. Zira “şey” var olan demektir. Bu sebeple olmayana “şey” denilemez. Allah Teâlâ şeyleri hiçbir şeyden; başka bir deyişle varlığı yokluktan yaratmıştır. Kadîm olan ilim Allah Teâlâ'nın ezelî sıfatlarındandır. O, ilmiyle âlimdir. Olayları olmadan önce bildiği gibi, gerçekleşmeyen şeylerin şayet olsaydı nasıl olacaklarını da bilir.¹⁷⁸ Özetle o, Allah Teâlâ'nın ilminin var olanı da var olmayanı da kapsadığını ifade etmektedir.

¹⁷² Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 15.

¹⁷³ Makdisî, *Gâyetu'l-merâm*, s. 256.

¹⁷⁴ Neseî, *Tebşıra*, thk. Claude Salame, c. I, s. 7. Ayrıca *Bahru'l-Kelâm*'ı şerheden Makdisî de bu tanıma yapılan itirazları özetlemiştir. Neseî'nin *Tebşıra*'da yapmış olduğu itirazlarla örtüştüğünden dolayı çalışmanın bu bölümünde şârihin itirazlarına yer verilmemiştir. Ayrıca bk. Makdisî, *Gâyetu'l-merâm*, s. 251.

¹⁷⁵ Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 15.

¹⁷⁶ Bk. Neseî, *Matürîdî Akaidi (Bahrü'l-Kelâm Tercümesi)*, trc. Ramazan Biçer, s. 19; Neseî, *Mâtürîdî Kelâmı*, trc. Yusuf Arıkaner, s. 26.

¹⁷⁷ Neseî, diğer birçok Mâtürîdî âlim gibi mârifetin sonradan edinilen bilgi demek olduğunu ifade etmektedir. Ona göre şayet mârifet ilimden ibaret olsaydı âlemin ezelî olması gerekecektir. Bilgi için bk. Makdisî, *Gâyetu'l-merâm*, s. 258.

¹⁷⁸ Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 15.

Buradan anlaşılıyor ki Neseî ilk yazdığı söylenen eserinde de ilmin tarifi hususunda hem kadîm bilgiyi hem de hâdis bilgiyi kapsayacak bir tanım ortaya koymak çabasıdadır. Bu çabanın semerelerini ise onun ileriki dönemlerinde yazmış olduğu eserlerinde görmek mümkündür.

Cüveynî'nin ilk dönemlerinde kaleme aldığı geniş kelâm kitabı ve bir diğer tahkikle yayımlanan hâliyle *eş-Şâmil*'de, aklî faaliyet sonucunda bilginin oluşması ve bilgi ile subje/bilen arasındaki ilişki vb.¹⁷⁹ gibi konular bulunsa da derli toplu bir bilgi tanımına rastlanmamaktadır. Çalışmanın giriş kısmında da değinildiği üzere eserin bu neşrinde bilgi konusunun yazılması beklenen ilk sayfalarına yer verilemediğinden Cüveynî'nin bilgi kuramını inceleyen bazı çalışmalarda özellikle bilginin tarifinde bu kitaptan faydalanılamamıştır. Dolayısıyla genelde onun *Kitâbu'l-İrşâd* adlı eserindeki bilgi tanımına dair görüşleri esas alınarak konu incelenmeye çalışılmıştır. Bu sebeple de ileride değinileceği üzere onun, *Kitâbu'l-İrşâd*'da bilginin tanımı hususunda kesin bir hükme varmadığı, yalnızca bir tanım daha üstün tuttuğu fakat tam manasıyla bu görüşü benimsemediği gibi bir yargıya ulaşılmıştır.¹⁸⁰

Öte yandan R. M. Frank tarafından *eş-Şâmil fî usûlî'd-Dîn* adlı eserin yeniden tahkik edilerek 1981 yılında neşredilmesinden sonra tanım teorisi ve bilginin tanımlarıyla alakalı önemli kısmı da ulaşılabilir hale gelmiştir. Cüveynî'nin bilgi konusunu burada genişçe ele aldığı müşâhede edilmiş ve iddia edilen aksine o, bu eserde bilginin tanımı hususunda belirli bir tarifi tercih etmiştir. Zira kendisi de konuya “Şimdi burada konu (bilginin tarifleri) hakkındaki söylenen sözleri serdettikten sonra sahih olanı ortaya koyup diğerlerinin neden bâtil olduğunu izah edeceğiz.” diyerek tanımları şu şekilde sıralamıştır:

a) “Bilgi, bilinenin olduğu hal üzere mârifetidir.”¹⁸¹

b) “Bilinenin olduğu şekilde ispat edilmesidir.”

c) “Bilinenin olduğu hal üzere açığa çıkmasıdır.”

ç) “Bilinenin üzerinde olduğu haldeki şekline güvendir.”

d) “Onunla kâim olanın, âlim olmasını gerektirendir.” ya da “Bilgi, kendisinde bulunana âlim denilmesini gerektirendir.”

e) “Bilgi, bilinenin olduğu hal üzere idrâk edilmesidir.”¹⁸²

f) “Bilginin hakikati kendisiyle bilinendir.”¹⁸³

¹⁷⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûlî'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, s. 107, 110.

¹⁸⁰ bk. Uluç, *İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'de Bilgi Teorisi*, s. 14 vd.

¹⁸¹ İlk olarak Kâdî Bâkılânî'nin tercih etmiş olduğu bu tanımın; “Bilgi mârifettir.”, “Bilgi bilinenin mârifetidir.” şeklinde kısaltılarak da aktarıldığını zikretmiştir.

¹⁸² Son üç tanım “Şeyhimiz” ifadesiyle kastettiği İmam Eş'arî'ye nispet etmiştir. Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûlî'd-dîn*, thk. R. M. Frank, s. 74, 75.

¹⁸³ Bu tanım “İmâmu'l-Haremeyn'in kelâm hocası” olarak tanınan Ebû'l-Kâsım el-İsfereyânî el-İskâf'a (v. 418/1027) aittir. Bu isim hakkında bilgi için bk. Sübkî, *Tabakâtü's-Şafi'yyeti'l-kübrâ*, c. V, s. 99.

g) “Bilgi, onunla kâim olan kimseyi tam ve muhkem fiilleri yapabilmesine olanak sağlayandır.”

ğ) “Bilgi, olduğu hal üzere şeye itikâd edilmesidir.” Cüveynî bu tanımın ilk Mu’tezilî düşünürler tarafından ortaya konulduğunu, fakat kendisinin de kitabın ileriki bölümlerinde bu tanımı yetersiz bulduğunu vurgulamıştır. Bunun üzerine daha sonraki Mu’tezilî düşünürler, kendilerine yöneltilen eleştirilerden kurtulmak maksadıyla tanıma ekleme yapmak zorunda kalmışlardır ki bir sonraki cümlede bu ilave görülmektedir.

h) “Bilgi, şeye kişinin sükûn bulmasıyla beraber olduğu hal üzere itikâd etmesidir.” Fakat Cüveynî’ye göre bu tanım da bir önceki gibi eleştirilerden kurtulamamış ve birçok yönden çürütülmüştür. Bunun üzerine bazı Mu’tezilî düşünürler tanıma başka bir vasıf daha ekleyerek bilgiyi şöyle tarif etmişlerdir:

ı) “Bilgi, şeye zarurî ya da bir delilden sâdır olduğu zaman olduğu hal üzere itikâd edilmesidir.”¹⁸⁴

Nesefî ise *Tebşıra*’dan sonra yazdığı düşünülen *et-Temhîd* adlı eserinde mezhep imamının sistematigine uyararak mukaddimeden hemen sonra eşyanın hakikatının sâbit olduğuna değinmiş ve bilginin sebepleri/kaynaklarına geçmiştir. Bu kitabın incelenmesinde bilgiye dair bütüncül bir tarife rastlanmamıştır.¹⁸⁵ O, bilginin tarifiyle ilgili en geniş malûmatı *Tebşıra* isimli eserinde vermiştir. Kitabının ilk konusunu bilginin tanımına ayırmıştır. Cüveynî’nin üslubuna uygun bir biçim de Nesefî de ulaşabildiği ölçüde kendisine kadar bilgi hakkında yapılan on dört tanımı incelemiş, eleştiri ve görüşlerini ortaya koymuştur. Ayrıca bu tanımları mantık ve dil kurallarına göre değerlendirmiştir.¹⁸⁶ Bu da Nesefî’nin semantik yöntemini kullanmasının bariz örneklerinden biridir. Belki de *Tebşıra*’nın, *Kitâbu’t-Tevhîd*’den sonra Mâturîdî mezhebinde en değerli kaynak eseri olarak kabul edilmesindeki¹⁸⁷ sebeplerden biri de onun bu hassasiyetidir. Nesefî’nin “semantik metod” olarak da adlandırılan lugâvî istidlâl yöntemini kullandığı biçimi çalışmanın ikinci bölümünün konusu olması hasebiyle ileride incelenecektir.

Cüveynî aktarmış olduğu tanımları tek tek incelemiş ve ilk olarak “Bilinenin olduğu şekilde ispat edilmesidir.” tanımını ele almış ve “ispat” kelimesinin müşterek bir lafız olmasından dolayı bilgiyi ifade etmekte ve had ile talep edilen vechi ortaya koymakta yetersiz kaldığını

¹⁸⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’d-dîn*, thk. R. M. Frank, s. 75, 76.

¹⁸⁵ Nesefî, *Temhîd*, s. 51 vd.

¹⁸⁶ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 7; Mustafa Yüce, “Kelamcıların Bilgi Tanımları Ve Nesefî’nin Semantik Tahlili”, *Harıran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, c. XV, S. 24, s. 115; Adnan Bülent Baloglu, “Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebû’l-Mu‘în en-Nesefî”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir, 2003, S. XVIII, s. 10 vd.

¹⁸⁷ Yazıcıoğlu, “Mâturîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması...”, s. 179.

söylemiştir. Zira ona göre “ispat” kelimesi; îcad etmek, şeyin sükûnet bulması, hareketinin sonlanması vb. manalarda kullanılmaktadır. Bazı durumlarda ise mecazî kullanım ve anlam genişlemesine uğrayarak “bilgi” manasına da gelebilmektedir. Cüveynî yaygın kullanımı olan mecazların, hakikat yerinde telakki edilebileceği görüşüne rağmen bu tanımdaki “ispat” kelimesinin birçok manaya gelebildiğini, dolayısıyla “ispat” ile bilginin kastedilmesinin yaygın bir kullanım olmadığını ifade etmiştir. Şayet bilgi, ispat terimi ile tarif edilecek olsaydı “Allah’ı bilir.” yerine “Allah’ı ispat eder.” denilmesi gerekirdi ki bu da aynı şekilde Allah Teâlâ’nın âlim olması yönünden “müsbit” (ispat edici) olmasını gerektirirdi. Cüveynî bunun şeriatte vârid olmasından dolayı doğru olmadığı görüşündedir. O, “Her ne kadar naslarda ifade edilmese de Allah Teâlâ’ya müsbet denilmesini engelleyen bir söz de yoktur.” şeklindeki bir itiraza da değinmiş ve mezhebin konu hakkındaki görüşleriyle istidlâlde bulunmuştur. Buna göre zât ve sıfatlara tealluk eden konularda şeriatte kabul ya da red manasına gelebilecek bir delil yoksa kullanımından kaçınılmasına dikkat edilmiştir. Fakat Cüveynî bu görüşte birtakım sıkıntılar olduğunu ve bu hususta doğru olanın Bâkılânî’ye nispet ettiği tevakkuf tavrı olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla kendisinde tevakkuf edilen kelâmın kullanılmasının hükmü bir anlamda caizdir. Diğer yandan Cüveynî, tanımın sahih olabilmesi için *tard* ve *aks* kaidelerine binâen kastedilen bütün manalara söylenebilir olması gerektiğini de ifade etmiş, dolayısıyla mezkûr tanımı zayıf kabul etmiştir.¹⁸⁸ Öyleyse o, burada “ispat” teriminin tanımda kullanılmamasının gerektiği görüşünü, şeriatte söylenebilir ya da söylenemez meselesinden daha ziyade tanım kurallarından olan *tard* ve *akse* uymadığı için serdetmiştir. Nesefî ise bilginin “ispat” terimiyle açıklanmaya çalışıldığı bu tanıma eserinde yer vermemiştir.

“Bilinenin olduğu hal üzere açığa çıkmasıdır.” şeklindeki tanımda da “tebeyyün” kelimesinin önceleri kapalıyken sonradan açıklığa kavuşan manasına gelmesinden dolayı kadîm bilgiyi ifade edemeyeceğini söyleyen Cüveynî bu konuda ileri sürülebilecek farazî itirazlara da değinmiş ve tanımda müşterek bir lafzın kullanılması gibi karışıklığa yol açabilecek olası bir vechin onu bâtıl kılacağını vurgulamıştır. Çünkü tanımlar kastedilen manayı nihâi olarak açıklamak için yapılır. Bu bakımdan bilgi tebeyyün ile tarif edilmeye çalışılırsa, âlime aynı zamanda mübeyyin denilebileceğini öne sürmüştür. Dolayısıyla bu durum, Allah Teâlâ’nın da “mübeyyin” olarak isimlendirilmesini gerektirir ki bunun da doğru olmadığını belirten Cüveynî konu hakkında tefekkür eden düşünürlerin, galat bir manayı düşündürmeyen ve şeriatte söylenilmesine engel teşkil eden bir nassın olmadığı durumlarda bahse konu olan terimin kullanılabileceği yönündeki görüşlerine de değinmiştir. Fakat yanlış manaları akla getirecek lafızlarda şer’î iznin

¹⁸⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’ d-dîn*, thk. R. M. Frank, s. 76.

olmaması durumunda ise o terimin kullanılamayacağını da vurgulamıştır. Dolayısıyla ona göre “tebeyyün” lafzı bilgiyi tam olarak karşılamamaktadır.¹⁸⁹

Nitekim Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd* adlı eserinde de Ebû İshâk İsfereyânî'ye (v. 418/1027) nispet edilen bu tanımın tercih edilmediğini ileri sürmüştür. Semantik bir metodla görüşünü destekleyen Cüveynî'ye göre “açıklığa kavuşmak” anlamına gelen “tebeyyün” terimi zamansal olarak cehalet ve gafletten sonra bilmek manasına gelmektedir. Bilgi tarif edilirken güdülen maksatlardan birinin de hem kadîm bilgiyi hem de hâdis bilgiyi kuşatabilir nitelikte olması gerektiğini söyleyen Cüveynî, menkûl tanımı bu şartı sağlayamadığı gerekçesiyle reddetmiştir.¹⁹⁰ Ayrıca Allah Teâlâ'nın ilmi hakkında öncesinde cehalet ve gaflet gibi bir bilgisizlik durumunun olamayacağı âşikardır. Hatırlanacak olursa Ehl-i Sünnet ulemâsının bilgiyi tarif ederken dikkat ettikleri hassasiyetlerden birinin de Allah Teâlâ'nın bilgisini de tanıma dâhil etme gayreti olduğu zikredilmiştir.

Nesefî de İsfereyânî'ye de nispet edilen ve kendisinin “bazı şeyhlerimiz” olarak vasıfladığı muhtemelen Mâturîdî düşüncedeki hocalarını kastettiği bazı âlimlerin yaptıkları bu tanıma değinmiştir. Cüveynî'de olduğu gibi tarifi doğru kabul etmeyen Nesefî, Allah Teâlâ'ya âlim denilebildiği halde mütebeyyin denilemeyeceğini ifade etmiştir. Nitekim “tebeyyün” müşterek bir kelime olup içerisinde birden fazla manayı taşımakta dolayısıyla tarifi genel kanunlarına ters düşmektedir.¹⁹¹

Cüveynî'nin nakline göre İsfereyânî'nin tercih ettiği ikinci görüş ise bilginin, bilinen ile tanımlanmasıdır. Cüveynî bu ifadenin açık olmamasının bazı problemler ortaya çıkardığını ifade etmiştir. Zira böyle bir tanımlama bilgi dışındaki şeyler için de geçerlidir. Örnek olarak “mütekellim”i de konuşanın, kendisiyle konuşan olduğu şeklinde tanımlamak mümkündür.¹⁹² “Bilinenin üzerinde olduğu haldeki şekline güvendir.” şeklindeki tanıma da benzer itirazları yapan Cüveynî “güven” kelimesinin bilgiyi ifade etmekten uzak olduğunu, “sika” teriminin geldiği manalar itibarıyla tanımda kullanılmamasının daha evlâ olduğunu söylemiştir. O aynı şekilde bilginin güven ile tarif edilmesi durumunda “bilen/âlim”i “güvenen” olarak nitelendirmek gerekeceğini ve bunun da doğru olmadığını ifade etmektedir.¹⁹³ Nesefî ise eserlerinde bu iki tanıma bütüncül bir şekilde değinmemiştir. Fakat ortaya koyduğu tanım kuramından ve diğer tanımlara getirmiş olduğu eleştirilerden yola çıkılacak olursa onun da Cüveynî'ye benzer bir şekilde yaklaşım sergilediği düşünülebilir.

¹⁸⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. R. M. Frank, s. 77.

¹⁹⁰ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 10.

¹⁹¹ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 8.

¹⁹² Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, s. 132.

¹⁹³ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. R. M. Frank, s. 77.

Cüveynî, “Bilgi, bilinenin idrâk edilmesidir.”¹⁹⁴ şeklindeki tanımı da hatalı kabul etmektedir. O, bu tanımın İmam Eş‘arî’ye isnad edilmesini doğru bulmamış ve onun tanımı yalnızca naklettiğini, kabullenmediğini vurgulamıştır. Bu tanımın birtakım problemler barındırmasının nedeni, eğer idrâklerin bir nevi bilgi olmadığı varsayılırsa -ki ona göre bu daha doğrudur- tarifi boş çıkmasıdır. Çünkü bir şeyi idrâk eden kişiye “bilineni idrâk etti.” denildiğinde onun idrâki bilgi şeklinde nitelenemez. Dolayısıyla bu durum da tanımlananı tam manasıyla kapsamaması sebebiyle tanımın açık ihlalidir. Diğer yandan faraza idrâkin bir nevi bilgi olduğu kabul edilse tanım daha doğru olacaktır. Fakat bazı âlimlerin Allah Teâlâ hakkındaki bilgilerin idrâk olarak değerlendirilemeyeceği görüşünü nakleden Cüveynî, “idrâk” teriminin kuşatmak manasına geldiğini, Allah Teâlâ’nın ise bundan münezzeh olduğunu söyleyerek “...Onların bilgisi, Rahmân’ı kuşatamaz.”¹⁹⁵ meâlindeki âyeti delil olarak göstermiştir.¹⁹⁶

Nesefî de “bazı Eş‘arîler’den” diyerek isim zikretmeksizin ve “Bilinenin olduğu şekliyle idrâk edilmesidir.” şeklinde naklettiği bu tanımı eleştirmiştir. Cüveynî’ye benzer bir biçimde tanımda kullanılan “derk/idrâk” teriminin, içerisinde kuşatmak, yetişmek ve anlamak gibi birçok manayı içeren müşterek bir kelime olmasından dolayı tanımlama kurallarına uymadığını, Allah Teâlâ’nın bilinebilir ama idrâkin bir manasının şeyin sınırlarıyla birlikte zihnen anlaşılması, kuşatılması demek olduğundan dolayı idrâk edilemez olduğunu vurgulayan Nesefî bu şekilde bir tanımlamaya da karşı çıkmıştır.¹⁹⁷ Diğer bir deyişle onlar “derk/idrâk” teriminin, içerisinde kuşatmak, yetişmek gibi manaları kapsayan müşterek bir kelime olmasından dolayı tanım kurallarına uymadığını düşünmektedirler. İdrâkin manalarından birinin de bir şeyin sınırlarıyla birlikte zihnen anlaşılıp kuşatılması olduğunu ifade ederek Allah Teâlâ’nın bilinebilir fakat idrâk edilemez olduğunu vurgulamış ve bu şekilde bir tanımlamayı fâsid yani geçersiz saymışlardır.¹⁹⁸

“Bilgi, kendisiyle kâim olan kimsenin tam ve muhkem fiilleri yapabilmesine olanak sağlayandır.”¹⁹⁹ şeklindeki tanıma da değinen Cüveynî,²⁰⁰ muhtemelen Eş‘arî âlimleri kastedererek “Ashabımız, bu tarifi bâtıl olduğunu açıklamışlardır.” demiştir. Ona göre her bilgiden,

¹⁹⁴ İmam Eş‘arî’ye de nispet edilen bu tanım, Âmidî kanalıyla Bâkılânî’ye de dayandırılmıştır. bk. Baloğlu, “Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebû’l-Mu‘în en-Nesefî”, s. 14; Mavil, *İmam Eş‘arî’nin Kelâm Düşüncesi*, s. 195.

¹⁹⁵ Tâha, 20/110.

¹⁹⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli’ d-dîn*, thk. R. M. Frank, s. 78.

¹⁹⁷ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 7.

¹⁹⁸ Ayrıca bk. Hasan Tevfik Marulcu, “Ehl-i Sünnet Kelâmı Açısından İlahî İlim ve ‘Lealle’ -Kelâm-Belâgat İlişkisi Bağlamında Bir Değerlendirme-”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta, 2015, S. 34, s. 34.

¹⁹⁹ Mezûr tanım genelde İbn Fûrek’e nispet edilmiştir. bk. Tehânevî, *Keşşâf*, c. II, s. 1222; Ebû Bekir Muhammed b. Hasen b. Fûrek el-İsfahânî, *Kitâbu’l-hudûd fi’l-usûl*, thk. Muhammed Süleymânî, Dârul-Garbi’l-İslâmî, Beyrut, 1999, s. 76.

²⁰⁰ R. M. Frank’in neşrettiği nüshada bu kısımda bazı yerler eksiktir. Bununla birlikte Cüveynî’nin tanıma eleştirisi anlaşılmaktadır.

sonuç itibariyle sağlam bir fiili meydana getirecek bir yetenek hâsıl olmak zorunda değildir. Bilgiyi bu şekilde tarif etmek ise tanımlananı kuşatmak bakımından yetersiz kalmaktadır. Örneğin kadîm hakkındaki bilginin, sonradan meydana gelecek olan bir fiilin muhkem şekilde yapılmasında herhangi bir tesirinin olması imkânsızdır. Başka bir deyişle kadîmin bilgisi, bâkî olan varlıkların bilgisi ve muhâl olan şeylerin bilinmesi tam bir fiili sağlamamakla vasıflanmaz. O, bu tanımın yalnızca bir tür bilgiyi yani bir şeyi hikmete mebni yapma bilgisini kapsadığını vurgulamıştır.²⁰¹ Tanımın diğer bir yönden de bâtıl olduğunu söyleyen Cüveynî, bir fiilin muhkem bir şekilde yapılması için yalnızca bilginin değil, aynı zamanda kudret gibi sıfatların da gerekli olduğunu söylemiştir. Örneğin bilgili fakat âciz bir kişiden böyle bir fiilin meydana gelmesi düşünülemez. O, bu tanımı bazı yönlerden Mu‘tezile mezhebinin öne sürdüğü tanımlara benzetmiştir.²⁰²

Ayrıca bu tanım özelinde kaynaklarda, bir Eş‘arî âlim olan Ebû Bekir b. Fûrek’in (v. 406/1015) bilgiyi “Muktedir olana bir işi doğru ve sağlam bir biçimde yapmasını sağlayan sıfattır.” şeklinde tanımladığı aktarılır. Bunun haricinde o, bazı kelâm ve fıkıh terimlerini açıkladığı *el-Hudûd fi’l-usûl* adlı eserinde bilgiyi bilinenin olduğu gibi mârifeti, şeklinde tanımlamıştır.²⁰³ Başka bir eseri olan *Makâlâtü’ş-Şeyh Ebi’l-Hasen el-Eş‘arî İmâmi Ehli’s-Sünne*²⁰⁴ adlı eserinde ise ilk nakledilen tanımdan bahsetmemiş ve doğrudan İmam Eş‘arî’nin yaklaşımlarını ortaya koymuştur. Bir işin doğru ve sağlam bir biçimde yapılması şeklindeki tarifinin ise gerek tabakât, gerek kelâmî eserlerde kendisine nispet edildiği ve Cüveynî gibi Eş‘arî âlimlerin de İbn Fûrek’in ortaya koymuş olduğu bu tanımı yine kendisine nispet ettikleri ve yer yer tenkitlerde bulundukları tespit edilmiştir.²⁰⁵ İbn Fûrek’in bütün eserlerinin günümüze ulaşmaması, Nesefî’nin de ona nispet ettiği tarifi özellikle mensup olduğu mezhebin içerisinde de nakledilmesi gibi hususlar, bu tanımın kendisine aidiyeti ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Nesefî’ye de bu tanım bilgiyi tam manasıyla kapsayıcı bulmamıştır. Ona göre Allah Teâlâ’nın ve muhâllerin bilgisi insanlarda var olsa da bu bilgiyle muhâl olan işler meydana getirilemez. Böyle bir bilginin, fiilin sağlam bir biçimde yapılmasında tesiri yoktur.²⁰⁶

İmam Eş‘arî’nin “Bilgi, onunla kâim olan kimsenin âlim olmasını gerektirir.”²⁰⁷ şeklinde ortaya koymuş olduğu tarifi inceleyen Cüveynî, bir kapalılık dışında tanımın yerinde ve

²⁰¹ Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, s. 11.

²⁰² Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli’d-dîn*, thk. R. M. Frank, s. 78.

²⁰³ İbn Fûrek, *Kitâbu’l-hudûd fi’l-usûl*, s. 76.

²⁰⁴ İbn Fûrek, *Makâlâtü’ş-Şeyh Ebi’l-Hasen eş-Eş‘arî İmâmi Ehli’s-Sünne*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâiyih, Mektebetü’s-Sikâfeti’d-Dîniyye, Kahire, 2005, s. 5 vd.

²⁰⁵ Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, s. 10; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 10.

²⁰⁶ Nesefî, *Tebîr*, c. I, s. 7.

²⁰⁷ Cüveynî bu tanımı “Şeyhimiz’in sözü...” şeklinde bir tasrih ile aktarmıştır. Eserde geçen “Şeyhimiz, İmamımız, Üstadımız” sözlerinden maksat mezhep imamı olan İman Ebû’l-Hasen el-Eş‘arî’dir. İmam Eş‘arî’ye nispet

güzel olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla o, bu tanımın, bilginin ne olduğu konusunda tam bir açıklama sunmadığını savunmuştur. Zira bu tanıma göre kudreti de güç sahibini güçlü kılan şey, şeklinde tanımlamak gerekmektedir. Cüveynî tanımda bir kusur bulmaya çalışmadığını, sadece yapılan açıklamayı şerh etmeye gayret ettiğini zikretmiştir. Nitekim aynı itiraz benzer bir kapalılık içeren “Bilgi, onunla bilinen şeydir.” tanımına da getirilebilir.²⁰⁸ Öte yandan o, *Kitâbu'l-İrşâd* adlı eserinde menkûl tanıma aynı toleransla yaklaşmamıştır. O, tanımlamada amaçlanan şeyin kastedilen bilginin açıklanması olduğunu, bu tanımda ise bir kapalılık ve genelleme bulunduğunu ileri sürmüştür. Çünkü ona göre böyle bir tanım, kişinin tarifini sormuş olduğu her terim için geçerli olmaktadır.²⁰⁹

Nesefî ise Eş'ârî düşüncedeki âlimlerin bu bilgi tanımlamalarına da değinmiştir. Dikkat çeken hususlardan biri, kendi mezhep imamının tercihini bilimsel olarak eleştiriye tabi tutan Cüveynî'nin aksine Nesefî'nin bu tanımları savunma gayretidir. Nesefî, İmam Eş'arî'ye nispet edildiğini söylediği tanımları şöyle sıralamıştır: “İlim, kendisine sahip olana âlim vasfını kazandıran şeydir.” “İlim, kendisine sahip olan kişiye âlim vasfını kazandıran sıfattır.” “İlim, onunla kâim olduğu kimsenin âlim olduğu vasıftır.” Nesefî, İmam Eş'arî'nin ortaya koymuş olduğu ve onu takip edenlerce geliştirilen bu tanımların efradını câmi, ağyarını mâni olduğunu düşünerek doğru bulmuştur. Ayrıca bazı düşünürler tarafından Eş'arîler'in bu tanımlarının kabul edilmediğini ifade etmiştir. Açıkçası burada onun Cüveynî'yi kast edip etmediği merak konusu olsa da Nesefî hangi açılardan kabul edilmediğini tasrih etmediğinden dolayı bunun tespiti güçtür. Öte yandan Nesefî ile çağdaş olan bir diğer Mâturîdî âlim olan Ebû İshak es-Saffâr'a (v. 534/1139) göre söz konusu tanım, tanımlanan kelimenin vazolunduğu gerçek anlam açıklanmadığından dolayı geçersizdir. Dolayısıyla Nesefî'nin işaret ettiği ve mezkûr tanımlamayı kabul etmeyen âlimin Saffâr olması muhtemeldir.²¹⁰ Nesefî Eş'arîler'in ortaya koymuş olduğu tanımda onların, tarif edilecek olan bir terimi yine kendisiyle açıklamaya çalışmanın doğru olmadığıyla ilzâm olunduklarını söylemiştir. Bu tanımlamaya karşı çıkanlara göre ilmin âlimle, bilginin bilenle açıklanması durumunda iki terimden biri meçhul kalacaktır. Örneğin “Zeyd kimdir?” sorusuna “Amr'ın oğludur.”; “Amr kimdir?” sorusuna “Zeyd'in babasıdır.” şeklinde cevap verilirse ne Zeyd ne de Amr tanıtılmış olur. Nesefî bu ilzâmdan kurtulmak için tanım teorisinde tayin edilen kurallardan yola çıkarak bir yol izlenebileceği kanaatini paylaşmıştır. Hatta ona göre bu itiraz tanımın konusu olan bilgiyi anlamamaktan kaynaklandığı, bilgi hakkında yapılacak izahların anlaşılmasıyla ise bu ilzâmlarının boşa çıkacağı görülecektir. Daha

edilen bu tanım için bk. Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 10; İbn Fûrek, *Makâlâtü'sh-Şeyh*, s. 5 vd.; Tehânevî, *Keşşâf*, c. II, s. 1221.

²⁰⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. R. M. Frank, s. 78.

²⁰⁹ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 11.

²¹⁰ Demir, *Saffâr'ın Kelam Yöntemi*, s. 334.

sonra Neseî bu itirazları çürütmeye yönelik delillendirmelerde bulunur. Buna göre insanın edindiği bilgiler aynı düzeyde olmayabilir. Bazen bu bilgi mutlak ve mâlumun bütün hakikatlerinin hepsini kapsamayan (mübhem) bir bilgi olur. Yani bilinenin başkalarından temeyyüz ettiği noktalar tamamen bilinemeyebilir. Bazen de zikredilen özellikleri hâiz hakiki bir bilgi olur. Örneğin insanın hakikatine dair bilgilere sahip bir kelâmcı ya da felsefeci de Zeyd'in insan olduğunu tafsîli bir şekilde bilmektedir. Diğer taraftan bu bilgilere sahip olmayan normal bir kişi de Zeyd'in insan olduğunu bilir. Onların bu bilgilerinde ne itiraza ne şüpheyne ne de tereddüde mahal vardır. Fakat onlar tam olarak insanın ne olduğunu, diğer canlılardan hangi noktalardan ayrıldıklarını bilmezler. Buna rağmen onların bu bilgileri cehalet, zan ve şüphe değil bilakis hakiki bir bilgidir. Eş'arîlerin tanımı ise işte bu mutlak mübhem bilgiyi açıklamaktadır. Bu tanım, mutlak olarak ilim mefhumuna dâhil olan fertleri toplamakta, dâhil olmayanları ise kapsamamaktadır. Buradan yola çıkarak ilmin insanlar tarafından ne olduğunun bilindiği sonucuna ulaşan Neseî, bilen/âlimin ne olduğu hususunda da bilgileri olduğunu vurgulamıştır. Öyleyse İmam Eş'arî'nin, ilmi âlimle, âlimi ilimle tanımlamasına yapılan itirazlar yersizdir. Dolayısıyla “Zeyd ve Amr” örneği de yanlış bir yönlendirmedir. Çünkü bu örnekte Zeyd ve Amr hakkında hiçbir bilgi yoktur. Onların bilinmemesinden dolayı birinin diğeriyle tanımlanması mümkün değildir. Bilgi ile bilen kavramları ise insanlar tarafından az da olsa bilinmektedir.²¹¹

Neseî'nin bu savunusunu genel anlamda bir Ehl-i Sünnet taassubu olarak görmek doğru değildir. Nitekim onun, çağdaşı bir Mâturîdî âlim olan Abdullah es-Saffâr'ın bu tanıma getirdiği itirazlara uygun bir şekilde cevap geliştirmesi onun, kelâm yönteminde mezhebî taasuptan uzak objektif bir yaklaşım sergilediğini ortaya koymaktadır.

Cüveynî, yukarıda söz konusu edilen bütün tanımlamalarda “şey” lafzının “malûm-bilinen” terimi yerinde kullanılmamasının bilinçli bir tercih ürünü olduğunu ifade etmiştir. Nitekim ona göre eğer bilginin tarifinde “şey” lafzı kullanılacak olsaydı, yokluğu ifade etmeyen “şey” teriminin ma'dûmun bilgisini kuşatamadığından tanım eksik kalmış olacaktı.²¹² Görüldüğü üzere Cüveynî'nin bilginin tarifinde dikkat ettiği hususlardan biri de kadîm bilgiyi tanıma dâhil ederek, ma'dûmun da bilinebilir olduğunu ifade etmek için “şey” lafzının kullanılmamasıdır. Olmayan bir şeyin bilinmesinin manasını, onun yokluğunu bilmektir, şeklinde açıklayan Cüveynî, Sicistan bölgesindeki bazı kişilerin, yokluğun bilinemeyeceği görüşünü ileri sürdüklerinden ve onların bu görüşü Ebû İshâk'a da nispet ettiklerinden bahsetmiş ve Sicistanlı düşünürlerin bu hususta hataya düştüklerini söylemiştir.²¹³

²¹¹ Neseî, *Tebîrât*, c. I, s. 7.

²¹² Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli 'd-dîn*, thk. R. M. Frank, s. 75.

²¹³ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli 'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, s. 32.

Bununla birlikte *eş-Şâmil* adlı eserinin diğer neşri olan ve konunun devamını içeren kısımda, Kaffâl eş-Şâî'nin (v. 365/976) ortaya koymuş olduğu “Bilgi, şeyin olduğu hal üzere tespit edilmesidir.” şeklindeki tanımında da “şey” lafzının geçtiğini, dolayısıyla birçok düşünürün tanımlananı kapsamamasından dolayı kendisine eleştirilerde bulunduğunu aktaran Cüveynî, burada eş-Şâî'nin “şey” lafzını kullanırken Mu‘tezile mensuplarınca ileri sürülen ma‘dûma da “şey” denilebileceği fikrini savunmadığını dile getirmiştir. Öyle ki bu hususta Ebû İshâk'ın da Şâî'nin görüşünü desteklediğini nakletmiş ve tanımlananı kuşatacak şekilde kullanıldığı durumlarda “şey” lafzına tanımında yer verilmesini uzak bir ihtimal olarak görmediğini zikretmiştir.²¹⁴

İlk bakışta Cüveynî'nin, Ebû İshâk'ın görüşü hakkındaki bu değerlendirmesi zıtlık içeriyor gibi durabilir. Zira R. M. Frank neşrinde Ebû İshâk'ın, bilginin tanımında “şey” lafzını kullanmak hususunda eş-Şâî'ye destek olduğu söylenirken, *eş-Şâmil*’in daha ileriki kısımlarını içeren diğer neşrinde ise Ebû İshâk'ın ma‘dûmun yani bir şeyin olmadığı bilgisinin de malûm olduğunu ispat ettiğini nakletmiştir. Aslında bir çelişki olmadığına işaret eden Cüveynî, Ebû İshâk'ın Şâî'ye vermiş olduğu desteğin nedenini anlatmaya çalışmıştır. Buna göre bir olgunun var olmadığını bilmek, sonuçta zorunlu olarak “şey” takdirine bağlanmayı gerektirir. Çünkü yok olanları (mâ‘dûmât) üç kısımda incelemek mümkündür: Bunlardan birincisi, geçmişte var olup, şu anda olmayanın yokluğuna dair bilgidir. Dolayısıyla bu onun takdir edilmiş geçmiş zamandaki oluşunun bilgisidir. İkincisi, daha var olmamış fakat ileride var olacak olanın bilgisidir ki hâli hazırda olmadığının yani ileride olacak şeyin şu anda nefyinin bilinmesidir. Üçüncüsü ise ne geçmişte ne gelecekte var olacak olgunun hakkındaki bilgidir. Örneğin geçmişte var olmamış ve ilm-i ilâhîde de var olmayacağı sâbit olanlara da Allah Teâlâ'nın ilmi denilmektedir. Öyleyse bu tür bilginin, zarurî olarak nefyedildiğini bilmekle beraber mukadder bir “şey”e bağlanması gerekmektedir. Cüveynî'ye göre Ebû İshâk'ın aktarmak istediği de budur.²¹⁵

Yokluk, mukadder bir var olmaya dayandırılmadığı müddetçe bilinemez ve kendisi hakkında hüküm verilemez. Örneğin elinde herhangi bir varlık bulunmayan ve bunun farkında olan bir kişi bu bilgisini ancak o anda hazır olmayan varlıklara zihnî bir dayandırmayla bilmektedir. Öyleyse ma‘dûmun bilinmesi için bir varlığa isnâd edilmesi gerekmektedir. Kaffâl eş-Şâî “şey” lafzının bu tür kullanımını kastederek tanımında kullanmıştır. Fakat burada da bazı problemler vardır. Nitekim burada yok olanı, yoklukla vasıflamak için takdîrî bir varlıktan bahsediliyorsa da bu mukadder varlık da ne mevcuttur ne de “şey”dir. Ma‘dûmun “şey” olarak isim-

²¹⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli 'd-dîn*, thk. R. M. Frank, s. 75.

²¹⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli 'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, s. 33.

lendirilmesi lugat bakımındandır. Herhangi bir zâtın ya da muayyen bir maddenin ispat edilmesini ifade etmemektedir. *el-Burhân* şârihi Mâzerî (v. 536/1141) bu noktayı nazar-ı itibara alarak adem yani yokluğun da bazı durumlarda şey olarak isimlendirilebileceğini ve dolayısıyla kendisiyle bilginin tarif edilebileceğini dile getirmiştir.²¹⁶

Cüveynî ma'dûmun bilinemeyeceğini ifade edenlere karşı birkaç yönden reddiye de sunmuştur: Bir kişi yanında elbise olmadığını biliyorsa onun bu bilgisi sabittir ve inkâr edilemez. Nitekim bilgi için bir malûm gerekmektedir. Verilen örnekte ise kişinin bilgisinin elbisenin varlığı olduğu düşünülemez. Zira elbisenin yanında olduğu bilgisi ile yanında olmadığı bilgisi arasında fark vardır. Demek ki o kişinin bu bilgisi elbisenin yanında olmama durumu ile ilişkilidir. Ayrıca Cüveynî hasımlarının da aslında “ma'dûm” olanı murâd edilen, takdir edilen olarak kabul ettiklerini ifade etmiştir. Çünkü onlar istitâatın fiile öncelendiği konusunda Mu'tezile mezhebiyle ortak görüş içerisinde ki bu, kudretin hâdiseye bağlanmaması demektir. Buradan hareketle Cüveynî “Yok olanın mukadder bir şekilde istenip mümkün olması uzak değilse malûm hakkında da uzak olmaması gerekir. Nitekim bilgi, kudret ve iradede daha genel bir ilişkiye sahiptir.” demiştir. Son olarak yine başka bir pencereden yaklaşarak hasımlarına “Siz Allah Teâlâ'nın ezelden beri Dünya'nın var olacağını bildiğini mi söylüyorsunuz, yoksa bunu kabul etmiyor musunuz?” diye sorulması gerektiğini, eğer “bilmiyor” şeklinde cevap verecek olurlarsa onların küfre düşeceklerini söylemiştir. Allah Teâlâ'nın, daha âlemleri yaratmadan önce ileride bunların var olacaklarını bildiğini itiraf edecek olurlarsa, olması mümkün olanın hâlihazırda var olmadığından dolayı mevcûd olmayanın da bilinebilir olduğunu kabul etmiş olacaklarını ifade etmiştir.²¹⁷

Ma'dûmun bilinebilir olması konusuna kitaplarında özel bir yer ayıran Cüveynî, görüşünü ispat etmek için ma'dûmun “şey” olmadığını açıklama yoluna gitmiştir. Bunun için de ayrıca cevher-araz teorisine başvurmuş ve hasımlarının konu hakkındaki görüşlerini bu müvâcehedden çürütmeye çalışmıştır. Cevher-araz teorisini işlerken genelde “teaddüdü'l-evsâf” (Allah Teâlâ'nın farklı sıfatlara sahip olması) ve Yaratıcı'nın mutlak kudret-mutlak irâdeyle vasıflanmasından hareket eden Cüveynî, âlemin belirli nitelikleri taşıyabilmesi için mutlak yokluktan yaratılmış olması gerektiğini savunmuştur. Nesnelerin yoklukta sâbit olduğu manasına gelen ma'dûma “şeyiyyet” vasfının yüklenilmesi ise âlemin adem-i mahzdan (mutlak yokluk) yaratılmış olması gerçeğiyle örtüşmemektedir. Zira nesnelerin ma'dûmda sâbit olduğu görüşü

²¹⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer b. Muhammed et-Temîmî el-Mâzerî, *Îzâhu'l-mahsûl min Burhâni'l-Usûl*, thk. Ammâr et-Tâlibî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Tunus, ty., s. 98.

²¹⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, s. 33.

Allah Teâlâ'nın irâde ve kudret sıfatlarını âtil bırakmaktadır. Cüveynî de dâhil olmak üzere Eş'arî kelâmcılarının ma'dûma "şey" denilemeyeceği konusundaki ısrarı bu sebeptendir.²¹⁸

Nesefî de bilgi tanımında "şey" teriminin kullanılamayacağını öne sürmüştür. Fakat bu görüşünü Mu'tezile'nin ortaya koyduğu tanımlamalara getirmiş olduğu eleştirilerle bütüncül bir şekilde incelemiştir. Bu sebeple onun bilgi tanımında "şey" lafzının kullanımı ve ma'dûm hakkındaki görüşlerine ileride değinilecektir.

Cüveynî daha sonra Mu'tezilî alimlerin ortaya koymuş oldukları tanımları tahlil etmeye başlamıştır. Onlardan bazılarının kabul etmiş oldukları bilginin itikâd ile tanımlanmasının apaçık bâtil olduğunu dile getirmiş ve Allah Teâlâ'nın kadîm ilminin itikâd olmadığı hususunda delillerin varlığını öne sürmüştür. Cüveynî ilk olarak bu tanımları, muhtevalarında kapalılık olduğu gerekçesiyle eleştirmiş bunun dışında ise bilginin itikâd olarak tanımlanmasında meydana gelebilecek olan problemlerden söz etmiştir. Örneğin Allah Teâlâ'nın varlığına taklîden inanan birinin bilgisinin de ilim olması gerekecektir. Cüveynî'ye göre bu itirazları göz önünde bulunduran mezhep mensupları daha sonradan mezkûr tanıma; "... nefsin sükûnuyla beraber" kaydı eklemişlerse de bu ziyâde de onları benzer bir eleştiriden koruyamamıştır.²¹⁹ Bununla birlikte eğer bilgi, itikâd ile tanımlanırsa, tevhiid hakkında delillerle tartışmaya girebilecek bilgisi olmayan bir mukallidin inancında saf ve huzurlu bir halde olduğunu, dolayısıyla bu tarife göre onun da bu inancının bilgi olarak tanımlanması gerekeceğinden yola çıkarak söz konusu tanımı fâsid kabul etmiştir. Mu'tezile'ye mensup bazı düşünürler bu eleştiriden kaçınmak için mezkûr tanıma, "... bir delil ya da zarurettten hâsıl olursa (zarurî olarak ya da nazar yoluyla vuku bulduğu zaman)" kaydı eklemişler, fakat bu eklenti de Cüveynî'ye göre yapılan eleştirilerin bir kısmına cevap içerse de yeterli olmamıştır. Nitekim söz konusu tanım, Allah Teâlâ'nın ortağı'nın olmadığını ya da iki zıttın aynı anda birarada bulunamamasına benzer muhâl olan şeyleri bilmek gibi bazı bilgileri kapsamadığından bâtıldır. Ayrıca zarurettten hâsıl olan bilgi hakikatinde, delilden hâsıl olan bilgiyle birleşmemektedir. Dolayısıyla ortaya konulmaya çalışılan şey bir tanım değil, bilakis bir açıklamadır. Cüveynî onların bilgi tanımlamalarındaki en büyük problemin bilgiyi itikâd ile tarif etmelerinden kaynaklandığını söylemiştir ki bu da onların "ma'dûm"u "şey" kabul etmelerinden ileri gelmektedir. Ayrıca ona göre Allah Teâlâ'nın bir ortağı olmadığını ve iki zıttın birleşmesinin muhâl olduğunu bilmek bir şeye itikâd etmek anla-

²¹⁸ Hüseyin Kahraman, "Ma'dûmun Şeyiyyeti Teorisine Cüveynî'nin Gertirdiği Eleştiriler ve Bunların Eş'arî Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi", *Kelâm Araştırmalar Dergisi [Kader]*, 2016, c. XIV, S. 2, s. 458.

²¹⁹ bk. Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, s. 133.

mına gelmemektedir. Bu olgu da Mu‘tezile’nin ortaya koymaya çalıştığı tanımı yetersiz kılmaktadır ki onun tanım kuramında kâsır tanımlar, bâtıl olarak addedilmiştir.²²⁰ Başka bir deyişle Cüveynî’nin eleştirisinin odak noktasında tanımda geçen “şey” lafzı bulunmaktadır. O, “şey”i var olan şeklinde tanımlamaktadır. Ayrıca mezkûr tanımın kendi içlerinde bir çelişki doğurduğuna dikkat çekerek “Şey, onlara göre hem var olana hem de var olması mümkün olan yokluğa söylenir.” demiştir.²²¹

Mu‘tezile mezhebine yönelttiği eleştirilere devam eden Cüveynî, Cübbâî’yi muhatap alarak “Eğer o, ‘Bu bilgilerin bir malûmu yoktur.’ deseydi de yine bizim ilzâm ettiğimiz şeylerden kurtulamazdı. Bilginin tanımına yalnızca bazı bilgileri dâhil etmek yeterli değildir. Bilakis tanımın bilgiye dair bütün unsurları kuşatması gerekir.” demiştir. Cüveynî, Cübbâî özetinde Mu‘tezile’ye yöneltilmiş olduğu eleştiride onların söyleminden cehaletin de bir bilgi çeşidini gerektirdiği, dolayısıyla cehâlet ve ilmin birbirine benzer olması anlaşıldığından tanımı eksik kabul etmektedir. Onlar benzer şeylerin hususî durumlarda ortak oldukları hakkında ittifâk etmektedirler. Dolayısıyla en husus durumda ortak olanların diğer sıfatlarda da birliktelik yapması gerekmektedir. Cüveynî buradan hareketle eleştirisini derinleştirmiş ve Mu‘tezilî düşüncülere bilginin tarifi hususunda ortaya koydukları söylemlerin “Bunlar, bilginin sıfatı mı değil mi?” diye sorulması gerektiğini dile getirmiştir. Buna göre eğer onlar “Tanımda geçenler bilginin sıfatı değildir.” derlerse bu, Cüveynî’ye göre, onların bir şeyi kendi vasfı haricindeki sıfatlarla tanımladıklarını gösterir ki bu başlı başına tanım kuramına aykırıdır. Böyle bir tanım kabul edilecek olursa bilgiyi kudrete ait bir sıfatla tanımlamanın mümkün olması gerekirdi ki bu da bâtıldır. Çünkü bir şeyi tanımlamaktan maksat tanımlananın bütün fertlerinin ortak olduğu sıfatı zikretmektir.

Diğer taraftan eğer onlar tanımda geçenleri bir bilgi sıfatı olarak vasıflayacak olurlarsa bu sefer de onların bilgiye benzer bir misalle bunu açıklamaları gerekir ki o cehalettir. Ya da onların üzerinde icmâ etmiş oldukları “İki benzer şeyin zâta dönen sıfatların hepsinde ortak olmaları zorunludur.” kadıyyesine binâen cehlin bilgiye benzer bir sıfatını ortaya koymaları gerekir. Cüveynî burada Mu‘tezile’ye mensup düşünürlerin bu görüşlerinden dolayı sıfatların varlığını reddetmek zorunda kaldıklarını ifade etmiştir. Çünkü onlara göre kadîm bir sıfatın kabul edilmesi durumunda, o sıfatın kadîm olan zât ile ezeli olmak açısından ortak olması gerekir. Bu ortaklık en özel vasıf olarak tayin edilince diğer durumlarda da ortaklık manasına geleceğinden her bir sıfatın ayrı ayrı ulûhiyyetle vasıflanması gerekir. Cüveynî meseleyi şu şekilde misallendirmiştir: Varlığa dayandırılan yönler de varlığa çıktıktan sonra aynı anda var

²²⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli ‘d-dîn*, thk. R. M. Frank, s. 79.

²²¹ Cüveynî, *Kitâbu ‘l-İrşâd*, s. 11. Ayrıca bk. Hüseyin Tunçbilek, *İslam Düşüncesinde Allah’ın İlmi*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2003, s. 11.

olamazlar. Söz gelimi bir şey aynı anda hem yukarıda hem aşağıda olamaz.²²² Konuyu daha fazla irdelemeksizin kitabının ileriki kısımlarına havale etmiş olsa da burada bilgi tanımından hareketle Mu‘tezile’nin sıfatlar hususundaki görüşüne sebep olan temel düşünceyi ispat etmesi bakımından önem arz etmektedir. Bu da onun kelâm yöntemi içerisinde bilginin mahiyetine dair yaklaşımının itikâdî konulara etkisini göstermektedir.

Nesefî de Mu‘tezilî alimlerin öne sürdükleri bilgi tanımlamalarına değinmiştir. O, *Teb-sıra*’da kelâm ulemâsının ilmin tarifi hususundaki ihtilâfından bahsettikten sonra Ebû’l-Kâsım el-Belhî el-Ka‘bî’nin (v. 319/931) tanımını örnek olarak sunmuştur. İlk olarak bu ismin görüşlerinin ele alınmasına sebep olarak İmam Mâtürîdî’nin eserlerinde genellikle Ka‘bî’yi hedefe alması²²³ gösterilebilir. Mu‘tezile’nin Bağdat ekolüne bağlı Ka‘biyye fırkasının reisi olan Ka‘bî, bilgiyi “Bir şeye, olduğu gibi itikâd etmektir.” diye tanımlamıştır. Nesefî onun bu tanımının kendi mezhebi tarafından bile kabul görmediğini vurgulamıştır. Mu‘tezilî düşünürler söz konusu tanımı, avamdan birisinin âlemin sonradan yaratılmışlığı, bir Yaratıcı’nın varlığı ve birliği, risâletin sahih olması gibi itikâd etmiş olduğu olguların bir şeyin olduğu hal üzere inanılması manasına geldiğinden batıl kabul etmişlerdir. Nitekim bu itikâd bilgi değildir. Muhdes olan yani sonradan edinilen bilgi, ya işitme, görme, koklama, tatma ve dokunma olmak üzere beş duyu organıyla sabit olarak ya da bir cismin aynı anda aynı halde iki mekânda olamamasını veya bir şeyin kendi cüzlerinden daha büyük olmasını bilmek gibi bedihî bir bilgiyle sabit olarak zorunlu bilgi olur ya da Yaratıcı’nın varlığı ve âlemin hudûsunu bilmek gibi istidlâlî bilgi olur. Halbuki örnek olarak gösterilen avamda ise herhangi bir istidlâl yoktur. Dolayısıyla sayılan bu işleri bilmesi zarurî bilgi kapsamına girmemektedir.²²⁴

Nesefî, Mu‘tezilî bir düşünür olan Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin (v. 321/933) bu ilzâmdan kaçınarak bir önceki tanımı düzenlemeye çalıştığını ve bazı eklemelerle farklı bir formda yeni bir tanım ortaya koyduğunu zikreder. Ebû Hâşim tarafından yapılan ikinci bilgi tanımı şu şekildedir: “Bilgi, nefsin sükûnu ile beraber bir şeye olduğu hal üzere itikâd etmektir.”²²⁵ Ebû Hâşim her ne kadar tanıma “nefsin sükûnu/karar kılması” eklemesini yapmışsa da Nesefî’ye göre ilzâmdan kurtulamamıştır. Çünkü avam itikâd etmiş olduğu şeylerde mutmaindir. Hiçbir kuşkuları da yoktur. Hatta bazıları onları bu itikâdlarından vazgeçirmeye çalışsalar kanlarını akıtacak derecede kendilerini savunurlar. Ebû Hâşim’inkine benzer bir formda başka bir tanımın da babası olan Ebû Ali el-Cübbâî (v. 303/916) tarafından ileri sürülen “Bir şeye zarurî

²²² Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’ d-dîn*, thk. R. M. Frank, s. 80.

²²³ Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi*, s. 31.

²²⁴ Nesefî, *Teb-sıra*, c. I, s. 4.

²²⁵ Kâdî Ebû’l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi’-Tevhîdi ve’l-Adl*, thk. Mahmud Muhammed Kasım, y.y., ty. c. XII, s. 15.

olarak veya bir delil sebebiyle olduğu hal üzere itikâd etmektir.” şeklindeki tanım da Nesefî tarafından fâsid kabul edilmiştir.²²⁶

Daha önce de ifade edildiği üzere Mu‘tezilî bazı düşünürler bilgiyi itikâd şeklinde tanımlamışlardır. Diğer bazıları ise buna karşı çıkmış ve bilginin salt itikâd terimi ile tanımlamayacağını ileri sürmüşlerdir. Onların, mezhepsel görüşlerine ters düşmemek için böyle bir tanımlamaya gitmiş olmaları muhtemeldir. Örneğin mukallidin imanını geçerli saymamaları ve taklidi kabul etmemeleri söz konusu sebebe örnek olarak gösterilebilir.²²⁷

Mu‘tezile’nin geç dönem kelâmcısı Kâdî Abdulcebbar (v. 415/1025) mezhep içerisindeki bilgi yaklaşımlarını yazmış olduğu eserlerde incelemiş ve ilmin kayıtsız bir şekilde itikâd olarak tanımlanmasını benimsememiştir.²²⁸ O, bilgi oluşu ile bilginin meydana gelişi olmak üzere iki farklı bağlamdan hareketle bilginin itikâd olarak tanımlanmasında bilginin meydana geliş yönüne dikkat çekmektedir.²²⁹

Nesefî ise konuya farklı bir açıdan yaklaşmış ve mezkûr tarîfin bir tanım olmadığını bilakis muhdes bilginin bir taksîmi olduğunu söylemiştir. Tanım kuramının aktarıldığı yerde değinildiği gibi o bir terimin, tanım değil de taksîm yoluyla tarif edilmesini eleştirmiş ve böyle bir yolun seçilmesini ilmî açıdan sakıncalı bulmuştur. Ebû Ali Cübbâî’nin tanımında olduğu gibi taksîm yapılarak tarif edilen şeyde tanımda olması gereken şartlar varlığını koruyamamıştır. Nitekim zarurî olan bilgi de istidlâlî değildir. İstidlâlî olan bilgi ise zarurî olmayandır. Öyle ise bu tanımdaki bilgi, zarurî bir şekilde olduğu gibi, itikâd şeklinde anlaşılabilecek olursa bu tanım istidlâlî bilgiyi kapsamaz. Tanımın haricinde kaldığı halde bilgi olarak kabul edilecek olursa da bu durumda tanım batıl olur. Çünkü tanım, fertlerini câmi olması özelliğini yitirmiş olacaktır.²³⁰

Diğer taraftan görüldüğü üzere Cüveynî’de olduğu gibi Nesefî’de de buraya kadar nakledilen üç tanımın geçerli olmayışı, bilginin “şey” ifadesi ile açıklanmasına bağlanmıştır. “Şey” terimi farklı düşünce sahipleri tarafından var olan, var olması mümkün olan ya da zihnen varlığı düşünülebilen, kendisinden haber verilebilenler şeklinde tanımlanmıştır.²³¹ Halbuki ifade edildiği üzere Mu‘tezile’nin iddiasına göre mümkün olan ma‘dûma da şey denilebilir. Dolayısıyla Hişam b. Amr’ın (v. 218/833) ileri sürdüğü gibi yok olanın bilgiye konu olmaması gerekir.

²²⁶ Nesefî, *Tebîrât*, c. I, s. 4.

²²⁷ Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi*, s. 31.

²²⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, c. XII, s. 17.

²²⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli-l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1996, s. 46 ve 190. Ayrıca Kâdî Abdulcebbar özelinde Mu‘tezile’nin bilgiye yaklaşım metodları hakkında bilgi için bk. İbrahim Aslan, “Mutezile Kelâmında Düşünce (Nazar)-Bilgi İlişkisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51:1 (2010), ss. 151-176; Murat Memiş, *Mu‘tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, Sarkaç Yayınları, Ankara, 2011; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, İSAM. Yayınları, İstanbul, 2017, s. 131 vd.

²³⁰ Nesefî, *Tebîrât*, c. I, s. 4-5.

²³¹ Muhammed b. Ahmed b. Yusuf el-Hârizmî, *Mefâtihu’l-ulûm*, thk. İbrahim Ebyârî, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabiyyi, Şam, ty., s. 43; Tehânevî, *Keşşâf*, c. I, s. 1048.

Nesefî her iki iddianın da geçersiz olduğunu delilleriyle sıralar. Ona göre Mu‘tezile mensupları varlığı muhâl olmayan, mümkün olan fakat var olmayanlara “şey” denildiği görüşünü benimserler. Öte yandan örneğin Allah Teâlâ’nın bir ortağının ya da çocuklarının varlığının muhâl oluşu da bilinmekte yani bilgiye konu olabilmektedir. Öyleyse Mu‘tezile’nin iddiasının aksine ma‘dûma yani yokluğa “şey” denilmemesi gerekir.²³²

Nesefî ayrıca burada da bilginin “itikâd” ile tanımlanmasına birçok yönden karşı çıkar. Eğer bilgi itikâd olsaydı âlime itikâd eden denilebilirdi. O, meseleyi tıpkı جلوس ile قعود arasındaki ilişkiye benzetmiştir. Nitekim “ce-le-se” ile “ka-a‘-de” her ne kadar “oturmak” demek ise de aralarında ince bir ayrım bulunmaktadır.²³³ Bir kimse oturmak eyleminde bulunduğu zaman iki terim de kullanılabilir. Bir kelimenin dilde nasıl kullanıldığını titiz bir şekilde inceleyen Nesefî bilgiye itikâd denilmesini iki yönden zayıf bulur. Eğer ilme itikâd denilseydi, Allah Teâlâ’nın bir şeye itikâd etmesinin muhâl olmasından hareketle âlim de olmayacağını söylemek gerekirdi. Ya da âlim olmasından hareketle itikâd eden demek gerekirdi ki bu da muhâldir. Dolayısıyla bilginin itikâd olmadığı sonucu çıkmış olur. Nesefî, Mu‘tezile’nin bu görüşü sonucunda Allah Teâlâ’nın âlim olmasını kabul etmenin yanı sıra ilmi yoktur, söylemine götüreceğini vurgulayarak meseleyi sıfatlar bahsine havale etmiştir.²³⁴

Daha sonra Nesefî, Nazzâm’a (v. 231/845) nispet ettiği ve kimin söylediğini zikretmediği diğer iki tarifi de yukarıda yapmış olduğu istidlâl ile bâtil olduğunu eklemiştir. Nazzâm, bilgiyi “Bulacağı şeyi elde edebilmek için kalbin hareketidir.” şeklinde tarif etmiştir. Diğer tarif ise “Kalbin nazar edilen şeyi görmesidir.” Nesefî, bu tarifleri de bilginin itikâd olarak tanımlanmasında olduğu gibi kabul etmez. Çünkü tanım yapılırken mecaza başvurulmuştur. Tanımda mecaz kullanmak ise doğru değildir. Tabiatı gereği tanım, bir şeyi açıklamak ve bildirmek için tayin edildiğinden, mecazî terimlerde işitenin zihni kolay bir şekilde diğer manalara kayabileceğinden dolayı karışıklık ortaya çıkacağı ileri sürülmüştür.²³⁵

Mu‘tezilî düşünürlerin ilim tanımlarında sadece yaratılan ve insan merkezli bir anlayışın hâkim olması tesâdüfî bir eylem değildir. Nitekim onlar Allah’ın ilmi diye mücerred bir sıfatın varlığını kabul etmemektedirler. Onlara göre bu sıfatların Allah Teâlâ’ya isnad edilmesi kendilerinin ortaya koymuş oldukları tevhid ilkesiyle bağdaşmamaktadır.²³⁶

²³² Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 5.

²³³ “Ce-le-se” aşağı bir yerden kalkıp yukarıdaki bir yere oturmak, “ka-a‘-de” ise yüksek bir mekândan daha aşağıdaki bir yere oturmak manasına gelmektedir. Bilgi için bk. Ebû’l-Abbâs Hatîbuddehş Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî el-Hamevî, *el-Misbâhu’l-münîr fî şerhi garîbi’ş-Şerhi’l-Kebîr*, Mektebetü’l-İlmiyye, Beyrut, ty., c. I, s. 105.

²³⁴ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 6.

²³⁵ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 6.

²³⁶ Tunçbilek, *İslam Düşüncesinde Allah’ın İlmi*, s. 9, 20.

Burada dikkat edilmesi gereken noktalardan biri de bilgi konusunun, bir düşünürün ya da mezhebin kelâmî yöntemini şekillendirmesindeki önemli konumudur. Görüldüğü üzere Cüveynî ve Nesefî Mu‘tezile’nin benimsemiş olduğu bazı görüşleri onların ilk başta kurmuş oldukları bilgi kuramlarındaki hataları öne çıkararak reddetmişlerdir. Diğer bir deyişle onlara göre Mu‘tezile, hatalı bazı ön kabullere dayalı bir biçimde kelâmî görüşlerini inşa etmeye çalışmış, dolayısıyla yöntemsel anlamdaki eksiklik neticede birtakım yanlış fikirlere neden olmuştur.

Cüveynî’nin bilginin tanımı konusundaki tercihi ise “Kâdî’nin (Bâkılânî), ‘Bilgi, bilinenin olduğu hal üzere mârifetidir.’ tarifi dışındaki bütün tanımları bâtil kabul ettin ya da iptal etmeye teşebbüs ettin. Bu tanımın doğru olduğuna dair delilin nedir?” şeklindeki soruya verdiği cevapla anlaşılabilir. Nitekim o, Bâkılânî’nin de onayladığı bu tarifi muttarid, mun‘akis, tanımlanandan kastedilen şeye bağlılık, anlam bakımından bileşik olmamak gibi tanım kuramının bütün şartlarını taşıdığını söylemiştir. Bununla birlikte Bâkılânî dönemindeki âlimlerin bu tanım hakkında tartıştıklarını, bazılarının “Bilgi, mârifettir.” şeklinde kısaltılırsa daha doğru olduğunu, fakat tanımın daha açık olması için ek yaptığını ifade ettiklerini nakletmiştir. Aslında Kâdî da “İlim, bilinenin olduğu şekliyle mârifetidir. Her bilgi bir mârifet, her mârifet bir bilgidir.”²³⁷ diyerek bu şekilde bir kısaltmanın uygun olduğu görüşündedir. Bunun yanında Bâkılânî’nin talebelerinden sayılan Ebû Cafer es-Simnânî’nin (v. 444/1052)²³⁸ tanımında geçen “bilinen” kaydını da gerekli gördüğünü ifade etmiştir. Nitekim yalnızca “mârifet” ile bilgiyi açıklamak Mu‘tezile’nin ortaya koymuş olduğu tanımdaki gibi bir kapalılığı ifade etmektedir. Zira onların tanımından malûmu olmayan bir bilgi anlaşılmaktadır ki bu muhâldir.²³⁹

Cüveynî, tanımda yalnızca mârifet terimini kullanmanın yeterli olmayacağına yönelik eleştiriyi doğru bulmamıştır. Ona göre eğer “mârifet” tek başına bilgiyi ifade etmeyecek olsaydı, “malûm” kelimesinin de aynı şekilde bilgiyi ifade etmemesi gerekirdi. Zira ortaya konulabilecek herhangi bir ibarenin de yine lügat olarak şâz ve anlamı kapalı birçok manayı içermeye ihtimali bulunmaktadır. Halbuki “mârifet” teriminde bu durumlar söz konusu değildir. “Malûm” lafzının tanımında şart koşulması durumunda tanımın terkibe daha yakın olacağını belirten Cüveynî, bu olgunun hoş karşılanmadığını eklemiştir. Tanıma yöneltilen, eğer bilgi mârifetle tanımlanacak olsaydı âlime ârif denilmesi gerekirdi, ayrıca şeriatte bu hususta bir izin

²³⁷ Bâkılânî, *el-İnsâfu fî mâ yecibu i ‘tikâduhu ve lâ yecûzu ‘l-cehlu bihi*, thk. Muhammed Zâhid b. Hasen Kevserî, Mektebetü’l-Ezheriyye, Kahire, 2000, s. 13.

²³⁸ Bâkılânî’nin görüşlerinin anlaşılmasına yardımcı olması bakımından önemli bir isim olarak kabul edilen Simnânî ve görüşleri hakkında bilgi için bk. İsa Koç, “Hanefî-Eş‘arî Ebû Cafer es-Simnânî ve Kendisine Yönelik İthamlar”, *İslâm Tetkikleri Dergisi*, 2023, c. XIII, S. 2, ss. 785-807.

²³⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli ‘d-dîn*, thk. R. M. Frank, s. 81.

yoktur, şeklindeki eleştirilere de değinen Cüveynî bu hususta şöyle düşünmektedir: Mutlak olarak şeriatte bir iznin bulunmaması, onun men’edildiği manasına gelmez. Örneğin aklen Allah Teâlâ’nın varlığı ve şeriatte onun “kadîm” olarak isimlendirilmesi sâbit olunca, Allah’a “mevcud”, “zât”, “şey” denilmesi mümkün olur. Âlimler de mutlak olarak bunun çirkin görülmeyeceği hususunda ittifâk etmişlerdir.²⁴⁰

Kitâbu’l-İrşâd adlı eserinde ise Cüveynî, bilginin “Malûmun olduğu hal üzere mârifeti, bilinmesidir.” şeklindeki tanımını daha evlâ şeklinde niteleyerek aktarmıştır. Diğer yandan kaynaklarda mezhep imamının da benzer bir tanım ortaya koyduğu nakledilmiştir. Nitekim İmam Eş‘arî bilgi tanımlamasında bilgiyi bir sıfat olarak kullanma gayreti içerisinde olmuştur. Örneğin ona göre kişi, kudret ve hareket gibi niteliklerle değil yalnızca ilim ile “bilen ve bilgi sahibi” sıfatını kazanabilir. Bu sebeple o bilgi ile mârifet, yakîn, dirâyet ve fıkıh gibi terimler arasında bir fark görmemiştir. Ayrıca bilgiyi, kişide meydana gelen bir sıfat olması sebebiyle hayat sıfatını bilgi için gerekli bir ön şart olarak sunmuştur.²⁴¹ Onun, bilginin özellikle bir araz olduğu söyleminin Mu‘tezile’ye karşı “ilim” sıfatını ispat gâyesi taşıdığı düşünülebilir.

Kitâbu’l-İrşâd şârihleri bu tanım hakkında bazı tahlillerde bulunmuşlar ve genelde tanıma yöneltlen eleştirilere karşı savunuya geçmişlerdir. Örneğin tanımda geçen “malûm” teriminin bilginin, bilinen bir şeye tealluk etmesi zorunluluğundan dolayı, bazı Mu‘tezilî düşünürlerden nakledilen “Muhâl olan şeylerin bilgisi malûmu olmayan bir bilgidir.” şeklindeki görüşe bir tepki niteliği taşıdığını aktarmışlardır.²⁴² Bununla birlikte mezkûr tanıma getirilen eleştirileri dört sınıfta toplamak mümkündür. Bunlar:

- a) Kadîm bilgiye mârifet denilemeyeceği için bu tanım, tüm fertleri kuşatıcı değildir.
- b) Bilgi, “mârifet” terimiyle açıklanmaya çalışılmıştır. Fakat “mârifet” teriminin “ilim” kelimesinin aksine iki mefûle müteaddî olmaması sebebiyle iki terimin de tayin edilen manaya delâletleri farklı olmalıdır.
- c) Bir kelime, kendi kökünden türetilen başka bir sözcük ile tarif edilmiştir ki bu bâtıldır. Nitekim bilgiyi bilmeyen kimsenin “malûm”u bilmesi asla düşünülemez.
- d) Ayrıca tanımda zikredilen “olduğu hâl üzere” ifadesi tanıma herhangi bir ek anlam katmamaktadır. Zira bir şeyin bilinmesi, zaten olduğu hâl üzere bilinmesinden ibarettir.²⁴³

Şârihler bilgiyi mârifetle açıklayan bu tanıma genel manada yöneltlen eleştirilere değindikten sonra söz konusu tanımı savunmaya girişmişlerdir. Özellikle itirazlardan ilki olan mârifetin kadîm bilgiyi kuşatmayacağı yönündeki iddiayı bir hadîs rivâyetiyle savuşturmaya

²⁴⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’ d-dîn*, thk. R. M. Frank, s. 59 ve 81.

²⁴¹ İbn Fûrek, *Makâlâtü’ş-Şeyh*, s. 5-6; Mavîl, *İmam Eş‘arî’nin Kelâm Düşüncesi*, s. 196.

²⁴² Mukterah, *Şerhu’l-İrşâd fî Usûli’l-İ’tikâd*, s. 150.

²⁴³ İbn Bezîze, *el-İs‘âd fî şerhi’l-İrşâd*, s. 108.

çalışmışlardır. Buna göre bir hadîste Hz. Peygamber'in şöyle dediği rivâyet edilmiştir: “تَعَرَّفَ / إلى الله في الرخاء يعرفك في الشدة / Sen Allah'ı bollukta tanı ki Allah da seni zorluk/sıkıntı ve bela anında bilsin.”²⁴⁴ Bu rivâyette “mârifet” terimi Allah Teâlâ'ya isnad edilmiştir. Genel olarak Eş'arî mezhebinde Allah Teâlâ'ya atfedilebilecek herhangi bir ismin şeriatte vârid olması şart koşulmuştur. Buradan hareket eden şârih el-Ensârî tartışmayı daha geniş bir sahaya çekerek “Bu kelimenin Allah Teâlâ'nın ilmi için kullanılması hakkında naslarda bir izin bulunmuyor olsa da söylenilemeyeceğine dair bir yasak da bulunmamaktadır.” demektedir. O, mârifet lafzının kullanımıyla ilişkilendirilen bir yasağın bulunmaması ve mutlak olarak konu hakkında bir kınama olmayışını da icmâ ile bağlantılı bir şekilde incelemiştir. Ayrıca bu kelimenin kullanımıyla alakalı bir iznin bulunmayışının aynı manada olan diğer terimlerin de bilginin tarifinde hariç tutulmayacağı anlamına geldiğini ileri sürmüştür. Lafzın benzer bir lafızla tefsir edilmemesinden dolayı tanımın kabul edilmemesi yönündeki itiraza ise tanımlamadan maksadın kapalılığı açarak izah etmek olduğunu, dolayısıyla eğer lafzı, lafızla tefsir etmekle bu maksada erişilebiliyorsa bunun yeterli olduğunu savunmuştur.²⁴⁵

Kitâbu'l-İrşâd'ın diğer şârihlerinden farklı olarak tanıımı savunmaktan ziyade meseleye başka bir açıdan yaklaşan Mukterah ise konu hakkında bu rivâyetin sunulmasını zayıf görmüştür. Zira bu rivâyetteki hitap, bilgi lafzının açıklanması için vârid olmamıştır. Öyleyse bu rivâyetle istidlâlde bulunarak “mârifet” teriminin, Yaratıcı'nın bilgisi hakkında söylenilmesi de doğru olmayacaktır. O, rivâyette kastedilen mananın bilginin kendisi değil, semeresi anlamında kullanılan lütufları yöneltmek olduğunu ifade ederek Allah Teâlâ'ya “ârif” denilemeyeceğini belirtmiştir.²⁴⁶ Buna göre mezkûr rivâyeti “Sen sıhhat ve rahatlık anında Allah'a kendini sevdire ki şiddet ve bela anında O da seni sevsin, kurtarsın.” şeklinde tercüme etmek daha uygun görülmektedir. Zira burada Yaratıcı'ya mârifetin isnad edilmesinden kastın Allah Teâlâ'nın kullunun duasına icabet etmesi ve onu belalardan kurtarması olduğu anlaşılmaktadır.²⁴⁷

Bazı araştırmalarda Cüveynî'nin bu eserinde diğer tanımlara göre söz konusu tanıımı daha evlâ görmesi dikkate alınarak onu, tam manasıyla bilginin tarifi olarak kabul etmediği belirtilmiştir.²⁴⁸ Fakat bu yargıyı doğru bulmak mümkün değildir. Nitekim daha önce bahsedil-

²⁴⁴ Hadisin tam metni için bk. Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb Ebû'l-Kâsım et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefi, Mektebetü İbn-i Teymiyye, Kâhire, 1994, c. XI, s. 223, h.n. 11560; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahihayni*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, c. III, s. 623, 624, h.n. 6303, 6304.

²⁴⁵ Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, s. 130.

²⁴⁶ Mukterah, *Şerhu'l-İrşâd fî Usûli'l-İ'tikâd*, s. 150.

²⁴⁷ Zeynuddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Şihâbuddîn el-Bağdâdî İbn Receb, *Câmiu'l-ulûmi ve'l-hikem fî şerhi hamsîne hadîsen min cevâmii'l-kelim*, thk. Şuayb el-Arnâvût, İbrâhim Bâcis, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1997, c. I, s. 473.

²⁴⁸ Uluyurt, *İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'de Bilgi Teorisi*, s. 20.

diği gibi Cüveynî *eş-Şâmil*'in ilk kısmında Bâkılânî'nin ortaya koymuş olduğu bu tarifi, tanımın bütün şartlarını kendisinde toplaması, muttarid ve mun'akis olması gibi sebeplerden dolayı sahih kabul etmiştir.²⁴⁹ Dolayısıyla Cüveynî'nin bilgiyi "Bilinenin olduğu şekilde mârifet edilmesidir." şeklinde tanımladığı söylenilebilir. Belki *Kitâbu'l-Îrşâd*'ın *eş-Şâmil*'den sonra yazılmış olması sebebiyle Cüveynî'nin bu kararından döndüğü ifade edilse daha uygun olabilirdi. Fakat bilgi tarifi hususundaki tercihini ortaya koyduğu R. M. Frank tahkikli *eş-Şâmil* baskısı bulunmasa bile *Kitâbu'l-Îrşâd*'ı şerh eden talebelerinden Ensârî'nin eserinde onun bu görüşünü olduğu gibi aktarmış olması²⁵⁰ Cüveynî'nin ilk döneminde bilginin tarifi hususundaki tutumuna ı ışık tutması bakımından yeterlidir.

Nesefî ise hatırlanacağı üzere *Bahru'l-Kelam*'da kendisinin de tercih ettiği²⁵¹ bu tanıma belirli eleştirilerde bulunmuştur. Onun da Bâkılânî'ye nispet ederek aktardığı "İlim, bilinenin olduğu şekliyle mârifetidir. Her bilgi bir mârifet, her mârifet bir bilgidir."²⁵² şeklindeki tanım hakkında semantik metodunu kullanan Nesefî, bilginin mârifet olarak tanımlanmasının âlime ârif denilmesi sonucunu doğuracağını, Allah Teâlâ'nın ise "âlim" olarak vasıflanırken "ârif" olarak vasıflanamayacağını söylemiştir. Kerrâmiye mezhebinin ilim ve mârifeti aynı kabul etmelerine ise itibar edilmeyeceğini, çünkü bu iddianın icmâya muhâlif olduğunu savunmakta ve bu görüşünü "mârifet" lafzının sonradan edinilen bilgi için kullanıldığını ve inkişâf yani önce-leri kapalıyken sonradan açık olma anlamına geldiğini belirterek temellendirmektedir. Nesefî görüşlerini savunurken dil kaideleri ve edebiyattan da yararlanmıştı. Bu görüşünü de Arap dili ve edebiyatında umde kabul edilen bazı cahiliyye şiirleriyle ve lugat âlimlerinden yapmış olduğu alıntılarla doyurucu bir biçimde desteklemiştir. O, değinmiş olduğu deliller ışığında bilginin mârifetle tanımlanmasını fâsid bulmuştur.²⁵³

Kâhir ekseriyetle görüşlerinin olgunlaştığı ve fikrî değişikliklerin gözlemlendiği eseri *el-Burhân*'da da Cüveynî konuyu incelemiştir. İlk olarak önceki eserlerinde aktarmış olduğu tanımları ana hatlarıyla ele alan Cüveynî'nin bu eserinde farklı olan ilk husus, kullanmış olduğu dilin daha sert ve iğneleyici bir hale evrilmesidir. Bunun haricinde tanımlara getirmiş olduğu eleştiriler öncekilere benzer biçimdedir. Örneğin tanımda "tebeyyün" lafzının kullanılması hakkında bu terimin, bir şeyin önceleri müşkül iken daha sonradan izaha kavuşması manasına geldiğini, dolayısıyla tarifi kadîm bilgiyi kuşatmadığını zikretmiştir. Yine İmam Eş'arî'ye nispet edilen "Bilgi, bir kimseyi âlim yapandır." şeklindeki tanımı her ne kadar muttarid ve mun'akis

²⁴⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. R. M. Frank, s. 80.

²⁵⁰ Ensârî, *Şerhu'l-Îrşâd*, s. 129.

²⁵¹ Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 15.

²⁵² Bâkılânî, *el-Însâf*, s. 13.

²⁵³ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 6-7.

olsa bile problemlili olarak kabul etmiştir. Zira ona göre böyle bir tanım kendisinden soru sorulması farz edilen her sıfat hakkında yapılabilir ki²⁵⁴ bunun, “Bilgi, Allah’ın bilgi olarak bildiği/bildirdiği şeydir.” gibi bir tanıma benzeterek yanlışlığını ortaya koymaya çalışmıştır. Ayrıca İbn Fûrek’e atfedilen “Bilgi, kendisiyle kâim olan kimseyi tam ve muhkem fiilleri yapabilmesine olanak sağlayandır.” şeklindeki tanıma değinen Cüveynî, bu tanımın diğerlerine nazaran daha fâsîd olduğunu dile getirmiştir. Ona göre böyle bir tarif ancak bilgiyi amel keyfiyetiyle tanımlamaktadır. Dolayısıyla sair bilgilerin çoğunu kapsamamaktadır. Mu‘tezilî düşünürler tarafından ileri sürülen tanımlara da önceki eserlerindeki benzer bir şekilde değinen Cüveynî, “itikâd” teriminin kullanılmasına karşı aynı eleştirileri sıralamıştır.²⁵⁵

Cüveynî’nin ortaya koyduğu bu eleştiri kendisinden sonraki düşünürleri de etkilemiştir. Örneğim İmam Gazzâlî de bu tanımlamalara hocasına benzer bir biçimde yaklaşmıştır. Kısaca o bilginin tanımında “derk”, “tebeyyün” gibi lafızların kullanımını, öncesinde kapalılık olan bir açıklılık manasına geldiğinden ve bu sebeple Allah Teâlâ’nın bilgisi hakkında kullanılamayacağından dolayı doğru bulmamıştır. İmam Eş‘arî’nin, bilgiyi “sahibinin âlim olmasını gerektiren” şeklindeki tanımlaması da fâsittir. Zira “âlim” kelimesi zaten “ilim”den müştaktır. Bunların haricinde bilginin “muhkem fiillerin yapılabilmesini sağlayan bir unsur” olarak tanımlanmasına da karşı çıkan Gazzâlî bu tanımın Allah Teâlâ’yı bilmek ve imkânsız olan şeylerin bilgisi düşünüldüğünde bâtil olacağını ifade etmiştir. Ayrıca seleflerine benzer bir biçimde o da muhkem fiiller meydana getirmenin aslen kudretle bağlantılı olduğunu ekleyerek tanımı reddetmiştir.²⁵⁶

Önceki yazmış olduğu eserlerinde büyük ölçüde hocası Bâkîllânî’nin çizgisini takip eden Cüveynî, bu eserinde bilgi tanımında ona atfettiği “Bilgi, bilinenin mârifetidir.” şeklindeki tarifi isabetli bulmadığını söylemiştir. Ona göre tanımdan maksat, hakkında soru sorulan şeyin kâim olduğu hakikati ve kendisini başka şeylerden ayıran zâtî özellikleri bildirmektir. Bu tanım ise ona göre tanımlamanın bu vasfına uymamaktadır.²⁵⁷ Gazzâlî’ye göre de mârifet ve bilgi terimlerini birbirleriyle tarif etmek isabetli değildir. Ayrıca bilgi ve mârifet, iki mefûle müteaddî olup olmama hususunda da dil açısından farklılık göstermektedir.²⁵⁸

Görüldüğü üzere Cüveynî bilginin tanımı hususundaki fikrî serüveninde ilk başlarda benimsediği anlayışı değiştirmiştir. Onu bu değişikliğe iten sebep ise yeniden kurgulamış olduğu tanım kuramıdır. Zira o *eş-Şâmil*’de tanım hakkındaki görüşlerini serdederken bilgiyi mârifetle, hareketi intikalle tanımlamanın mümkün olduğunu, buna karşı çıkanların ise bir şeyin

²⁵⁴ Ayrıca bk. Mâzerî, *Îzâhu’l-mahsûl*, s. 100.

²⁵⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 115-116.

²⁵⁶ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 94-95.

²⁵⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 119.

²⁵⁸ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 97.

tek bir isimle açıklanmasını kabul etmeyenler ve mevzuyu derinlemesine kavrayamayanlar olduklarını dile getirmiştir. Ayrıca Cüveynî ilmin mârifetle tanımlanması sonucunda mârifetin de ilimle tanımlanması ile neticeleneceğini ileri sürererek bu teoriye karşı çıkanlara hak vermemiştir. Ona göre tanımın, tanımlanan olmasında sakınca bulunmamaktadır.²⁵⁹ Anlaşılan Cüveynî bu görüşünde hakikî tanım ile lafzî tanım arasını ayırmasa da ikisine de zaman zaman yer vermiştir.²⁶⁰ Fakat daha sonra *el-Burhân* adlı eserinde mezkûr tanımın lafzî tanım olduğuna işaret etmiş ve tanımdan maksadın tanımlananın destekleyicisi olan hakikati ortaya çıkarmak olduğunu söylemiştir. Zira ona göre zâtî olanlar bununla başkalarından ayrılmaktadır.²⁶¹

Ayrıca dildilerin mârifet ile ilmi eş anlamlı kelimeler olarak görmediklerini savunanlar da vardır. Nitekim onlara göre de bilgi mârifete göre daha kapsamlı bir manayı ifade etmektedir. Yani her ne kadar iki terim de kapalı olanların hakikatının keşfedilmesi anlamına geliyor olsa da Cüveynî'nin söylediğinin aksine bilginin mârifetle tanımlanması lafzî tanım statüsünde değerlendirilmemiştir. Bununla birlikte Allah Teâlâ'nın ilmini kapsamadığından bu tanım zayıf kabul edilmiştir.²⁶² Çünkü mârifet mutlak bir idrâk olmayıp, idrâke ulaşmak için güç harcamaktır ki Allah Teâlâ'nın zâtı ve ilmi hakkında bu durum muhâl kabul edilmiştir. Genelde Sünnî âlimler daha sonraları buradan yola çıkarak mârifeti tasavvur ve cüz'î olarak; bilgiyi ise tasdik ve küllî olarak nitelendirmişlerdir. Buna göre her ârife âlim denilebilirken her âlime ârif denilemeyeceği öne sürülmüştür.²⁶³

Cüveynî'nin değişiklik arz eden görüşleri yalnızca kendisiyle sınırlı kalmamış özellikle talebelerinden Gazzâlî tarafından geliştirilmiştir. Dolayısıyla Cüveynî kelâm tarihinde bir çağ değişikliğinin kilit isimlerinden biri olmuştur. Hocasının tanımına getirmiş olduğu eleştirideki yaklaşımı da bu tevârüse örneklik etmesi bakımından önem arz etmektedir. Zira onun tanımda olması gerektiğine işaret ettiği hususlar, talebesi Gazzâlî tarafından sistematik bir şekilde kelâm yöntemine dâhil edilecektir. Örneğin o, bilginin mârifetle, hareketin intikalle tanımlanmasının bir had olmadığını bilakis eş anlamlı kelimelerin tekrarından ibaret olduğunu söyledikten sonra haddin, tanımlanmak istenen şeyin zâtî unsurlarının hepsine mutâbık bir sureti ortaya koymak olduğunu vurgulamıştır. Çünkü şeyler birbirlerinden bu unsurlarla ayrılmaktadırlar.²⁶⁴

²⁵⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. R. M. Frank, s. 59.

²⁶⁰ Bir anlamda ahvâl teorisine bağlanan Cüveynî'nin tanım teorisi içerisinde bu konu hakkında bilgi için bk. Aktaş, *Tanım veya Hakikat*, s. 322.

²⁶¹ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 120.

²⁶² Ali b. İsmail el-Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân fî şerhi'l-Burhân fî Usûli'l-Fıkhi*, thk. Ali b. Abdurrahman Bessâm el-Cezerî, Dâru'd-Diyâ, Kuveyt, 2013, s. 398.

²⁶³ Marulcu, "Ehl-i Sünnet Kelâmı Açısından İlahî İlim", s. 35.

²⁶⁴ Gazzâlî, *Mî'yâru'l-ulûm fî fenni'l-Mantık*, thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Meârif, Kâhire, 1961, s. 272.

Diğer yandan Mâturîdî âlimler tarafından ortaya atılan tanımların büyük bir kısmına Cüveynî'nin hiç değinmemesi ise dikkat çekici bir husustur. Nitekim onun özellikle usûl eserleri incelendiğinde Hanefî âlimlerin görüşlerinden haberdar olduğu bilinmektedir.²⁶⁵

Bunlarla beraber Cüveynî'nin önceleri kendine has bir biçimde benimsediği ahvâl teorisinden rücû' etmesinden sonra tanım kuramını da yeniden gözden geçirdiği âşikardır. Bir başka ifadeyle o, ortaya koymuş olduğu yeni tanım kuramı sebebiyle ahvâl teorisini savunmaktan vazgeçmiştir. Zira Cüveynî'nin *el-Burhân* adlı eserindeki bu tutumu önceleri yazmış olduğu eserlerinde bulunmamaktadır. Öte yandan talebesi Gazzâlî'nin de söz konusu tanıma getirmiş olduğu eleştiri göz önünde bulundurulursa klasik mantık anlayışının Cüveynî tarafından kelâma dâhil edildiği söylenebilir.²⁶⁶

Son eserinde Cüveynî, bilginin tarifi hususunda getirmiş olduğu eleştirilerden sonra, “Muhakkiklerin bilginin tarifi hakkında ortaya koymuş olduğu görüşleri eleştirdiniz. Bilginin hakikati hakkındaki sizin görüşünüz nedir? Her şey tanımlanabilir olmadığı halde tanım bilgiyi kapsar mı?” şeklinde kendisine yöneltilebilecek muhtemel bir soruya şöyle cevap vermiştir:

Bize göre konu hakkındaki en isabetli görüş, bilginin hakikatini idrâk etmeye ulaşmamızdır ki bu da ancak maksat edindiğimiz şeyleri etmediklerimizden ayırt edecek bir mubâhese (araştırma, taksîm) ile mümkündür. Bu işlem sonucunda gereksizler çıkarılıp araştırma sahası daralınca kastettiğimiz maksada ulaşılabilir.²⁶⁷

Görüldüğü üzere Cüveynî dile getirdiği son görüşünde herhangi bir bilgi tanımı ortaya koymaktan uzak durmuştur. Dolayısıyla o, bilginin eksiksiz bir şekilde tanımlanamayacağı görüşündedir. Onun bu görüşünü, talebesi Gazzâlî'de daha belirgin ve anlaşılır bir şekilde bulmak mümkündür. Nitekim onun da bilginin tarifi hususunda vardığı sonuç, bilginin anlamının yalnızca taksîm ve örneklendirme yolu ile açığa çıkacağı, başka bir deyişle ilim zarurî değilse tarif edilmesinin güç olduğudur. Nitekim ona göre bilgi, vafında sarîh ve mana bakımından son derece açıktır. Öyle ki ondan daha açık bir ifade olmadığından tarifi de yapılamaz.²⁶⁸

Daha önce de üzerinde durulduğu gibi tanım teorisinden bu sonucun çıkarılması bilhassa beş tümele referans olabilecek teknikleri kullanması sebebiyledir. İşaret edildiği üzere Cüveynî, önceden kabul etmiş olduğu hâl kuramından dönmüştür. Bununla birlikte *el-Burhân* adlı eserinde had, resim, nevi, cins, fasıl gibi mantık kavramlarından bahsetmiştir. Örneğin Bâkîllânî'yi

²⁶⁵ Örnek için bk. Cüveynî, *el-İctihâd min kitâbi't-Telhîs li İmâmi'l-Haremeyn*, thk. Abdulhâmid Ebû Zebîd, Dâru'l-Kalem, Beyrût, 1988, s. 61; Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 450.

²⁶⁶ Ayrıca bk. Aktaş, *Tanım veya Hakikat*, s. 341.

²⁶⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 120.

²⁶⁸ İmam Gazzâlî'nin bilginin kusursuz bir tarifinin yapılamayacağı hakkındaki görüşleri için bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdusselam Abdüşşâfi, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, s. 61, 63; Gazzâlî, *Mihakku'n-nazar fi'l-Mantiki*, Dâru'l-Minhâc, Beyrut, 2016, s. 209 vd.; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 98.

eleştirirken²⁶⁹ had/tanım alternatif olarak resmi sunmuştur ki bu ayrım klasik mantıktaki zâtiyyât ve araziyyât ayrımını andırmaktadır.²⁷⁰ Netice olarak Cüveynî'nin ömrünün sonuna doğru tanım hakkında ortaya koymuş olduğu görüşler ile hem İmam Eş'arî'ye hem de kendi hocası Bâkılânî'ye yöneltmiş olduğu eleştirilerden klasik mantık anlayışının tanım tekniklerini kelâm disiplinine uyguladığı anlaşılmaktadır. Onun diğer görüşlerinden sarf-ı nazar edilse bile başlı başına bu anlayış onu, kelâmın mütekaddim-müteahhir ayrımının kilit ismi haline getirmektedir.

Nesefî, yukarıda söz konusu edilenler dışında birkaç tanıma daha değinmiştir. Mâtürîdî mezhebi içerisinde geliştirilmiş, Nesefî'nin "...bazı ashabımızdan" şeklinde bir ifade kullanarak naklettiği diğer bir tanım da "Bilgi, kendisiyle canlı-hayat sahibi olandan cehaletin, şüphe-nin ve zannın yok olduğu bir sıfattır."²⁷¹ şeklindedir. Mâtürîdî âlimlerden menkul olan bu tanım, Nesefî, Sâbûnî gibi âlimler tarafından aktarılan diğer tanımlara nispetle hasımların saldırılarının önünü kesmiş, dolayısıyla diğerlerine nispetle problemsiz kabul edilmiştir. Ayrıca bu tanım Saffâr'ın benimsediği ve babasına da nispet ettiği, "Bilgi, hayat sahibi zâtta özel bir şekilde var olan ve cehalet gibi belirsizliğin bulunmamasını sağlayan bir sıfattır." tanımını çağrıştırmaktadır.²⁷²

Konunun başında bahsedilen, Nesefî de dâhil olmak üzere neredeyse bütün Mâtürîdî kelâmcılarının ittifâk halinde kabul ettikleri ve yine çoğunun İmâm Mâtürîdî'ye nispet ettikleri bir tanım daha vardır. Nesefî *Tebşıra* 'da kelâmcılara ait birçok ilim tanımını irdeledikten sonra en son bu tarifi nakleder. İmâm Mâtürîdî'nin kitaplarında yazılı bir şekilde geçmese de kendisinden şifâhen aktarılan bu tanım şu şekildedir: "ان العلم صفة ينجلي/يتجلى بها لمن قامت هي به المذكور / Bilgi, kendisinde bulunan kimseye zikredilenin açık hale gelmesini sağlayan sıfattır." İmâm Mâtürîdî'nin, eserlerinde bu ifadeyi kalıp olarak zikretmediğinin altını çizen Nesefî, bu tarife, daha önce değinmiş olduğu tanımı bozucu olan hiçbir itirazın getirilemeyeceğini ifade ederek bilginin tanımı hususunda bunun makbul olduğunu vurgulamıştır. Dolayısıyla tanım teorisine uygun olduğunu belirtmiş ve zikretmiş olduğu ıttırad ve in'ikâs gibi kurallar açısından sahih olduğunu eklemiştir.²⁷³ Nesefî'nin mezhep imamına nispet edilen bu tanımın genel geçer olduğunu ifade ettikten sonra diğer tanımlarda yaptığı gibi detaylı bir analize yer vermemesi dikkat

²⁶⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, c. II, s. 745 vd.

²⁷⁰ Aktaş, *Tanım veya Hakikat*, s. 346.

²⁷¹ İsim verilmeksizin aktarılan bu tanımı aynı şekilde başka âlimler de nakletmiştir. bk. Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 7; Sâbûnî, *el-Kifâyetü fî'l-Hidâye*, s. 47; Abdulaziz b. Ahmed b. Muhammed Alâeddin el-Buhârî el-Hanefî, *Keşfu'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*, Dâru'l-Kitâbu'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, c. I, s. 15.

²⁷² Demir, *Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, s. 340.

²⁷³ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 11.

çeken hususlardandır. Fakat bu durum onun da ifade ettiği gibi tanımda bir eksiklik bulunmasından kaynaklanmaktadır.

İmâm Mâtûrîdî'den sözlü olarak aktarılan bu tanım, aynı sebepten olsa gerek bazı farklılıklarla birlikte nakledilmiştir. Söz gelimi tanımda kimi düşünür “yencelî” ifadesini kullanırken, kimisi “yetecellâ” ifadesini kullanarak nakletmeyi tercih etmiştir. Öte yandan bazı eserlerde eksik bir şekilde “sıfat” kelimesi zikredilmemiştir.²⁷⁴ Burada Özcan'ın bu tanımları aktarırken yapmış olduğu tespitteki eksikliğe değinmekte fayda var. O, İmâm Mâtûrîdî'nin ortaya koymuş olduğu tanımın farklı şekillerde nakledildiğinden bahsederken *Tebsıra*'da “yencelî” kelimesinin kullanıldığını söylemiştir. Bu doğru ise de Nesefî'nin *Tebsıra*'sının çeşitli nüshalarında iki farklı ibarenin de geçtiğini söylemek mümkündür. Muhtemelen kendisinin takip ettiği nüshada “yencelî” ibaresi kullanılmıştır. Fakat eserin diğer nüshalarında “yetecellâ” lafzı tercih edilmiştir.²⁷⁵

Bu tanımları kısaca tahlil etmek gerekirse özellikle ihtiva ettiği “yetecellâ” ya da “yencelî” ve “mezkûr” lafızlarına odaklanmak gerekir. Zira tanımın tahlilini yapan âlimler özellikle bu kelimelerin kullanımı sayesinde, muhtemel itirazların önüne geçildiğine dikkat çekmiştir. Örneğin “جلي” kökünden türeyen “ينجلي” ve ona nispetle daha fazla vurgu ifade eden “يتجلي” kelimeleri “bir nesnenin apaçık hale gelmesi, besbelli olması” anlamına gelmektedir. İmâm Mâtûrîdî'nin bu kelimeyi seçmekle, kendisinde bilgi vasfı bulunan varlığın, tam bir inkişafı anlamasıyla bilgi karşılığı olabilecek her türlü şüphe, zan ve cehalet ihtimalini kaldırması, dolayısıyla hakikati anlatan bir bilgiyi kastettiği ifade edilmiştir. Diğer yandan farklı tanımlamalarda geçen “şey” ya da “malum/bilinen” lafzı yerine “mezkûr” sözünün kullanılmasıyla da tanım; mevcut ve ma'dûmu, küllî ve cüz'îyi, müfred ve mürekkebi de kapsamaktadır. Böylece duyuların ve aklın alanına giren tasavvur ile tasdik de tanıma dâhil edilmiştir. Bu tercihle, kendilerine itiraz edilen diğer tanımların aksine “şey” kavramının kullanılıp kullanılmayacağı düzleminde oluşan tartışmalardan ve “malum-bilinen” teriminin zaten tanımlanmak istenen “ilim”in kökünden gelmesi nedeniyle oluşacak devir/kısır döngüden sakınılmıştır. Yine tarifte geçen “مَنْ –kimse” sözcüğü ile insan haricindeki melek, cin gibi varlıklar da bilginin tarifine dâhil edilmiştir. Tüm bunlardan yola çıkarak bu tarifi, “Bilgi, insan, cin, melek gibi her kimde bulunursa bulunsun ona, var olsun olmasın düşünülebilen her şeyin, tam bir şekilde açık ve

²⁷⁴ bk. Özcan, *Mâtûrîdî'de Bilgi*, s. 45.

²⁷⁵ Nüshalar arasındaki bu fark için bk. Nesefî, *Tebsıra*, haz. Hüseyin Atay, DİB. Yayınları, Ankara, 1993, c. I, s. 19; Nesefî, *Tebsıra*, thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsa, el-Mektebetü'l-Ezheriyyeli't-türâs, Kahire, 2011, c. I, s. 137.

seçik hale gelmesini sağlayan bir sıfattır.” şeklinde tercüme edilmesi daha uygun gözükmektedir.²⁷⁶

Bilginin tarifi konusunda Neseffî'nin meselelere lugat ilminin inceliklerini kullanarak semantik bir metotla yaklaşması onun temâyüz ettiği noktalardan biri olarak görülmektedir. Nitekim aktarılanlardan da çıkarılacağı gibi o, kelimenin farklı cümlelerde uğradığı anlam kaymaları, cümle yapıları ve tahlillerini kullanarak kelime ve cümleleri gayelerine uygun bir şekilde ispat etmeye gayret etmiştir.²⁷⁷ Ayrıca mantık ilminin metotlarından ustalıkla yararlanmış olması kelâm düşünce tarihinin yalnızca Eş'arîler içerisinde İmam Gazzâlî ile başlatılmasının doğru olmadığı, aynı dönemde yaşayan diğer bir Mâtürîdî âlim olan Neseffî'nin de mantık ilminin verilerini kullanması, Mâtürîdî mezhebinin de bu değişimde rolü olduğunu gösterir niteliktedir.

Bilgi tanımlarına yaklaşımları bakımından hem Cüveynî'nin hem de Neseffî'nin benzer yönleri bulunmakla birlikte bazı durumlarda farklı düşünceler ortaya koymuşlardır. Her iki âlim de “şey”, “itikad” gibi terimlerin bilginin tanımında kullanılamayacağını ifade etmişler ve bunun neticesinde özellikle Mu'tezile'yi hedef almıştır. Ayrıca kendi mezhep müntesipleri tarafından da ortaya atılan tanım denemelerine yer yer eleştirilerde bulunmuşlardır. Kurguladıkları tanım kuramına göre “tebeyyün” ve “idrâk” gibi terimlerin tanımda kullanılamayacağını öne sürmüşlerdir. Cüveynî, ilk dönemlerinde “mârifet” ile bilgiyi tanımlarken daha sonraları bilginin açık bir tanımının yapılamayacağını iddia etmiştir. Diğer yandan Neseffî ise “mârifet” ile yapılan tanımı da benzer yönlerden reddetmiş ve mezhep imamının öne sürdüğü tanımı savunmaya devam etmiştir. O, çoğunlukla Cüveynî'nin girdiği meselelere değinmemiştir.

Kelâm âlimlerinin, bilgi konusunda değindikleri diğer bir mevzu ise bilginin imkânıdır. Epistemoloji bağlamında önem atfedilen bu konu kelâm yönteminin tespiti açısından da ehemmiyetlidir.

1.2. Bilginin İmkânı

Tarih boyunca insanların eşyaya, objeye ait kesin bir bilgisinin olup olamayacağı tartışılmıştır. Kelâm âlimleri de düşüncelerini temellendirmek için genelde ilk olarak varlık hakkında bilgi sahibi olunabileceğini kanıtlama gayretinde olmuşlardır. Genel manada söylenecek olursa bilginin imkânı ve hakikatin varlığı hakkında şüphe duyan ilk filozoflar Sofistlerdir. Varlıkların ve olayların gerçekliğini, bilgilerin doğruluğunu inkâr eden, doğru ve geçerli bilgiye ulaşmayı mümkün görmeyen ya da bilginin subjektif, indî olduğunu iddia edip insanı her şeyin

²⁷⁶ Tanımın tahlili hakkında örnek bilgiler için bk. Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, c. I, s. 194 vd.; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, s. 93; Makdisî, *Gâyetu'l-merâm*, s. 253-254; Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi*, s. 48 vd.

²⁷⁷ Yüce, “Kelamcıların Bilgi Tanımları Ve Neseffî'nin Semantik Tahlili”, s. 125.

ölçüsü olarak kabul eden, kendi zamanlarında da zihinleri karıştıran ve katı şüpheciliğin artmasına sebep olan bu düşünceyi savunanlar Eflâtun ve diğer filozoflar tarafından da şiddetle eleştirilmiştir. Sûfestâiyye olarak adlandırılan bu felsefî akımı bilgiyi kabul etmeyenler, şeklinde bir vasıfla yeknesak bir grup olarak incelemek hatalı olacaktır. Nitekim daha sonraları İslam âlimleri de eserlerinde bu grubu, aralarındaki farklara mebnî lâedriyye, inâdiyye ve indiyîye şeklinde bir kategorik ayrıma tabi tutarak, fikirlerini eleştirmişlerdir.²⁷⁸

Buna göre birinci grup hiçbir şeyin, hakikat ve gerçekliklerinin bilgisi olmadığını iddia edenlerdir. İkincisi, bilginin ve nesnelerin gerçekliğinin olup olmadığı bilinmeyeceğini ileri sürerek agnostik, bilinemezci bir tutum içerisinde olan “müteşekkik” diye de isimlendirilen kuşkuculardır. Üçüncü gruba göre ise nesneler bireylerin inançlarına bağlı bir gerçeklik içerisindedir. Yani onlara göre hiçbir şeyin kendisinde hakikî bir varlık yoktur, göreceli olarak vardır.²⁷⁹ Sofistler üzerinde çalışma yapan bazı araştırmacılar bu grubu “Hiççi Sofistler”, “Bilinemezci Sofistler” ve “Özelci Sofistler” şeklinde isimlendirmeyi tercih etmiştir.²⁸⁰

Kitabına bilgi başlığı ile başlayan İmam Mâturîdî, bu başlık altında bilgi edinme yollarından bahsetmektedir. Konuya, “Eşyanın hakikatlerinin, gerçekliklerinin bilinmesine götüren yollar...”²⁸¹ şeklinde giriş yapması, onun ilk amacının bilginin imkanını kanıtlamak olduğunu ortaya koymaktadır. Kendisinden sonra gelen kelâmcıların da benzer bir tavırla bilginin tarifi, kısımları gibi konulara önem atfetmelerinden aslında onların eşyanın bilinebileceği ve üzerinde hüküm verilebileceğini kanıtlamak istemeleri çıkarılabilir. Nitekim bir varlığın, olgunun üzerinde konuşabilmek ve hasmın görüşünün yanlışlığını ortaya koyabilmek için öncelikle onun bilinebilir olduğunu ispatlamak gerekir. Aslında kelâm ilminin doğasında bulunan savunu kelâm yönteminin bilgi temelli olduğunu kanıtlar niteliktedir.

İmam Mâturîdî, Sofistlerin insanın bazı bilgileri bildiği halde onun bu bilgisinin sonradan geçersiz olması; tattığı şeylerde önce lezzet alırken sonradan lezzetin kaybolması; karada yaşayan hayvanların denizde, denizde yaşayanların ise karada yaşamlarının son bulması; yarasanın gece görüp gündüz görememesi gibi doğadaki değişimlerden yola çıkarak her şeyin durmadan değiştiği, sâbit kalmadığı kanaatine vardıklarını, dolayısıyla hakikat diye bir şeyin olmadığına, bilginin de gerçek olmayıp bir inançtan ibaret olduğuna hükmettiklerini aktarmıştır. O, cedel metodunu kullanarak onlarla tartışmanın gereksiz olduğunu söylemekte, fakat onların

²⁷⁸ Sabri Yılmaz, “Kelâmda Bilgi ve Değeri”, *Sistematik Kelâm*, ed. Özcan Taşçı, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara, 2022, s. 18

²⁷⁹ Ebû’s-Sena Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişi el-Hanefî el-Mâturîdî, *et-Temhîd li kavâi’i t-tevhîd*, thk. Abdulmecid Türkî, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut, 1995, s. 41-42.

²⁸⁰ Hasan Aydın, “İslâm Kelâmcıları ve İbn Sînâ’ya Göre Bilginin İmkânı Sorunu ve Sofistler”, *Felsefe Dünyası*, S. 48, 2008/2, s. 100 vd.

²⁸¹ Mâturîdî, *Kitâbu t-Tevhîd*, s. 9.

nasıl ilzâm edilebileceğini de delilleriyle sıralamaktadır.²⁸² Aşağıda görüleceği gibi İmam Mâtürîdî'nin ortaya koymuş olduğu bu ilzâm, Neseî'nin de içerisinde bulunduğu birçok âlim tarafından benimsenmiştir.

Bu meyanda İmam Eş'arî de bilginin imkânını reddeden Sûfistâiyye'nin tutarsızlığını ortaya koymuş ve âleme dair bilgiyi gerçek kabul etmiştir. O, duyu, haber ve akıl vasıtasıyla yeni bilgilere ulaşılabileceğinden hareket ederek âlem hakkında bilgi edinmenin mümkün olduğunu savunmuştur.²⁸³

Cüveynî ilk kelâmî eserlerinden *Kitâbu'l-İrşâd* ve *eş-Şâmil*'de bilginin imkânına benzer biçimde değinmiştir. Fakat meseleyi “nazar” sadedinde ele almış, haber ve duyuların bilgi sağlamaya elverişli olduklarına dair bir delillendirmede bulunmamıştır. İki eserinde de konuya, öncekilerden bazılarının, nazarın bilgi ifade edeceğini inkâr ettiklerini söyleyerek başlamış ve Sûfistâiyye gibi fırkaların adını zikretmemiştir. Yalnızca onlardan bir kısmının sadece duyu ve mütevâtir haberlerin bilgi sağlayacağı görüşünde olduklarından ve akli reddettiklerinden bahsetmiş, bazılarının ise yalnızca mütevâtir haberi kabul etmediklerini nakletmiştir.²⁸⁴ Cüveynî'nin burada hedef aldığı grup filozoflar değildir. Muhtemelen nazarı ilk kez kabul etmeyenler olarak Sümeniyye'yi kastetmiş olmalıdır.²⁸⁵

Buradan hareketle onlarla nasıl konuşulması gerektiğine dair bir savunu sunmuştur. Zira akıl sahiplerinin çoğunluğu sahih nazarın bilgiye götüreceğinde hemfikirdirler. Duyulardan başka bir bilgi kaynağını kabul etmeyenlere “Siz nazarın bilgiyi ifade etmeyeceğini biliyor musunuz? Yoksa yalnızca şüphe mi uyandırmak istiyorsunuz?” diye sorulması gerektiğini; buna cevap olarak eğer aklî faaliyetin fâsid olduğuna kesin hükmederlerse kendi yöntemleriyle çelişmiş olacaklarını ifade etmiştir. Nitekim nazarın fesadına hükmetmek duyuların dışındaki bir alana aittir. Cüveynî, daha sonra onlara nazarın fâsid olduğu bilgisine zarurî olarak mı yoksa nazari olarak mı ulaştıklarını sormak gerektiğini; şayet zarurî olarak ulaştıklarını söylerlerse bunun kendi iddialarının aksini itiraf etmek manasına geleceğini ifade etmiştir. Aksine nazarın fesâdını yine nazarla bulduklarını söyleyecek olurlarsa, bu da onların çelişkiye düştüklerini gösterecek, dolayısıyla onlar nazarın bilgiye götüreceğini itiraf etmek zorunda kalacaklardır. Burada Cüveynî, “Siz nazarın bilgi ifade edeceği bilgisine nasıl ulaştınız? Eğer zarurî bir şekilde ulaştıysanız bizi ilzâm ettiğiniz şey, sizi de bağlamaktadır. Nazarın sıhhatine yine nazarla hükmettiyseniz bu da bir şeyin kendi kendisini ispat edemeyeceğinden dolayı muhâldir.” şek-

²⁸² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 114 vd.; Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi*, s. 143.

²⁸³ Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, s. 198.

²⁸⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. R. M. Frank, s. 3.

²⁸⁵ Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, c. I, s. 76.

lindeki farazî bir eleştiriye, “Sizin bu sözünüz bir mana ifade eder mi etmez mi?” diyerek soruyla karşılık vermiştir. Cüveynî’nin bu sorusu aslında güzel bir zekâ ürünüdür. Çünkü hasımları elbette kendi sözlerinin bir mana içermediğini söyleyemeyeceklerdir. Fakat bir mana içerdiğini kabul ettikleri anda da aklî bir çıkarımla bütün aklî çıkarımları reddetmeleri gibi bir çelişkiye düşecekler, dolayısıyla bir şeyi kendisiyle ispatlamış olacaklardır. Cüveynî tartışmayı derinleştirerek onların “Bizim maksadımız yanlışlığın ispat edilmesi için yanlış yanlışa yanlış olanla karşılık vermektir.” şeklindeki takdîrî itirazlarına, bunun da bir nazar çeşidi olduğuyla cevap vermiştir. Bir şeyin kendisiyle ispat edilmesi hakkındaki eleştiriye ise küllî olarak nazarın bilgiyi ifade etmesini yine nazarın bir kısmıyla ispatlamakta herhangi bir sıkıntı olmayacağı şeklinde cevap vermiştir. Nitekim bilgide de aynı durum söz konusudur ki diğer malûmatları bilmenin yanında, bilginin bilgi olduğunu bilmek de bir bilgidir.

Cüveynî, ilk soruya “Biz nazarın bilgi ifade etmeyeceğine kesin hükmetmiyor, bilakis doğruya ulaşmak maksadıyla bir şüphe içerisindeyiz.” şeklinde cevap verene ise delilleri güçlü bir şekilde inceleme ve doğru bir yöntemi takip etmenin tavsiye edileceğini söylemiştir. Ona göre, eğer bu doğru bir şekilde yapılırsa kişiyi bilgiye ulaştıracaktır. Kendi resmettiği şekilde düşünür ve sahih nazarın bilgiye ulaştırdığını inkâr ederse bu da kişinin inatçılığını göstermiş ve şüphe içerisinde olduğu hakkındaki iddiası çürütülmüş olur.²⁸⁶

Diğer iki eserinde de benzer bir yaklaşım tarzı ortaya koyan Cüveynî, özellikle hasımlarının nazarı reddetmelerinde duyuların dışında bir bilgi kaynağı olan aklı başka bir deyişle bedihî bilgileri kullanmaları sebebiyle düşmüş oldukları tezata işaret etmiş ve buna uygun örneklerle iddiaları çürütmeye çalışmıştır. Ayrıca *eş-Şâmil*’de muhataplarıyla farazî olarak sunduğu bir tartışmaya girişmiştir. Buna göre şayet akıl kesin bilgiye ulaştırıcı olsaydı, bedihî bilgilerde olduğu gibi nazarî kısımda da akıl sahipleri arasında bir ittifâk olması gerekirdi. Halbuki birçokları zıt görüşleri savunmalarına rağmen herkes kendi inandığına çağırmaktadır. Cüveynî böyle bir görüşün yine hasımlarını ilzâm edeceğini ifade etmiştir. Nitekim eğer nazar ile bilgiye ulaşılamayacağı kesin bir bilgi ise iddia etmiş olduğu bu kadıyyeye göre birtakım insanların da ihtilâf içerisinde olmamaları gerekirdi. Akıl sahiplerinin arasında görülen ihtilâflar, delillerin bâtil olduğunu gösterse de nazarın iptal edilmesi gerektiğini öne süren görüşün de bâtil olduğuna delil getirmek gerekir. Cüveynî’nin söz konusu husustaki değerlendirmesi şöyle ifade edilebilir: Akıl sahiplerinin ihtilâfları, bilgiler arasındaki rütbe ve derecelerin çeşitli olması sebebiyle sahip oldukları âdetlerin devam etmesi cihetinden değerlendirilir. Söz gelimi kimisi atalarından kalan inançlara meylederken kimisi selefinin dinine bağlı kalır. Kimi zeki ve anlayışlı

²⁸⁶ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 7; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. R. M. Frank, s. 3 vd.

olmasına rağmen görüşünün sonucunu göremezken kimisi tembellik ve rahata meyillidir. Onlardan kimisi de araştırmacı düşündürür. Bu durum farklı inanç ve fikirlerin varlığının doğal olduğunu göstermektedir. Zarurî bilgiler konu edinildiğinde ise onların gelenek ve âdetlerin farklılaşması hususunda bir rolü yoktur. Cüveynî Allah Teâlâ'nın devam edegelen âdetleri değiştirmesi sebebiyle zaruriyyât kabilinden olan bilgilerde de ihtilâfın olabileceğini aklen mümkün görmüştür.²⁸⁷

Görüldüğü üzere Cüveynî meseleyi nazar özelinde ele almıştır. Fakat o bütün nazarî işlemlerden kesin bir bilgi hâsıl olacağı görüşünde de değildir. Özellikle nazarın, fâsid ve sahih iki kısmı olduğunu vurgulamıştır. Bir usûl-u fıkıh kitabı olan *el-Burhân*'da meseleyi sistematik bir şekilde ele almış, Sûfistâiyye'nin bilgiyi reddettiğini dile getirmiş ve onları dört grupta incelemiştir. İçlerinde en aşırı olarak vasıfladıklarının hiçbir bilgiyi kabul etmediklerini ve nazarî ile zarurî ilimler arasında fark gözetmeksizin reddetmek yoluna gittiklerini serdetmiştir. Diğer bir grup, bilginin olup olmadığı hakkında bir fikir sahibi olunamayacağını iddia edenlerdir. Üçüncü grup ise “Biz bilgileri inkâr etmiyoruz. Fakat insanın, bilgileri ihtiva etmeye gücü yetmez. Zira insanlar buna çaba gösterebilirler bile kendileri de bir halde karar kılamazlar.” diyenlerdir. En son gruba göre ise samimi inançların hepsi aslında birer bilgidir. Söz gelimi âlemin kadîm olduğuna inanan kişinin bu itikâdı kendi bilgisi olduğu gibi hâdis olduğuna inananın da bu ilmi kendi bilgisidir. Dolayısıyla ikisine de bilgi sahibi denilebilir. Onlar, bu iddialarını duyu sahiplerinin hallerinin farklı olmasıyla misallendirmeye çalışmışlardır. Örneğin duyuları sağlam olanlar Fırat'ın suyunun tatlı olduğunu idrâk ederken, sarılık hastalığına yakalanmış kişiler suyu acı ve iğrenç bulurlar. Cüveynî nakletmiş olduğu gruplar hakkında isimlendirmeye gitmemiş olsa da bahsetmiş olduğu ilk grubun İnâdiyye; ikincisinin Lâ-edriyye; üçüncü ve dördüncü grubun ise İndiyye diye isimlendirildiklerini söylemek mümkündür.²⁸⁸

Cüveynî, bu eserinde meseleyi daha geniş çaplı tahlil etmiş ve bazılarının bilginin yalnızca hislerle elde edileceğini iddia ettiklerini aktarmıştır. Bunlar dışında kendilerine Süme-niyye denilen bir fırkanın da bilginin kaynaklarını mütevâtir haber ve hislere hasrettiğini söylemiştir. Son olarak ise aklî nazardan başka bilginin mümkün olmadığını savunanları zikretmiştir. Son grubun, “Akıl yürütmenin gösterdiği şeyden başkası bilinemez.” dediklerini bildirmiştir. Cüveynî, ilk bakışta bu cümlelerin bir önceki cümleyle çelişiyor gibi görüldüğünü ve duyuların bilgi ifade etmeyeceğini ima ettiğini söylemiştir. Fakat ona göre bilginin imkânı hususunda mezkûr grupların görüşleri nakledilirken maksadın hâsıl olacağı ıstılahı bilmemekten dolayı aşırı söylemlerde bulunulmuştur. Ayrıca bilginin kaynaklarına ilhamı ekleyenler olduğu

²⁸⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli 'd-dîn*, thk. R. M. Frank, s. 8; Ensârî, *Şerhu 'l-İrşâd*, c. I, s. 84.

²⁸⁸ bk. Teftazânî, *Şerhu 'l-Akâidi 'n-Neseft*, thk. Ali Kemâl, İhyâu't-Turâsi'l-Arabiyyi, Beyrut, ty., s. 28.

gibi; Kitap, Sünnet ve icmâdan başka bilginin olmadığını söyleyen Haşeviyye/Müşebbihe olarak adlandırılan bir grubun varlığından da söz etmiştir.²⁸⁹

Cüveynî, âlimlerin bu tür gruplarla tartışılıp tartışılmaması gerektiği hakkında ihtilâf ettiklerini, birçok düşünürün onlarla ilgilenilmemesi gerektiği görüşünde olduklarını belirtmiştir. Çünkü münâzara yapmaktan maksat hasmı zarurî olan bilgilere ulaştırmaktır. Israrla zarurî bilginin varlığını tamamen reddeden kişileri ikna etmeye çabalamanın ise bir faydası yoktur. Bunun dışında bazı düşünürler de bilgiyi reddedenlere karşı, belirli misaller sunmak ve onların çelişkilerini ortaya çıkarmakla ilzâm etmek gibi birtakım doğruya yaklaştırmacı yöntemlerle karşı argümanlar sunmuşlar ve onlara “Siz bilgileri bütünüyle reddediyorsunuz. Fakat bu, hiçbir akıl- lının inkâr edemeyeceği bir tezattır.” demişlerdir. Akıl sahibi olan hiçbir fırka mensubunun ya- landa birleşme ihtimalleri dışında onların iddia ettikleri bu inançta birleşemeyeceğini söylemiş- tir.²⁹⁰ O, saymış olduğu dört grup içerisinde yalnızca bilginin imkânını bütünüyle reddedenlere karşı bir savunu sunmuştur. Bu itirazı diğer gruplar için de bir anlamda geçerli olsa da yeterli değildir. Muhtemel ki o bilgiyi reddedenlerle münazaranın fayda vermeyeceğini düşünenler- dendir.

Nesefî’nin bilginin imkânı konusuna yaklaşımına gelince o, *Bahru’l-Kelam*’ında ko- nuya doğrudan değinmemiş, *Temhîd*’de ise “Sûfistâiyye’ye hilafla eşyanın hakikati sabittir ve muhakkak bilinebilir. Bunu inkâr eden, kendini inkâr etmiş olur. Zira bu bilginin nefyedilmesi dahi onun varlığını ispattır. Çünkü bilgiyi kabul etmeyen bir anlamda bilginin varlığını itiraf etmiş olur. Dolayısıyla zarurî olarak bunların varlığı sabittir.”²⁹¹ şeklinde meseleyi özetlemiştir. Eşyanın hakikatinin reddedilmesi en azından reddetme olgusunun varlığını kabul etmektir. Her- hangi bir olgunun varlığını kabul etmek ise dolayısıyla eşyanın hakikatinin varlığını itiraf ma- nasına gelir. Bu delillendirmenin daha iyi anlaşılması için şöyle bir misal öne sürülmüştür: Aynı fırka “Akıl bilginin kaynağı değildir.” demektedir. Fakat onların bu iddiaları da aklın bir bilgi kaynağı olduğunu ortaya çıkarır. Nitekim onlar da bu iddalarını duyu organlarından ya da sâdık bir haber vasıtasıyla almamışlar, bilakis kendi akıllarıyla bir çıkarımda bulunmuşlardır.²⁹² Böy- lelikle onların kendileriyle olan çelişkileri de ortaya çıkarılmış olur.

Nesefî’nin bu meseleyi kitabının ilk konusu yapması bilinçli bir tercihtir. Çünkü ortaya koymuş olduğu sistematiğinde, bilginin sebepleri, âlemin hâdis oluşu gibi konuların doğrula- nabilir olması ancak varlıkların hakikatinin bilinebilir olmasına bağlıdır. Söz gelimi eğer bir kişi eşyanın, bilginin, his ve duyu organlarının, kadîm olanın ve muhdes olanların hakikatini

²⁸⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 126.

²⁹⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 114; Mâzerî, *Îzâhu’l-mahsûl*, s. 92-93.

²⁹¹ Nesefî, *Temhîd*, s. 51.

²⁹² Siğnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi’t-Temhîd*, c. I, s. 74; Beğâbikî, *Şerhu’t-Temhîd*, s. 53.

bilmezse kendisiyle bu konuların hiçbirini hakkında konuşmak mümkün olmayacaktır. Ayrıca “hakikatler” ve “bilgiler”in beraber zikredilmesinde sofistlerin üç fırkasına da işaret olduğu ileri sürülmüştür.²⁹³ Bununla birlikte bilginin imkânını kabul etmeyenlerin iddialarını çürütme gayretinde olan diğer Hanefî-Mâturîdî âlimlerin bazıları da bilginin imkânı konusunu bilginin tanımından önce ele almışlardır.²⁹⁴

Bilginin imkânı hakkındaki savunusunu Neseî, en geniş şekliyle *Tebîrâ*’da ortaya koymuştur. Hakikatlerin varlığı ve şeylerin bilinebilirliğinin, akıl sahibi olan herkes tarafından kabul edildiğini belirten Neseî, bunu ancak kendileri için cehalete ve hayvanların bile istemediği bir mertebeye razı olan geçmişteki bir grubun kabul etmediğini söylemiştir. Onlara göre bu bilgiler birtakım zan ve varsayımdan ibarettir. Buna ilaveten akıl sahibi olanların icmâ ettiği bir diğer meselenin de bilginin varlığını kabul etmeyen bu grupla münazara edilemeyeceğini vurgulamıştır. Nitekim bilgi akıl, hisler ve haberle elde edilir. Deliller üzerinde düşünmekle ortaya çıkan bilgi, apaçık zorunlu bilgidir ve duyularla elde edilen bilgiden daha gizlidir. İnat ve ısrırlıkta haddini aşmış olanlar zorunlu olarak aklın bildiği ve kaynağı his olan bilgileri önemsizce reddetmişlerdir. Bu grubun istidlâl ile ulaşılan bilgileri kabul etmesi umulmamaktadır. Öte yandan münâzara yapabilmek için, sonuçta çıkacak hükmün ispat ya da nefy edilebileceği makbul bir usûle sahip iki taraf gerekmektedir.²⁹⁵ Başka bir deyişle münâzara, deliller vasıtasıyla bir görüşün sıhhatini ispatlarken karşı görüşün bâtıl olduğunu ortaya çıkarmak için yapılır. Onlar ise bir şeyin sıhhat ve bâtıllığının hakikatini dahi reddetmektedirler. Neseî’nin “cahiller” olarak vasıfladığı bu grubun üzerinde anlaşılmış oldukları bir asıl bulunmadığı için onlarla münazara etmek de mümkün değildir.²⁹⁶

Eşyanın hakikatini kabul etmeyen insanlarla ilmî seviyede bir tartışmanın sonuç veremeyeceğini vurgulamak isteyen Neseî, onların ancak organlarını kesmek, şiddetle dövmek ve yeme içmelerini engellemekle yola getirileceğini söylemiştir. Yorgun düşüp yardım istediklerinde onlara “Aslında sizin çektiğiniz bu acıların, açlığın ve susuzluğun bir hakikati yoktur. Bu hissettiklerinizin hepsi birtakım zan ve varsayımlardır. Çektiğinizi iddia ettiğiniz acılar aslında sizin istirahatinizdir.” şeklinde cevap verilebilir ki yanlışlarından dönüp hakikatlerin varlığını kabul etsinler. Diğer taraftan onların bilgiyi ve hakikatleri inkâr etmeleri de kendi kendilerini reddetmek manasına gelir. Zira bir şeyin varlığının bilinemeyeceğinin iddiası kendi mezheplerinin doğruluğunu da bilmemek demektir. Bu olgu da onları derin bir çelişkiye sokmaktadır. Onların yaşamlarını bir şekilde sürdürmeleri de hakikatleri bildikleri dolayısıyla kabul ettikleri

²⁹³ Sîgnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi’t-Temhîd*, c. I, s. 69.

²⁹⁴ Demir, *Saffâr’ın Kelâm Yöntemi*, s. 331.

²⁹⁵ Neseî, *Tebîrâ*, c. I, s. 12.

²⁹⁶ Sîgnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi’t-Temhîd*, c. I, s. 69.

anlamını taşır. Eğer onlar beslenmek, soğuktan ve sıcaktan koruyacak giysileri giymek, ateşten korunmak, yüksek mekânlardan düşmemek için tedbirli olmak, zehirli hayvanların ısırmasından sakınmak gibi şeylerden ne ile hayatta kalacaklarını ya da ne gibi zararlı şeylerden sakınacaklarını bilmeselerdi halen hayatta olmaları düşünülemezdi. Öyleyse onların yaşamlarını devam ettirmeleri, bilgi ve hakikatleri kabul ettikleri anlamına gelir.²⁹⁷

Benzeri bir savunuyu Neseî'nin çağdaşı olan Saffâr da gerçekleştirmiştir. Öyle ki o, İmam Ebû Hanîfe'nin, halifenin meclisinde böyle bir adamla tartıştığını, adam inada binince dövülmesini emrettiğini, adam acıdan bağırınca söz konusu cevapla susturduğunu, adamın da hatasını anlayarak görüşünden döndüğünü de aktarmıştır.²⁹⁸

Neseî, Sofistâiyye'nin bilgi edinme yolları hakkındaki şüphelerine de değinmiş ve bu görüşleri cedel yöntemiyle çürütmüştür. İlk olarak onların hasımlarına karşı şu iddiasını nakletmiştir:

Size göre bilginin kaynakları arasında en güçlüsü beş duyu organıdır. Bu duylar sağlam bir bilgi için sebep olamaz. Çünkü kadıyyeleri zıtlık içermektedir. Örneğin safra rahatsızlığı olan birisine balın tadı acı gelirken diğerlerine tatlı gelir. Bir görünen şeyi şaşı çift görür. Bunların hepsi duyların amelidir. Bu çelişkilere sahip olan şeyler bir bilgiyi ifade etmek şöyle dursun herhangi bir şeye delil bile olamazlar.

Fakat Neseî'ye göre onların bu tutumları da yine kendilerinin aleyhine hüküm ortaya koymaktadır. İddia ettikleri hususlarda yanlış da olsa birtakım hükümler vermişlerdir. Bilinemeyen bir şey üzerine hüküm verilemeyeceği düşünülürse ilk olarak onların hakikat ve bilginin varlığını kabul ettikleri, fakat inat ederek reddettikleri sonucunu çıkarmaktadır. Ona göre bu fırkanın duylarla ilgili şüpheleri ve ortaya koymuş oldukları deliller de onların duyların tam olarak ne olduklarını bilmemelerini gösterir. Örneğin onlar geliştirmiş oldukları söylemde delil, acı, tatlı, şaşı vb. terimler kullanmışlardır. Onlar bu kelimelerin hakikatlerini bilmiyor olsalardı böyle bir karşı savunuyu da geliştiremezlerdi.²⁹⁹

Ayrıca duylar hakkında yapmış oldukları eleştirinin de duyların sağlam olup olmaları ile alakalı olduğunu vurgulayan Neseî, duyların sağlıklı olması durumunda herhangi bir zıtlığa mahal vermeyeceğini ifade etmiştir. Herhangi bir arıza veya hastalık durumunda ise belirli yanlışların çıkabileceğini fakat bu durumun konuyla ilgisiz olduğunu belirtmiştir.³⁰⁰

²⁹⁷ Neseî, *Tebşıra*, c. I, s. 13.

²⁹⁸ Ebû İshâk İbrahim b. İsmail es-Saffâr el-Buhârî, *Telhîsu'l-edille li kavâidi't-Tevhî* thk. Angelica Brodersen, Müesseseti'l-Beyân, Beyrut, 2011, c. I, s. 75; Siğnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*, c. I, s. 70; Demir, *Saffâr'ın Kelam Yöntemi*, s. 348.

²⁹⁹ Neseî, *Tebşıra*, c. I, s. 13; Siğnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*, c. I, s. 70.

³⁰⁰ Neseî, *Tebşıra*, c. I, s. 14.

Çünkü objenin anlaşılmasında, duyuların tabîî sınırlarını aşacak derecede bir uzaklık ya da yakınlık gibi idrâki bozucu bir ilişkinin olmaması gerektiği duyularla idrâk edebilmenin sıhhat şartı olarak kabul edilmiştir.³⁰¹

Konunun başında ifade edildiği gibi bilgiyi ve hakikatleri kabul etmeyen bu topluluk da kendi içerisinde farklı bir tasnife tâbi tutulmuştur. Genel manada bir reddiye yapan Neseî daha sonra cehaletle vasıflandırdığı bu grubun sınıflarından söz etmiş ve “Müteşekkike/şüpheciler” olarak isimlendirdiği fırkaya değinmiştir. Onlar eşyanın hakikatinin yokluğu hususunda herhangi bir söz söylememişler, bilakis şeylerin hakikatinin olup olmadığını bilmiyoruz, demişlerdir.³⁰² Neseî’nin sözünü ettiği bu fırka “Lâedriyye/Agnostisizm”dir. İnsan aklının Tanrı ve evren hakkındaki mutlak gerçeği bilemeyeceğini iddia eden manasında kullanılan bu terimlerin Neseî’de hatta *Temhîd*’in şârihi Siğnâkî’de dahi zikredilmemesi yaygın şekilde bir isimlendirmenin oluşmadığı ihtimalini göstermektedir. Nitekim ilk olarak bu terime açık bir şekilde İbn Teymiyye’nin eserlerinde rastlandığı, Adudiddîn el-Îcî ve Seyyid Şerif Cürcânî ile birlikte de kalıp bir şekilde bahsedildiği ifade edilmiştir.³⁰³

Neseî, agnostiklere “Peki siz bilmediğinizi biliyor musunuz?” diye sorulması gerektiğini, eğer evet, derlerse bilginin varlığını bildiklerini ikrar etmiş olacaklarını, dolayısıyla kendi görüşleriyle çelişmiş olacaklarını tasrih etmiştir. Eğer “Bilmediğimizi de bilmiyoruz.” diyecek olurlarsa yine aynı soru onlara yöneltilir. Böyle uzayıp gidecek olan konuşma sonuçta kendi görüşlerini bilmedikleri manasına gelecek ve sözlerinin bâtil olduğunu gösterecektir. Yukarıda aktarılan diğer ilzâmların bunlar için de geçerli olduğunu söyleyen Neseî, onların da bazı işkencelere tabi tutulması sonucunda canlarının yanmasının ve hayatlarını devam ettirmelerinin, onların hakikatleri bildiklerini, fakat iddialarında inat ettiklerini göstereceğini vurgulamıştır.³⁰⁴

Bir diğer grup ise eşyanın hakikatinin kişilerin kendi itikâdlarına bağlı olduğunu savunur. Neseî’nin özel bir isim kullanmadan görüşlerini çürüttüğü bu grup da nesnelerin gerçekliğini insanın inancına bağlayanlar anlamındaki “İndriyye/Îzâfiyye/Rölativizm”³⁰⁵ görüşüdür. Örneğin zehir, bal olarak itikâd edilirse o kişiye göre zehir bal olur.³⁰⁶ Neseî’ye göre onlara “Biz eşyanın hakikatlerinin insanın kendi itikâdına tâbi olmadığına inanıyoruz. Bizim bu itikâdımıza göre hakikatler kişinin inancına bağlı olmaktan çıkar mı?” diye sorulur. Eğer evet, derlerse bu mezheplerinin bâtil olduğunu ortaya koyar. Hayır, derlerse bu sefer de hakikatlerin kişinin itikâdına bağlı olmadığını ikrar etmişler demek olur. Sonra bunlara da diğerleri gibi

³⁰¹ Beğâbikî, *Şerhu’t-Temhîd*, s. 53.

³⁰² Neseî, *Tebîrâ*, c. I, s. 14; Siğnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi’t-Temhîd*, c. I, s. 70-71.

³⁰³ İlhan Kutluer, “Lâedriyye”, *DİA.*, c. XXVII, ss. 41-42.

³⁰⁴ Neseî, *Tebîrâ*, c. I, s. 14; Siğnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi’t-Temhîd*, c. I, s. 71.

³⁰⁵ Emiroğlu, “Sûfestâiyye”, *DİA.*, c. XXXVII, s. 468.

³⁰⁶ Siğnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi’t-Temhîd*, c. I, s. 71.

işkence yapılır. Eğer bağıırır, yardım isterlerse onlara “Size yapılan bu şeylerin lezzet verdiği, sizi rahatlattığına inanın. Dolayısıyla sizin inancınıza uygun bir şekilde siz de rahatlamış olursunuz.” denir. Böylece Nesefî onların maskelerinin düşeceğini, inat ve kibirlerinin ortaya çıkacağını ileri sürmüştür.³⁰⁷

Nesefî bilginin imkânını savunurken mezhep imamı Mâturîdî’nin ortaya koymuş olduğu cedel metodunu ustalıkla kullanmış, naslardan delil getirmeden aklî delilleri kullanarak meseleyi ispatlama yoluna gitmiştir. Zaten en başta bilginin varlığını kabul etmeyen bir gruba karşı haber-i sâdık bağlamında bilgi kaynağı olan nasların delil olarak kullanılmasının doğru olması da Nesefî’nin böyle bir tercihte bulunmasını teyit etmektedir. Ayrıca bilginin imkânı konusunda selefinden aldığı savunu sistemi kendisinden sonraki Mâturîdî âlimlerce de kullanılmıştır.³⁰⁸

Bilginin tanımı ve imkânı konusunda eser yazan âlimler, bilginin kaynaklarının ne olduğu ve sınırı hakkında da fikir yürütmüşlerdir. Nitekim bilginin mâhiyeti, onu sağlayan kaynaklarıyla ilişkilendirilmiş, söz gelimi kimisi duyuların kaynaklığını reddettiğinden dolayı dış dünyanın gerçekliğine şüpheyile yaklaşmış kimisi de akli reddederek objektif ve genel geçer bilgilerin varlığını reddetmiştir. Cüveynî ve Nesefî’nin konuya yaklaşımlarının tahlil edilmesi kelâm yöntemlerinin tespit edilebilmesi açısından önemlidir.

1.3. Bilgi Kaynakları

Kelâm âlimleri çoğunlukla bilgi kuramlarını önce bilginin tarifi, taksîmi ve imkânı konusuna ayırmışlar, bilgi edinme yolları ya da kaynakları konusuna ise ancak eşyanın hakikatinin sâbit ve hakkında bilgi edinilebilir olduğunu kanıtladıktan sonra geçmeyi tercih etmişlerdir. Zira bilgi ile ilgili herhangi bir kanıya varmak için önce onun hakikatinin ispat edilmesi gerekmektedir.³⁰⁹

Özellikle mütekaddimûn dönemi âlimler bilginin kaynaklarını tasrih ederken daha çok tenkit ve savunma yönü ağır basan ifadelerle meseleyi ortaya koymuşlardır. Birtakım fikirler etrafında bina edilen mezhepler ve görüşlerin bunda etkili olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin kelâmcılar bilginin imkânı meselesinde kendi fikirlerini daha çok Sofistlerin görüşlerini çürütme esnasında serdetmişlerdir. Bilginin kaynakları konusunda da kelâm âlimlerinin genellikle aynı tavır içerisinde olduğunu görmek mümkündür. Nitekim onların bilgi konusuna yaklaşım tarzlarında bir taraftan eşyanın hakikatini dolayısıyla bilgiyi reddeden Sofistâiyye, bir

³⁰⁷ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 14.

³⁰⁸ bk. Lâmişî, *et-Temhîd li kavâi’di’t-tevhîd*, s. 39 vd.

³⁰⁹ Sîgnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi’t-Temhîd*, c. I, s. 72.

taftan nasların zâhirî manalarını kabul etmeyip dinî alanda bilgiyi bir tek mâsum imama bağlayan Bâtîniyye, İsmâiliyye, Ta'îmiyye gibi fırkalar etrafında dönen tartışmaları bitirmek kaygısı görülebilmektedir.³¹⁰

Felsefî ekoller bilginin kaynaklarını genelde duyular ve akıl olarak açıklamışlardır. Bununla birlikte onların haberi büsbütün göz ardı ettikleri de söylenemez. Nitekim felsefe ile yakın bir ilişki içerisinde bulunan mantık dalında³¹¹ burhânî kıyasların öncülü olarak getirilip kesin bilgiye ulaşılan mütevâtîrât ve zanniyât kategorisinde değerlendirilen mukaddimelerden meşhûrât, haberin bilgi kaynağı olarak kullanılmasına örnek gösterilebilir.³¹² Ayrıca İslam filozofları da haber çeşidi olarak yalnızca vahyi, bir bilgi kaynağı olarak kabul etmişlerdir. Fakat onların bu kabulü kelâmcılarda görüldüğü gibi yeni bir bilgi kaynağı ispat ederek meydana gelmemiştir. Nitekim onlar vahyi haber kavramı altında değil bilakis faal aklın mütehayyile kuvvetine gönderdiği bilgi olarak duyularla ilişkilendirilebilecek bir biçimde kalbî bir sezgi olarak değerlendirmişlerdir.³¹³ Kelâmcılar ise sâdik haberi sistematik bir şekilde üçüncü bir bilgi kaynağı olarak ele almışlardır. Bu yönüyle kelâm ilminin kendine has bir yöntem kullandığı söylenebilir. Yalnızca dinî bilgiler değil beşerî, târihî ve dil olgusuyla ilgili olan bütün bilgilerin haber vasıtasıyla edinildiği göz önünde tutulursa bilgi kaynaklarına haberin ilave edilmesinin haklılık payı ortaya çıkacaktır.³¹⁴

Bilginin imkânında olduğu gibi Cüveynî'de, ilk eserleri incelendiğinde bilginin kaynakları konusunda da muayyen bir sisteme rastlanılmaz. Halbuki kendisi özellikle ilk dönemlerinde hocası Bâkîllânî'nin sıkı bir takipçisidir. Bâkîllânî, eserinde kısaca bilginin kaynakları konusunu ele almasına rağmen Cüveynî böyle bir girizgâhta bulunmamış, yeri geldikçe meseleye temas etmiştir. Söz gelimi o, haberin bilgi kaynağı oluşunu eserinin sonlarına doğru imâmet bahsiyle ilişkili olarak “Haberlerin Vasıfları” başlığı altında; duyuların bilgiye kaynaklık etmesini ise örneğin ru'yetullah bahsinde ele almıştır. Halbuki mezhep imamı Eş'arî'nin meseleyi öz bir biçimde ifade ettiği İbn Fûrek tarafından nakledilmiştir. Buna göre İmam Eş'arî bilgi kaynaklarının hisler/duyular, haber ve nazar olmak üzere üç kısma hasredildiğini söylemiş ve

³¹⁰ Mahmut Çınar, “Mütekaddimûn Dönemi Kelâm Âlimlerine Göre Bilgi, Kaynakları ve Bunlar Arasındaki İrtibatın Keyfiyeti”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2011/2, S. 21, s. 15.

³¹¹ Bazı düşünürler mantık ile felsefeyi bir düşünürken bazıları mantığın felsefe için âlet ilmi olduğu görüşünü öne sürmüştür. Felsefe ve mantık ilişkisine yaklaşımlar hakkında bilgi için bk. İsmail Köz, “Aristoteles Mantığı ile Felsefe-Bilim İlişkisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XLIII, S. 2, ss. 355-374.

³¹² Cemalettin Erdemci, “Kelâm İlminde Haberin Epistemolojik Değeri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6/4, Ağustos, 2006, s. 155.

³¹³ Bilgi için bk. Mustafa Bozkurt, “Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 2, XLVIII, 2007, Ankara, s. 84 ve 97; Mustafa Selim Yılmaz, “Kelâm İlminde Mütevâtîr Haberin Bilgi ve Delil Değeri”, *Dini Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, S. 1, 2018, c. XVIII, s. 204.

³¹⁴ Mustafa Yüce, *Ebü'l-Muîn en-Nesefî'de Bilgi Teorisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007, s. 84.

herbirini kendi bağlamında ele almıştır.³¹⁵ Benzer şekilde Cüveynî'nin hocası Bâkılânî'nin eserleri incelendiğinde de onun konuya özel bir pasaj ayırdığı görülmektedir. Söz gelimi o da zarurîyyât içerisinde mahlûkun bu bilgileri elde edeceği yolların altı tane olduğundan bahsetmiş ve duyuları da bunların arasında zikretmiştir.³¹⁶

Bu olgu Cüveynî'nin bilgi kaynakları hususunda selefinden farklı düşündüğünü göstermemekle birlikte eserlerinde takip ettiği metodun farklılığını ortaya koymaktadır. O, ilk eserlerinde Yaratıcı'nın mârifetine ulaşabilmek maksadıyla mükelleflere nazarın vâcib olduğunu vurgulamak istemiş, dolayısıyla bilgi konusunu da bu yönden inceleme yoluna gitmiştir. *el-Burhân* adlı eseri incelendiğinde ise onun, konuyu daha sistematik bir şekilde ele aldığı görülmektedir.

Öyleyse duyular, akıl ve haber bilgi edinmede vazgeçilmez üç unsurdur. Ayrıca bunlardan her biri ancak aynı türdeki bilgiler için kaynaklık etmektedir. Başka bir deyişle birinin sağladığı bilgiye diğeriyle ulaşılamaz. Bilgi kaynakları birbirinin yerine kullanılamayacağı için her biri ayrı değerlendirilmelidir. Örneğin fizikî âlem ile ilgili bilgiler duyularla, geçmişe dair bilgiler haberle elde edilmektedir.³¹⁷ Nesefî de konuya giriş yaparken bilgi kaynaklarından bazılarını kabul edip bazılarını kabul etmeyen birtakım düşünceleri reddedip görüşlerini çürütme yoluna girişmiştir.³¹⁸

Kelâmcılar bilginin kaynaklarını duyular, akıl ve haber olmak üzere üç tane ile sınırlandırmışlar ve aynı zamanda İslam toplumu içerisinde farklı değerlendirmelere tâbi tutulan ilham ve sezgi ile ilgili belirli yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Onlar, bilindiği gibi inanan bir kişi için inanç yönünden bilgileri incelemekte ve tespit etmeye çalışmaktadır. Fakat elde edilen bilgilerin gerçekliği ve doğruya isabet edip etmediği hususundaki kıstasların belirlenmesi gerekmektedir. Nitekim İmam Mâtürîdî, kitabının başında ilk olarak bu meseleye değinerek bilgiye kaynaklık eden unsurlar hakkında herkesin kendi görüşünün hak olduğunu iddia etmesinden yakını. Yararlı olan şeyleri, gerçekliği ve güzelliği, zıtlarından ayırmayı sağlayacak olan sebepler hakkında insanların ihtilâf ettiğini ifade ederek kimisinin kalbine güzel gelen şeylerin hak olduğunu, kimisinin de insanların bilgi kaynaklarını kavrayamayacağını dolayısıyla kendisine Yaratıcı tarafından ilham edilen bilgiye tutunması gerektiği görüşünde olduklarını vurgulamıştır. Her ikisinin de bilginin kaynağı olarak kabul edilmesini reddeden İmam Mâtürîdî, bu görüşüne dinler arasındaki zıt görüşlerin varlığını delil getirmiştir. Zira doğru bir bilgi kaynağının tezat sonuçlar vermesi düşünülemez. Aynı şekilde akıl sahiplerinin çözemediği meselelerde gerçeğin kura ve tahmin ile belirlenmesinin de tutarsızlığına işaret ederek tesâdüfe bağlı

³¹⁵ İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh*, s. 14.

³¹⁶ Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 14.

³¹⁷ Özcan, *Mâtürîdî'den Bilgi*, s. 74.

³¹⁸ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 15.

şeylerin bilgi kaynağı olarak kabul edilemeyeceğini vurgulamıştır. Şu halde bilgiye ulaştıran yolların duyular, haber ve akıl olarak sınırlandırıldığını söylemek gerekmektedir.³¹⁹

Nesefî'nin de kelâm sisteminde takip ettiği metot bu şekildedir. Nitekim o da bilgi ve hakikatlerin varlığını ispatladıktan sonra bilginin kaynaklarını sıralamıştır. Buna göre birincisi “havâss-ı selîme” yani sağlam duyu organları olan işitmek, görmek, koklamak, tatmak ve dokunmaktır. İkincisi doğruluğunda şüphe olmayan haber-i sâdık, üçüncüsü ise akl-ı selîmdir.

Şu kadar var ki Nesefî'nin bu konudaki kelâm sisteminden kasıt *Tebşıra* ve *Temhîd*'deki yöntemidir. Zira o *Bahru'l-Kelâm*'ında bilginin kaynaklarına değinmemiştir. *Temhîd*'de konu “yaratılanların bilgi kaynakları” şeklinde “halk” ifadesi eklenerek ifade edilmiştir. *Tebşıra*'da olmayan bu kelime gelişigüzel bir tercihi yansıtmamaktadır. Nitekim Nesefî bununla bilgiyi Allah Teâlâ'nın bilgisi ve yaratılanların bilgisi şeklinde ikiye ayırdığına; Allah Teâlâ'nın, ilmi herhangi bir sebep ve kaynak aracılığı ile edinmekten münezzehe olduğuna işaret etmiştir. Çünkü Allah Teâlâ'nın zâtı, bütün sıfatlarıyla ezelîdir. Ezelî olan bir varlığın var olmakta başka bir sebebe bağlanması düşünülemez. Ayrıca Nesefî burada insanın bilgisi yerine “yaratılanların bilgisi” şeklinde bir ifadeyi tercih ederek bilginin tarifi hususundaki tercihini destekler mâhiyette melek ve cin gibi varlıkların bilgilerini de konu içine dâhil etmiştir.³²⁰

Mâtürîdiyye mezhebini sistematik ve en geniş bir biçimde ele alan *Tebşıra*'da böyle bir kaydın bulunmaması aslında bir eksiklik ya da görüşlerinde bir değişikliği çağrıştırmamalıdır. Nitekim Nesefî, bilginin tarifi konusunda özellikle insan, melek vb. varlıkların bilgisinin tarifini kastettiğinin altını çizmiştir. Ne var ki bilginin kaynakları meselesinde daha sonra kaleme alınan *Temhîd*'de böyle bir kaydın yeniden eklenmesi bu meseledeki tartışmaların o tarihlerde yoğun bir şekilde gündeme geldiği zannını uyandırmaktadır.

Her iki ismin kelâm yönteminde bilgiye kaynak olarak gösterilen bu unsurlara ayrı başlıklar altında değinmek yerinde olacaktır.

1.3.1. Duyular

İmam Mâtürîdî bilgiye kaynaklık eden unsurlara önem vermiş ve bilginin kaynaklarında ilk olarak duyuları ele almıştır. Onun bu tercihinde Kurân-ı Kerîm'deki uslûba bağlı kalarak fizik ötesi âleme dair bilgi edinebilmek için ilk olarak fiziksel âlem hakkında fikir sahibi olmak gerektiği görüşünde olması dolayısıyla da bilgi kaynakları arasında Dünya ile en çok irtibatlı olan duyuları ön plana aldığı ifade edilmiştir. Öyle ki o, bazı durumlarda duyular ile elde edilen

³¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 9, 10.

³²⁰ Siğnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*, c. I, s. 76; Beğâbikî, *Şerhu't-Temhîd*, s. 57.

bilgilerin haberle elde edilen bilgilerden daha kuvvetli olduğunu vurgulamış, Hz. İbrahim'in Allah Teâlâ'dan ölüleri diriltme hususundaki isteğiyle meseleyi örneklendirmiştir.³²¹

Ayrıca o, duyuları her iki eserinde de “ıyân” ve “havâss” terimleriyle açıklamıştır. Eşanlamlı olarak da kullanılan bu iki terimin aralarında bir vecihten umumluk-hususluk ilişkisi vardır. Nitekim görme, koklama, tatma, dokunma ve duyma olmak üzere beş duyu organı “havâss” ile ifade edilirken, “ıyân” terimi bu beş duyu organına ek olarak iç duyu ve iç gözlemi başka bir deyişle vicdan, şuur diye ifade edilen altıncı duyuyu da kapsamaktadır. İmam Mâtürîdî'nin de meseleyi aktarırken “ıyân” terimini tercih etmesi dikkate şâyan bir durumu göstermektedir.³²²

Eş'arîler içerisinde Bâkılânî, yaratılanların zarurî bilgileri altı yolla elde ettiğini söylemiştir. Bunlardan beşi görmek, duymak, tatmak, koklamak ve dokunmak olan beş duyu organına aittir. Herbiri cisim, renk, oluş, kelâm, ses, koku, tat, sıcaklık, soğukluk, yumuşaklık, sertlik vb. gibi her duyunun kendi alanıyla ilgilidir. Ona göre duyularla elde edilen bilgi zarurîdir. Ayrıca beş duyu organından biriyle idrâk edilemeyen altıncı bir yol daha vardır ki bu da örneğin insanın kendi varlığının bilincinde olması, lezzet, hüzn ve sevinç gibi kişinin kendisinde bulunduğu ya da iki zıttın birleşmemesi gibi akla ilk gelen zarurî bilgilerin kaynağıdır.³²³

Daha önce de ifade edildiği üzere tespit edilebildiği kadarıyla Cüveynî, kelâmî usûl içerisinde bilginin kaynakları konusunda incelenen havâss-ı selîmeyi, ileride de değinileceği üzere, ru'yetullah bahsini temellendirmek için kullanmış ve fizikî âlemde idrâk ispat için almıştır.³²⁴ *Kitâbu'l-İrşâd*'da da konu özelinde Mu'tezile'yi eleştiriye tâbi tutan bir yöntemle özellikle Cübbâî ve taraftarlarının idrâk hakkındaki görüşlerine değinmiştir. Cüveynî'nin buradaki ana dayanağı aslında arazların sâbit olduğuna delâlet eden her şeyin idrâkin sübûtuna da delâlet etmesidir.³²⁵

Aslına bakılırsa aynı durum duyu organlarının sayısı hakkında da tartışılmıştır. Nitekim bazıları kişiye açlık, tokluk, susuzluk gibi ârız olan şeyleri idrâk ettiği altıncı bir his isnad etmişlerdir.³²⁶ Yine Nazzâm'ın bütün hislerin aslında bir hissin alt neveleri olduğunu iddia ettiği; Câhîz'ın (v. 255/869) ise duyu organlarını dörtle sınırladığı gibi bilgiler nakledilmiştir. Siğnâkî ve Beğâbî bu görüşlerin yerine *Temhîd*'de de belirtilen, dolayısıyla Nesefî'nin de içinde ol-

³²¹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. VIII s. 153.

³²² Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi*, s. 71-77.

³²³ Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 14; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 20; Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, c. I, s. 141.

³²⁴ Örnek için bk. Cüveynî, *Luma'u'l-edille*, s. 115.

³²⁵ Ayrıca bk. Uluyurt, *İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'de Bilgi Teorisi*, s. 51 vd.

³²⁶ Alâeddin Muhammed b. Abdulhamîd es-Semerikandî el-Üsmendî, *Lübâbu'l-Kelâm*, thk. Mehmet Said Özervarlı, TDV. Yayınları, İstanbul, 2019, s. 45.

duğu âlimlerin kâhir ekseriyetinin tercih ettiği duyuların sadece beş tane olduğu görüşünü benimsemektedir. Çünkü duyularla elde edilecek bilgiden kasıt özel bir hissin kullanılmasıyla ortaya çıkan hususî bir bilgi demektir. Bu da ancak beş duyu organıyla gerçekleşir. Açlık, tokluk gibi haller ise herhangi özel bir duyu organının kullanılmasına bağlı olmayıp Allah Teâlâ'nın kulun ihtiyârı olmaksızın gerekli şartlar altında canlıda yaratmış olduğu bir bilgidir.³²⁷

Bâkılânî'de olduğu gibi Cüveynî'ye göre de idrâkler (duyular) beş tanedir. Bunlar; gör-sel şeylerle ilgili olan görme; seslerle ilişkilendirilen işitme; kokularla ilgili olan koklama; tatlarla ilgili tatma ve sıcaklık, soğukluk, sertlik, yumuşaklık gibi vasıflarla ilişkilendirilen dokunma duyularıdır. O, muhakkiklerin hissi/duyuyu bazı cüzleriyle idrâkın oluştuğu organ şeklindeki tanımlamalarını aktarmış ve bunların da koklama, dokunma, tatma şeklinde idrâklerden mecaz yoluyla tabir edildiğini söylemiştir. Ona göre bu söylemler, hisler ve idrâk edilen cisimler ile arazları arasındaki bağlantılardan ortaya çıkan şeylerden oluşmaktadır. Fakat Cüveynî duyu ile cisim arasında oluşan bağlantının bir idrâk ya da idrâk için şart olmadığını öne sürmüştür. Örneğin bazen kişi bir şeyi kokladığı halde kokusunu alamayabilir. Bu da bilgiyi ortaya çıkaranın genel anlamda duyular olmadığını gösterir niteliktedir.³²⁸

Cüveynî'nin duyuların bilgi kaynağı olmasındaki bu yaklaşımının ana sâiki Eş'arîler'in nedensellik ilkesine yönelik tutumlarıdır. Onlar âlemde görülen nedenler ve sonuçlar arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığını söylemişler ve bunun aslında sürekli bir yaratılma sonucunda "âdetin cüzleri" biçiminde meydana geldiğini ileri sürmüşlerdir. Söz gelimi İmam Eş'arî'ye göre Allah Teâlâ, "Bir şeyin olmasını dilediğimiz zaman sözümüz ona 'Ol!' dememizden ibarettir. O da derhal oluverir."³²⁹ meâlindeki âyet-i kerime gereğince her şeyi "Ol!" emriyle yaratmıştır. Dolayısıyla yeryüzünde hayır ve şer ne varsa Allah Teâlâ'nın meşîetiyle olmaktadır. O'nun ilminden çıkmaya güç yetirilemeyeceği ve zâtından bağımsız olunamayacağından dolayı O istemeden kimse bir iş yapmaya güç yetiremez. Zira kendisinden başka bir Yaratıcı yoktur. Öyleyse kulların fiilleri de yaratılmıştır. Görüldüğü üzere İmam Eş'arî, varlık sahasında meydana gelecek her şeyi Allah Teâlâ'nın yaratmasına bağlamıştır. Başka bir deyişle âlemde olup biten her olayın, maddî ve mânevî nedenlerin zorunlu sonucu olduğunu ileri süren nedenselliğe karşı çıkmıştır. Ona göre bu zorunluluğun kabulü bir manada Allah Teâlâ'nın kudretini kısıtlamayı ve O'nun iradesi olmaksızın bazı şeylerin var olabildiğini kabul etmektir ki bunu da istidlâl ettiği âyetlerle reddetmiştir.³³⁰

³²⁷ Siğnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*, c. I, s. 77; Beğâbikî, *Şerhu't-Temhîd*, s. 57.

³²⁸ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 73-74.

³²⁹ en-Nahl, 16/40.

³³⁰ Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, s. 219-220.

Bu yaklaşımı ana hatlarıyla Cüveynî’de de görmek mümkündür. O, âlemde ontolojik olarak belirli bir zorunluluk ve süreklilikten söz edilemeyeceğini, bunun yerine yerleşmiş bir alışkanlığın yani sürekli bir şekilde âdetullahın gerçekleştiğini savunmaktadır. Böylece müşâhede edilen hâdiseler ve nedenleri arasındaki ilişkiler hususunda mantıksal bir çelişki bulunmayan şeyleri, mümkün kabul etmiş ve bunun da Yaratıcı’nın kudretiyle meydana geldiğini açıklamıştır. Aklen imkânsız olan şeyleri ise mümteni’l-vücûd yani zorunlu yokluğu gerektiren kabilden olduğuna işâret ederek kudrete tealluk etmeyeceğini söylemiştir. Buradan hareketle ona göre mümkün varlık sahası içerisinde bir yaratılanın, başka bir yaratılanı varlığa getirmesinde zorunlu bir fâil oluşundan söz edilemez.³³¹

Bu düşünceden hareketle Cüveynî, bir anlamda duyuları birer bilgi kaynağı olarak kabul etmekle birlikte havâss-ı selîme ile obje arasındaki ilişkiden doğan bilginin, Allah Teâlâ’nın âdetine mebni belirli bir düzen içerisinde meydana geldiğini söylemiştir. Dolayısıyla bilgiyi meydana getiren şey, duyu organının kendisi değildir. Bilakis duyumla ilgili olmayan fakat mecâzî olarak duyum şeklinde isimlendirilen idrâk ve kavramadır. Cüveynî’nin bazen cismin koklanıldığı halde kokusunun alınamaması ya da dokunulup da sıcaklığının idrâk edilememesi şeklindeki örneği, bizzat duyulardan idrâklerin kendilerinin anlaşılmadığını ifade etmek içindir. İdrakin şartı ise bizâtihi var olmaktır. Cüveynî idrâkin kendisinin de idrâke zıt olan bir mâninin olmaması durumunda idrâk edilip bilinebileceğini söylemektedir. Başka bir deyişle o, bir engel yoksa kişinin, idrâkinin farkında olacağını ifade etmiştir. Burada Mu‘tezile’nin idrâke zıt olan engelleri inkâr edip, mezkûr engellerin örneğin görmek hakkında cismin çok uzakta ya da çok yakında olmak, düzgün bir biçimde ışınların yayılmaması ya da ışınların görülen maddeye ulaşmaması gibi şeyler olduğunu iddia ettiklerini aktarmıştır. Halbuki Cüveynî’ye göre idrâki mümkün kılan şey görmede ışınlar, duymada ses dalgalarının kulağa girmesi gibi hususlar değil bizâtihi varlığın kendisidir.³³²

Dolayısıyla Cüveynî, idrâkler hakkında alet ve uzuv gibi özel bir yapıya ya da bunlar arasındaki bir ilişkiye gerek olmadığı düşüncesinden hareketle Mu‘tezile’ye karşı bir savunuyu geliştirmiştir. Zira ona göre daha önce de zikredildiği gibi idrâkler de diğer arazlar gibi cevher-i ferd hükmündedir. Cevherler kendi mekânlarında mütehayyız ve kendi arazlarıyla ilişkilendirilebilir olsalar da başka bir cevhere bu manada bir tesir gösteremezler. Öyleyse Mu‘tezile’nin alet ve uzuvları idrâk için şart koşmasına karşılık idrâk mahallini kuşatan cevherlerin özel bir

³³¹ Cüveynî’nin “nedensellik” kuramı ile alakalı özet bilgi için bk. Dağ, “İmam el-Haremeyn el-Cüveynî’de Nedensellik Kuramı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, S. 2, ss. 35-53.

³³² Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 74. Ayrıca bk. Dağ, “Eş‘arî Kelâmında Bilgi Problemi”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]*, 1980, S. 4, s. 108.

bünye oldukları ifade edilmiştir.³³³ Cüveynî, idrâkleri Allah Teâlâ'nın dilemesiyle devam eden âdetlere dayandırmış ve âdetlerin işleyişinin aralarında zorunlu bir ilişki sonucu birbirlerini gerektirmediğini vurgulamıştır. Buna göre o, neden ve sonuçların peş peşe yaratıldığı görüşünü savunmaktadır. Ona göre yaygın olan âdetlerin değişmesi mümkündür. Mezkûr âdetler değiştiğinde sonuçların da değişmesi muhtemeldir. Bu da onun, duyularla idrâk arasındaki ilişkinin zorunlu değil, mümkün olduğu fikrini benimsediğini göstermektedir.³³⁴

Ayrıca o, önceki Eş'arî âlimlerin, bir canlının hissetmiş olduğu hüzn ve lezzet gibi hayat için şart koşulan diğer sıfat ve duyguları da idrâklerin içerisinde değerlendirdiklerini belirterek kişinin söz konusu sıfatları kendi nefsinde hissetmesinin bunlar hakkında bir bilgi ifade edemeyeceğini savunmuştur. Zira insan çoğu kez bir başkasının yaşamış olduğu acı sebebiyle müteessir olmakta ve kendi içerisinde buna has, kendine ait bir acıyı hissetmektedir. Hissettiği duygu ile başkasının acısının bilgisi arasındaki farkı da bedihî bir şekilde bilebilmektedir. Eş'arî düşüncede genelde "vicdân" ve "şuur" olarak isimlendirilen bir tür bilgi kaynağı hakkında o da "vicdân" terimini kullanmıştır.³³⁵

Cüveynî, duyular hakkındaki görüşlerini de etkileyen nedensellik fikri neticesince ahvâl teorisini savunmuştur. Çalışmanın ileri kısımlarında görüleceği üzere o, bu teorisini "şâhidle gâibe istidlâl" yöntemini kullanarak delillendirmeye çalışmıştır. Fakat ömrünün sonlarına doğru yazmış olduğu eserlerde bu yönteme bazı eleştirilerde bulunmuş ve Eş'arî düşünürlerin kabul ettiği anlamda nedensellik fikrinden de vazgeçmiştir. Dolayısıyla ahvâl teorisinden de dönmüştür.³³⁶

Cüveynî'nin değiştirdiği bu fikir sebebiyle duyularla alakalı görüşünün neye evrildiğini anlamak için onun son eserlerindeki ilgili kısımları tahlil etmek yerinde olacaktır. *el-Burhân*'da o, zarurî bilgilerin kulun herhangi bir rolü olmaksızın Allah Teâlâ'nın kudretiyle vuku bulduğunu söylemiştir. Ayrıca bu eserinde bilgileri, zarurî ve nazari şeklinde taksim etmemiş, hepsinin zarurî olduğunu vurgulamıştır.³³⁷ O, her ne kadar görüşünü nazarla ilintilemiş olsa da bilginin oluşum evrelerinin keyfiyeti açısından bakıldığında duyularla da ilgili olduğu ifade edilmelidir.

el-Akîdetü'n-Nizâmiyye adlı eserinde de Cüveynî, drâklerin hakikatlerinin anlaşılması hakkında -aklî hükümlerin inceliklerinden olmasından dolayı- belirli zorlukların olduğunu ifade

³³³ Mu'tezilî âlimlerin duyularla idrâk hususunda öne sürmüş oldukları iddialar ve bunlara verilen cevaplar hakkında bk. Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, c. II, s. 232 vd.

³³⁴ Uluysurt, *İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'de Bilgi Teorisi*, s. 55.

³³⁵ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 74; Râzî, F., *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-Ulvânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1997, c. I, s. 84.

³³⁶ Sancar, "İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri", s. 106.

³³⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 125 ve 130.

etmiştir. Fakat bu eserinde de idrâk konusu “ru’yetullah” bahsi özelinde ele aldığından o, idrâkleri yalnızca Allah Teâlâ’nın görülebileceği fikrini delillendirmek için kullanmıştır.³³⁸

Nesefî ise konunun girişinde takip edeceği cedel metoduna işaret ederek, bütün akıl sahiplerinin duyuları bilgi kaynağı olarak kabul etmelerine rağmen cahil olarak nitelediği Sofistlerin bütün bilgi kaynaklarını reddettiklerini ve onların bu görüşlerinin bilginin imkânı konusunda çürütüldüğünü belirtmiştir. Daha sonra haberi kaynak olarak görmeyenlerin Sümeniyye ve Berâhime olduklarını; Sümeniyye, Râfiziyye ve Müşebbihe’den bir grubun da ayrıca akli da kabul etmediğini ifade ettikten sonra bahsi geçen fırkaların görüşlerini eleştirmiştir.

Tebsıra incelendiğinde bu konu içerisinde duyuların, bilgi kaynağı olması meselesi neredeyse hiç irdelenmemiştir. Zira Nesefî bu meseleyi bilginin imkânı konusunda çözümlediğini ifade etmiştir. Hatırlanacak olursa duyuların bir bilgi ifade etmediğini savunanlara karşı işkence gibi caydırıcı işlerin uygulanması gerektiğini, hasmın canının yanacağından dolayı zorunlu olarak duyuların bilgi değerini itiraf edeceğini, duyularla ilgili yapmış oldukları eleştirinin de duyuların sağlam olup olmamaları ile alakalı olduğunu vurgulayan Nesefî, duyuların sağlıklı olması durumunda herhangi bir zıtlığa mahal vermeyeceğini ifade etmişti. Zaten bilginin kaynaklarını sayarken duyuları “havâss-ı selîme” olarak zikretmesi de organların doğru bilgi ifade etmesi için onlarda herhangi bir ârıza ya da hastalık bulunmamasının şart olduğunu belirtmek içindir.

Temhîd’de ise Nesefî duyuları sıraladıktan sonra her bir duyunun kendi alanı ile ilgili bilgi vereceğini söylemiştir. Yaratılış gereği göz ile ancak görülebilen şeylerin bilgisi, dil ile tadılabilen şeylerin bilgisi elde edilir, birbirlerinin yerine kullanılamazlar. Duyuların bilgi kaynağı olmasını reddedenlere gelince onların bunu inatlarından dolayı inkâr ettiklerini, zira duyularla elde edilen bilgilerin zarurî bilgi olduğunu söylemiştir. Zarurî bilginin reddedilmesi ise ona göre başlı başına bir kibirlenme ve inatçılık göstergesidir.³³⁹

İmam Mâturîdî de duyuları kabul etmeyenlere “Siz ne diyorsunuz?” diye sorulması gerektiğini, bu soruya cevap verirlerse duyuları kabul ettiklerinin, fakat inatçılık yaptıklarının ortaya çıkacağını söylemiştir. Eğer duymamazlıktan gelip bu inatçılıktan dolayı cevap vermezlerse şerlerinden emîn olduğundan dolayı şükretmenin gerekli olduğunu vurgulamıştır.³⁴⁰ Zira cevap verebilmeleri için önce soruyu duymaları ve duyduklarının ise kendi zihinlerinde bir bilgi sağlamış olması gerekir. Soruya geri dönüş yapmaları da onların bu bilgiye itibar ettiklerine delil teşkil etmiş olacaktır.

³³⁸ Cüveynî, *el-Akîdetü’n-Nizâmîyye*, s. 38.

³³⁹ Nesefî, *Temhîd*, s. 51.

³⁴⁰ Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 10.

Kaynaklarda Sâbûnî'nin beş duyu organıyla elde edilen bilgiyi zarurî bilgi değil de iktisâbî bilgi olarak yorumladığı kaydedilmiştir. O, ilmin kısımlarını aktarırken sonradan kazanılan bilgiyi kişinin bilgi kaynakları ile olan ilişkisi şeklinde tarif etmiş, dolayısıyla duyularla elde edilen bilginin de bu tür bir ilim ifade edeceğini söylemiştir.³⁴¹ Duyuların iktisâbî bilgi ifade edip etmemesi konusunda Siğnâkî'nin yaklaşımı dikkat çekicidir. Ona göre havâss-ı selîmeyle elde edilen bilgileri zarurî bilgi kapsamına dâhil eden Nesefî ile bu bilgileri iktisâbî bilgi olarak anlayan Sâbûnî arasında meselenin özünde bir ihtilâf söz konusu değildir. Nitekim Sâbûnî bu iddiasında bilginin duyularla ilişkisi anındaki ilk hâle itibar etmiştir. Örneğin işitilecek olan sözlere kulak verilmesi ya da burunla koklanılacak şeye yaklaşılması kişinin kendi ihtiyarındadır. Dolayısıyla kendi kesbiyle duyu organlarını bilgi kaynağına yöneltmesi bir ilm-i iktisâbîyi gerektirir. İşte Sâbûnî bu yönetime odaklanmıştır. Fakat duyular ve kaynak arasında oluşan ilk ilişkiden sonra gerçekleşen bilgi ise zarurîdir. Zira böyle bir bilginin oluşmasına artık engel kalmamış olur. Siğnâkî'ye göre de asıl odaklanılması gereken nokta burasıdır. Çünkü bilginin oluşum evrelerinde kastedilen yerin de bahsi geçen merhale olması gerekir. Saffâr, Üsmendî (v. 552/1157), Lâmiî (v. VI. / XII. yüzyılın ilk yarısı) gibi birçok âlimin konuya aynı şekilde yaklaşması da Nesefî'nin bu bilgiyi zarurî bilgi olarak isimlendirmesinde haklı olduğunu göstermektedir.³⁴²

Cüveynî'nin eserleri incelendiğinde onun duyular arasındaki ilişkiye ayrıca değindiği görülmektedir. O, bilgilerin mertebelerini sıraladığı kısımda duyularla elde edilen bilgileri üçüncü düzeyde değerlendirmiştir. Ayrıca duyuların sağladığı bilginin sıhhati açısından da düşünürlerin ihtilâf ettiklerini belirtmiş, bir grup düşünürün bütün hislerin eşit derecede bilgi sağladığını, diğer başka bir grubun ise işitme ve görmeyi, sağladıkları bilgilerin kesin oluşu yönünden diğer duyulara önceliklerini söylemiştir. Bunlardan kimisi de görmeyi işitmekten daha üstün kabul etmiştir. Nitekim onlara göre görmek diğer duyulara nispeten bütün varlıkla ilişkilendirilebilir. Bazısı da işitmeyi görmekten iki yönden daha üstün kabul etmiştir. Onlar işitmenin hareketler ve titreşimlerle hâsıl olacak ışınlarla ihtiyaç duymadıklarını ve görmek için gerekli olan cihet ve yön gibi unsurlara has kılınmadığı görüşünü paylaşmışlardır.³⁴³

Ayrıca Cüveynî, el-Kuteybî'nin de (v. 276/889)³⁴⁴ bu görüşü tercih ettiğini ve bu tercihin âyetteki sıralamaya daha uygun olduğunu zikretmiştir. Zirâ “Onlarda sana kulak verenler

³⁴¹ Bilgi için bk. Sâbûnî, *el-Kifâyetü fi'l-Hidâye*, s. 48; Sâbûnî, *Kitâbu'l-Bidâyeti mine'l-Kifâyeti fi'l-Hidâyeti fi Usûli'd-Dîn*, Fethullah Huleyf, Dâru'l-Meârif, Mısır, 1969, s. 30.

³⁴² Siğnâkî, *et-Tesdîd fi şerhi't-Temhîd*, c. I, s. 80-81.

³⁴³ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 134.

³⁴⁴ Cüveynî'nin atıf yaptığı ve dedesine nispetle “Kütebî” diye de anılan bu âlim Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî'dir. Bu zât dil, edebiyat, Kur'an ilimleri, hadîs ve tarih gibi birçok sahada eser

vardır. Fakat sağirlara sen mi duyuracaksın? Hele akılları da olmazsa! İçlerinden sana bakanlar da vardır. Fakat körlere sen mi doğru yolu göstereceksin? Hele (kalp gözlerinden de) görmez olurlarsa!”³⁴⁵ meâlindeki âyetlerde de önce işitmek zikredilmiştir. Ayrıca bazı insanlarda körlük bulunsa da o, sağır bir peygamberin gönderilmemesi ile de görüşünü desteklemiştir.³⁴⁶

İmam Eş‘arî’nin de hislerle ulaşılan bilgiyi akılla idrâk edilen bilgiye öncelediğini ve Ebû’l-Abbâs el-Kâlânîsî’nin (v. IV./X. yy. başları [?]) ise aklın, akılla bilinebilen bilgilerin dönüş noktası ve mahalli olması itibarıyla nazarî istidlâlle elde edilen bilgileri duyularla ulaşılan bilgilerden üstün kabul ettiğini ifade etmiştir. Hissî bilgilerin kaynağı ise çeşitli âfetlere maruz kalma ihtimali olan duyulardır. Cüveynî, bu konudaki görüşleri nakletmekle birlikte konu hakkındaki tartışmaların yersiz olduğunu vurgulamıştır. Zira ona göre duyular arasındaki üstünlük tartışmaları düşünürlerin kendi inançları doğrultusundaki şahsî kanaatlerine göre şekillenmiş fikirlerden kaynaklanmaktadır. Bu olgu da ilmen bir kesinlik ifade etmemektedir. O, bilgiye ulaşmak için belirli yolların olduğunu -dolayısıyla bu yollar arasında belirli bir hiyerarşi bulunsa da- gerçekleştikten sonra bilginin kendisi hakkında herhangi bir sıralamanın mümkün olmadığını söylemiştir. Ayrıca o, bilginin hakikatini ve hepsinin zarurî olduğunu kavrayan birisine göre bilgiler arasında aslında bir üstünlük bulunmadığını vurgulamıştır.³⁴⁷

1.3.2. Haber

“Hubr-Hıbre” kökünden türeyen haber; bir nesneyi gereği gibi bilmek amacıyla yoklayıp sınamak, bir şeyin iç yüzü hakkında bilgi sahibi olmak manalarını taşımaktadır. İstılahta ise geçmişte meydana gelen veya gelecekte vuku bulması beklenen bir olayı bildiren söz, mâhiyeti itibarıyla sıdk ve kizbe ihtimali bulunan söz anlamına gelmektedir.³⁴⁸ Kur’ân-ı Kerîm’de de müştaklarıyla beraber “haber” kelimesi ve aynı anlamı taşıyan “nebe” terimi sıkça geçmektedir.³⁴⁹ Bilgi edinme kaynakları içerisinde özellikle kelâmcıların önem verdiği bir diğer kaynak haberdır. Haber her ne kadar başlı başına bir bilgi kaynağı olsa da bilgi ifade etmekte diğer kaynaklara muhtaçtır. Başka bir deyişle haberin bilgi kaynağı olmasını anlamak için akla, gelen haberin algılanabilmesi için duyulara ihtiyaç vardır.

vermiş, önceleri Mu‘tezilî düşünürlerin toplantılarına devam ederken daha sonra onlardan ayrılarak muhaddislerin ders halkalarına katılmıştır. Bk. Ebû’l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya‘kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrâhim Ramadân, Dâru’l-Ma‘rife, Beyrut, 1997, s. 105.

³⁴⁵ Yûnus, 10/42-43.

³⁴⁶ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te’vîlu müşkili’l-Kur’ân*, thk. İbrahim Şemsuddîn, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 2014, s. 13.

³⁴⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 135-136.

³⁴⁸ Cürcânî, *Kitâbu’t-ta’rifât*, s. 96; Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İshâ ed-Debûsî el-Hanefî, *Takvîmu’l-edille fî Usûli’l-Fıkh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meyis, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 2001, c. I, s. 34.

³⁴⁹ Muhammed Fuad Abdulbâkî, *el-Mu‘cemu’l-müfrehres li elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dâru’l-Hadîs, Kâhire, 1945, s. 226 ve 685.

Kelâm âlimleri bilgi kuramlarını ortaya koyarken habere ayrı bir önem atfetmişlerdir. Onların bu meyilleri hasımlarına yalnızca dinî kaynakların bilgi ifade etmesini kabul ettirmek istemeleri sebebiyle değildir. Onlar, haberin bilgi kaynağı olması hususunda öncelikle geçmişteki yaşanan olayların yalnızca haberle bilinebileceğini, bunun dışında insanlara nelerin yararlı nelerin zararlı olduğu bilgisinin de yine geçmişte edinilen tecrübelerin aktarımıyla yani haberle edinildiğine vurgu yapmışlardır. Onların bu tarz bir açıklama yapmaları Kur'ân-ı Kerîm'in haber yönündeki metoduna uygunluk arz etmektedir. Zira âyetler incelendiğinde geçmişte yaşanan olaylara işaretler bulunmakta ve insanın bu gibi durumlardan ders çıkartması talep edilmektedir.³⁵⁰ Bazı çalışmalarda³⁵¹ iddia edildiği gibi âlimlerin haberi bilgi kaynağı olarak görmeleri ve buna karşı çıkanlara ciddi itirazlarda bulunmalarındaki maksadın yalnızca Kur'ân'ın ve hadîslerin, diğer bir deyişle vahyin haber olması dolayısıyla haberin bilgi kaynaklığına halel gelebilmesi ve İslâmî düşüncenin temelinden sarsılacağı korkusu olması ilmî değildir ve gerçek olgulara dayanmamaktadır. Zaten Neseî'nin de belirttiği gibi kelâmcıların mezkûr kabûlü haberin bilgi ifade etmesinin aklî bir zorunluluk olmasından kaynaklanmaktadır.

İmam Eş'arî'ye göre haber; nazar, istidlâl ve duyularla bilgisine ulaşılmayan şeylerin kendisiyle bilindiği bir bilgi edinme yoludur. Haberin geçerli bir bilgi ifade etmesi için insanın bir konu hakkındaki bilgisizliğini ve şüphesini ortadan kaldırıp yerine yeni bir bilgi getirmesi yeterli görülmüştür. Bu bağlamda haber verenlerin belirli bir sayıya ulaşması ya da haberin bazı vasıflar taşıması, bilgi için kaynak olmasıyla ilintili durumlar değildir.³⁵² Cüveynî de diğer Eş'arîler'de olduğu gibi haberin bir bilgi kaynağı olduğunu onaylamaktadır. Bununla birlikte bir bilgi kaynağı olan haberi, eserlerinde bilgidен bahsettiği yerlerde sistematik şekilde ele almamıştır. Örneğin *Kitâbu'l-İrşâd*'da imâmet meselesini delillendirirken haber bahsi üzerinde durmuştur. Aslında haberin ayrıca bir başlık altında konu edilmemesi Cüveynî'ye has değildir. Mâtürîdî âlimlerin aksine Eş'arîler içerisinde özellikle memzûc dönemin (kelâm-felsefe) bazı âlimleri haberin bilgi kaynağı oluşunu eserlerinde derinlemesine işlememişler, bunun yerine eğer varsa usûl-u fıkıh alanında yazmış oldukları kitaplarda haber konusuna değinmişlerdir.³⁵³

Cüveynî, doğru olduğu bilinen bilgidен haber vermenin son derece doğal olduğunu, dolayısıyla belirli şartlar altında haberle bilgiye ulaşılabilceğini ifade etmiştir. Zira ona göre bilgiler, akliyyât ve sem'îyyât olarak iki kısma ayrılmaktadır. Aklî bilgiler, kişide bir çeşit gönül rahatlığı ve ferahlığa sebep olurken sem'î bilgilerde şüphe olmamakla birlikte bu rahatlıktan

³⁵⁰ Örnek için bk. Yûsuf 12/111; Muhammed 47/38.

³⁵¹ bk. Bozkurt, "Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri", s. 89; Harun Çağlayan, *Kelâm'da Bilgi Kaynakları*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2009, s. 62.

³⁵² İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh*, s. 15; Ahmed et-Tayyib, *Nazarâtun fî fikri'l-İmâmi'l-Eş'arî*, Dâru'l-Kudsî'l-Arabiyyi, Kâhire, 2019, s. 51.

³⁵³ Bozkurt, "Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri", s. 85.

söz edilememektedir. Çünkü haberi nakleden kişi sâdık olduğu zaman bu haberi tasdik etmek bir anlamda taklitten ibarettir. Taklitten doğan bilgi ile aklın bir şeyi idrâk etmesi sonucunda meydana gelen bilgi ise bu meydana birbirine eş değerde değildir.³⁵⁴

Haberi doğru veya yalanla vasıflanan şey, şeklinde tanımlayan Cüveynî bununla haberî lafızları kastetmiş ve bu yönüyle haberin diğer bilgi türlerinden ayrıldığına dikkat çekmiştir. Nitekim inşâî olan kelâmlar yalan veya doğruya ihtimali olmayan sözlerdir. O, haberi üç kısımda incelemiştir. Birincisi kesinlikle doğru olduğu bilinen haberlerdir. Bu, duyulardan elde edilen bilgilere ve kendisinin zorunlu bilgi olduğu zarurî veya kesin bir delille doğruluğu bilinenlere muvâfık olan haber türüdür. Haberin malûma uygun olduğu zamanki aklî istidlâlle bilinen şeylerden verilen haber de bu kısma dâhildir. İkincisi ise örneğin duyularla ilgili olarak hislerin vermiş olduğu hükme muhâlif haber vermek ya da hâdis olduğuna deliller bulunduğu halde âlemin kadîm olduğunu haber vermek gibi muhbirinin bilinene muhâlif olarak verdiği ve yalan olduğu kesinlikle bilinen haberlerdir. Sonuncusu ise doğrulanması ya da yanlışlanması mümkün olan kısma bağlı olarak verilen haberlerdir.³⁵⁵ Cüveynî'nin, bu taksîmi hocası Bâkîllânî'den esinlenerek yaptığı söylenebilir. O da haberleri, varlığı zorunlu, varlığı mümkün olmayan ya da câiz olan şeyler hakkında verilen haberler şeklinde inceleme yoluna gitmiştir.³⁵⁶

Nesefî ise *Tebşıra* adlı eserinde konuya ilk olarak haberin bilgi değerini reddedenlere karşı bir savunuyu geliştirerek başlamıştır. *Temhîd* adlı kitabında ise meseleyi özetleyerek daha sistematik bir biçimde ele almıştır. Her iki yaklaşımında da Nesefî'nin, İmam Mâtûrîdî'nin eserlerinde görülen metodu takip ettiği söylenilebilir. İkisi de bu konuda Berâhime'yi hedef almıştır.

Aklı bilgi kaynağı olarak kabul etse de Berâhime, içerisinde hem yalanı hem de doğruyu barındırması yüzünden ve yalan bir haberden de doğru bilgiye ulaşılamaması sebebiyle haberin bilgi ifade etmeyeceğini iddia etmektedir.³⁵⁷ Nesefî onlara “Sizin haberi bir kaynak kabul etmemeniz de sonuç itibarıyla bize ulaştırmış olduğunuz bir haberdur. Eğer haberin yanlışlığını iddia ediyorsanız kendi görüşünüzün doğru olmadığını ikrâr etmiş oldunuz.” denilerek görüşlerinin yanlışlığının açığa çıkarılacağını söylemiştir.³⁵⁸ Haberi bilgi kaynağı olarak kabul etmelerine dair söylemiş oldukları sözlerin bir bilgiyi ifade edip etmediğinin sorulması gerektiği;

³⁵⁴ Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye*, s. 76.

³⁵⁵ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 164; Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 583.

³⁵⁶ Bâkîllânî, *Temhîdu'l-evâil*, s. 434.

³⁵⁷ Beğâbîkî, *Şerhu't-Temhîd*, s. 61.

³⁵⁸ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 15.

eğer hayır, derlerse ilk başta kendi görüşlerini kabul etmemiş olacakları; evet, derlerse de haberin bilgi kaynağı olduğunu kabul etmiş olacakları şeklinde bir istidlâlde bulunarak görüşünü açıklamıştır.³⁵⁹

Ayrıca duyular dışında başka bir kaynağı kabul etmeyen Sümenîlere de “Siz böyle bir bilgiye nasıl ulaştınız? Duyu organlarınızla mı yoksa başka bir şeyle mi?” diye sorulması halinde eğer onlar söz konusu bilgiye hisler yoluyla ulaştıklarını belirtirlerse kendilerine bütün hisler sayılarak böyle bir bilgiye duyu organlarıyla ulaşılamayacağının bildirileceğini; dolayısıyla iddialarının yanlışlığının ortaya çıkacağını söylemiştir. Nitekim Nesefî’ye göre herkes aynı sağlam duyu organlarına sahip olmasına rağmen Sümenîler ile aynı fikirde olmamaları da bunu destekler mâhiyettedir. Eğer “Hislerimizden başka bir şeyle böyle bir kanıya ulaştık.” şeklinde cevap verirlerse bu da onların duyular dışında bilgi kaynaklarını kabul ettikleri sonucuna götürecektir. Zaten Berâhime fırkasında olduğu gibi kendilerinin bu görüşlerini dile getirmeleri de bir çeşit haber olmasından dolayı haberi de kabul ettikleri anlamını taşımaktadır. Zira konuşmak için ait oldukları ırkın dilini kullanmaları, akıl ya da hislerle bilinemeyecek olan belirli bir dil ve lugatı tercih etmelerini ve bu tercih de her ne kadar reddetseler de haberi bilgi kaynağı olarak kabul ettiklerini ortaya çıkarmış olacaktır. Bunlara ilâveten haberi inkâr etmek bir yandan işitmek ve konuşmayı yok saymak bir yandan da Allah Teâlâ’nın vermiş olduğu nimetlere karşı bir nankörlük manasını taşımaktadır ki bu da dolaylı yoldan sâir hayvanlarla aynı mertebeye râzı olmak demektir. Akılsız olanların bile bunu kabul etmeyeceğini belirten Nesefî, insanların hayvanlardan beyân yeteneği ile ayrıldığını vurgulamıştır.³⁶⁰

Nesefî, Belâgât kâidelerini de kullanarak haberin bilgi vasıtası olarak kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir. Nitekim Arapça özelinde meseleye bakılacak olursa cümlelerin iki kısımda incelendiği görülecektir. Buna göre yalan ya da doğruya ihtimâli bulunan hükümler içeren cümlelere haberî; talep, nehiy, istifhâm, dua, medh, zemm vb. gibi yalanlanıp doğrulanma potansiyeline sahip olmayan ortak paydada bir talebi ya da duyguyu ifade eden cümlelere ise inşâî cümleler denilmiştir.³⁶¹ Nesefî bu noktaya da değinmiş ve haberin kaynaklığının reddedilmesi durumunda diğer ifade biçimleri olan emir, nehiy gibilerinin de bilgi ifade etmeyeceğini söylemiştir. İnşâî cümleler sınıfında değerlendirilen diğer türlerde de haber manası vardır. Örneğin “Bana su ver.” ya da “Beni dövme.” cümleleri inşâî olsa da bunların içerisinde “Bana su vermeni istiyorum.” ya da “Beni dövmemeni istiyorum.” anlamında haber vardır. Ayrıca emredilen bir şeyin emreden tarafından güzel kabul edilmesi, nehyedilenin ise çirkin telakki edilmesi manasını içermektedir. Dolayısıyla haberin bilgi içermediği iddiasının; konuşma içerisine

³⁵⁹ Siğnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*, c. I, s. 84; Beğâbikî, *Şerhu't-Temhîd*, s. 61.

³⁶⁰ Nesefî, *Tebssıra*, c. I, s. 16.

³⁶¹ Teftazânî, *Muhtasarü'l-meânî*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, 2016, s. 31 vd.

dâhil edilebilecek olan herhangi bir cümleyi de manaca boşa çıkartacağı sonucuna ulaşan Nesefî, böyle bir hükmün aynı zamanda işitme ve konuşmayı yok saymayı gerektirmesi ve hayvanlarla aynı mertebede değerlendirilmeye râzı olunması demek olacağını yeniden vurgulamıştır.³⁶²

Elbette her haberin yakînî bir ilim ifade etmesi düşünülemez. Bunun için kelâm âlimleri haberin bilgi kaynağı olabilmesi için öncelikle onun doğru olmasını öncül şart olarak kabul etmişlerdir. Öyle ki yalana ihtimali olan haberin bilgi ifade etmeyeceği söylenmiştir. Başka bir deyişle haberin bilgi sağlaması için yalan olmasının tasavvur edilememesi gerekli görülmüştür. Zaten kelâmcılar bilgiye ulaştıran sebeplerden haberi sayarken özellikle “haber-i sâdık” terimini bu yüzden tercih etmişlerdir. Neyin doğru, neyin yalan olması meselesi ise hem kelâm kitaplarında hem de belâgat kitaplarında tartışılmıştır. Ehl-i Sünnet âlimleri genelde haberin doğruluğu için gerçeğe uygunluğunu esas almış, buna karşın Mu'tezilî düşünürlerden Nazzâm bir şeyin doğru olmasını haber verenin itikâdına bağlamış, Câhız ise hem vâkıya hem de itikâda uygunluk şartı aramıştır.³⁶³

Cüveynî yukarıda zikredilen kısımlamanın dışında haberin bir taksîminden daha bahseder ki bu, bilgi sisteminde alışılmış bir şekilde haberi, mütevâtir ve âhad şeklinde iki kısımda incelemeye benzetmektedir. Buna göre haber, kendisi üzerine bir bilgi inşâ edilmeyen haber ve üzerine bilginin tertip edildiği haber şeklinde iki kısma ayrılır. Bunlardan ikincisiyle kastedilen mütevâtir haberdur. Nesefî'nin ortaya koymuş olduğu yöntemde de kelâm literatüründe doğru haber iki kısımda incelenmiştir. Nesefî, yalan olması ihtimali olmayan haberi; mütevâtir ve haber-i Resûl yani Peygamber'in vermiş olduğu haber şeklinde iki başlık altında sunmuştur.³⁶⁴

1.3.2.1. Mütevâtir Haber

Mütevâtir; âdeten yalan üzerinde anlaşmaları mümkün olmayacak kadar çok sayıda kimsenin rivâyet zincirinde yine kendileri gibi râvilerden naklettiği, kesin bilgi ifade eden haber olarak tanımlanmıştır.³⁶⁵ Râvîler tarafından birbiri ardınca nakledilen haber olarak telakkî edilen tevâtür, aslen birlik, teklik manalarına gelen “v-t-r” kökünden türemiştir. İştikak kaynağına bakılarak bu terimin aralarında bir çeşit kopukluk bulunmasıyla birbiri ardınca gelen manasına geldiği düşünülebilir. Nitelim *Sihâh* adlı eserde de “müvâtir” kelimesinin aralarında bir fetret bulunarak vuku bulan şeyler hakkında kullanıldığı belirtilmiştir. Örneğin müvâtir olarak tutulan

³⁶² Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 16.

³⁶³ Ayrıca bk. Beğâbikî, *Şerhu't-Temhîd*, s. 61; Teftazânî, *Muhtasarü'l-meânî*, s. 32 vd.

³⁶⁴ Nesefî, *Temhîd*, s. 51.

³⁶⁵ Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rîfât*, s. 70; Üsmendî, *Lübâbu'l-Kelâm*, s. 45. Ayrıca bk. Osman Bayraktutan, “Tevâtür Kavramını Kullanan İlimler”, *İlahiyat Arştırmaları Dergisi*, S. 11, 2019, s. 95.

oruç, gün aşırı oruç tutmak demektir.³⁶⁶ Fakat ıstılahta kullanılan “mütevâtir” ise herhangi bir fetret ve kesiklik olmaksızın yalan üzerine birleşmeleri tasavvur edilemeyen bir kavmin nakletmesiyle haberin sonunun başıyla birleşmesidir. Siğnâkî bu tartışmayı yerinde bulmamış, zira bazı kelimeler ve terimlerde zamanla anlam genişlemesi ya da daralması görülebileceğini kaydetmiştir.³⁶⁷

Mütevâtiri, haber alınması anında bilginin takip ettiği haberler şeklinde ele alan Cüveynî, şartları ve sıfatları tamamlandığında mütevâtir haberlerin zarurî bilgiyi oluşturacağını ifade etmiş ve görülmeyen eski şehirler, devletler ve tarihî birtakım olaylar hakkındaki bilgileri bu kısma örnek olarak sunmuştur. Ona göre bir bakıma insanın annesinin kim olduğunu bilmesi de mütevâtir haber kısmına dâhildir. Cüveynî bu tür haberlerin bilgi değerini reddedenleri zarurî olanı inkâr edenler ve bedihî bilgilerde şüphe duyanlar olarak nitelemiştir.³⁶⁸

Tevâtüren gelen bilginin keyfiyetine de değinen Cüveynî’ye göre bilgiyi sağlayan biza-tihi mütevâtir haberin kendisi değildir. Bilgiye götüren sebep, âdetlerin sürekli bir şekilde buna uygun devam etmesidir. Görülüyor ki o, duyular kısmında da değinildiği üzere haberin bilgi kaynağı olmasını da nedensellik teorisine yönelik benimsediği tutuma uygun bir şekilde anlamıştır. Zira ona göre Allah Teâlâ’nın devam edegelen âdetleri değiştirmesi ve haberler her ne kadar mütevâtir derecesine ulaşsa bile akabinde bilginin yaratılmaması aklen mümkündür. Aynı şekilde süregelen âdetlerin hilâfına haber-i vâhid neticesinde zarurî bir bilginin yaratılması da ihtimal dâhilindedir. Cüveynî, sünnetullah perspektifinde tevâtüren gelen haberin zorunlu bilgi ifade ettiğini kabul etmiş ve âdetin bu kural üzere devam ettiğini söylemiştir.³⁶⁹

Cüveynî’nin tevâtür özelinde mezkûr görüşünü serdetmesi bir yönüyle sahip olduğu inancı yansıtmamasının yanında hasımları tarafından öne sürülebilecek olan bazı itirazların da önünü kesmektedir. Nitekim o, müstebit birinin “Her bir muhbirin ayrı ayrı vermiş olduğu haber bir bilgi ifade etmez. Dolayısıyla başkalarının, o tek kişinin vermiş olduğu bilginin aynısını haber vermesi de ilk başta verilen haberin hükmünü değiştirmemelidir. Bu sebeple haber-i vâhidin oluşturmadığı bilgiyi haberler toplamının da oluşturması düşünülemez.” şeklinde ortaya atılması muhtemel bir itiraza nedensellik ilkesine yönelik takındığı tavırla cevap vermiştir. Çünkü ona göre mütevâtir haberin bizzât kendisi değil, yaratılan âdetler gereği mütevâtir haberin akabinde bilgi oluşmaktadır. O, mütevâtir haber için bazı şartlar öne sürmüştür. Bunlar:

³⁶⁶ *Ebü* Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî, *es-Sihâh tacu'l-lugati ve shâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr, Dâru'l-İlim Li'l-Mellâyîn, Beyrut, 1987, c. II, s. 843. Mütevâtir terimi hakkında yapılan tanımlar, ihtilâflar ve görüşler hakkında geniş bilgi için bk. Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *Mütevâtir Hadisler Nazmü'l-mütenâsır mine'l-hadîsi'l-mütevâtir*, ter. Hanîfî Akın, Karınca&Polen Yayınları, İstanbul, 2017, s. 17.

³⁶⁷ Siğnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*, c. I, s. 85.

³⁶⁸ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 164.

³⁶⁹ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 164.

a) Haber verenlerin haber verdikleri bilgiyi, hissedilen bir şeyden haber vermeleri ya da bedihî olarak bilinen şeyi haber vermeleri sebebiyle zarurî olarak biliyor olmalarıdır. Aksi durumda istidlâlî veya nazarî olarak elde ettikleri bilgilerin haberleri, neticede bir bilgi ifade etmeyecektir. Söz gelimi âlemin hâdis olduğu bilgisini tevâtür derecesini aşan sayıda bir topluluk haber vermiş olsa da onların verdiği haber kesin bir bilgi ifade etmeyecektir. Çünkü onlar bu bilgilerine istidlâlî olarak vâkıf olmuşlardır. Öyleyse onların verdiği haber mücerred olarak bilgi sağlamayacak, haber verilenin de nazar ve istidlâle başvurusu gerekecektir. Öte yandan gidip görülmeyen beldeler hakkında tevâtüren nakledilen haber zarurî olarak tasdik edilmektedir. Zira haberi getirenler bu bilgiye duyularıyla ulaşmışlardır. Cüveynî, burada özellikle kastettiği şeyin, bir ta'lîl ya da delillendirme sonucunda varılmadığını, bilakis haber neticesinde hâsıl olan bilginin devam eden âdetler neticesinde vuku bulduğunu belirtmek olduğunu vurgulamıştır. Sonuçta haberlerin kabul edilmesi ya da reddedilmesi âdetlere dayanmaktadır.

Cüveynî bazı usûlcülerin bu şart hakkında haberlerin duyularla elde edilen bilgilere dayandırılması kaydını eklediklerini söylemiş, fakat burada kastedilen şeyin, haberin zarurî bilgiden husûlî olduğunu ve mücerred olarak duyuların örneğin utangaçlıktan neşet eden kızarıklık ile korkudan oluşan kızarıklık arasını ayırt edemediğini, bunu ancak aklın idrâk edebileceğini vurgulamış, dolayısıyla bu kaydı yerinde bulmamıştır.³⁷⁰

b) Âdetler gereğince râvilerin anlaşmaları mümkün olmayacak derecede sayıca fazla olmalarıdır. Haberi rivâyet edenlerin anlaştıkları zannedilse bile zamanın geçmesiyle bu anlaşmaları ortaya çıkacaktır. Cüveynî ayrıca haberin mütevâtir sayılabilmesi için asgarî bir sayının belirlenemeyeceğini vurgulamıştır. Buna ilâveten bazı düşünürlerin mütevâtir haberin râvilerinin sayısı hakkında ifrât ve tefrîte düştükleri, söz gelimi kimisinin bir kişiden gelen haberin zarurî bilgi sayıldığını iddia ettikleri, kimisinin de Bedir Gazve'sine katılanların sayısına, Rıdvan beyatindekilerinin sayısına ya da toplansalar bir şehre sığmayacak kadar sayıda olmalarına itibar ettikleri nakledilmiştir. Cüveynî ise görüşünü Bâkılânî'ye dayandırarak, bu sayının şeriatte şahitlik için tayin edilen sayıdan fazla olması gerektiğini söylemiştir. Nitekim dört ya da beş kişinin şahit olduğu bir durumda, hüküm verecek olan kadı mecburen şahitlerin verdiği bilginin doğruluğunu bilmesi gerekirdi ki dört-beş kişinin verdiği bilginin zarurî bilgi oluşturmayacağı âşikardır. Binâenaleyh Cüveynî, mezkûr sebeplerden dolayı muayyen bir alt sınır belirlemeyi sağlıklı bulmamıştır. Ayrıca o, bu şartla bağlantılı olarak başlangıçta haber-i vâhid konumunda iken sonradan tevâtür derecesine ulaşan ya da rivâyet zincirinin herhangi bir yerinde tevâtür şartlarına hâlel gelen haberlerin de zarurî bilgi ifade etmeyeceğini eklemiştir. Cüveynî mütevâtir haberde râvilerin adâetli ya da mümin olmalarını, farklı beldelerde olmalarını

³⁷⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 568; Demirboğa, *Cüveynî'nin Şâfiî'ye Muhâlefeti*, s. 102.

ve farklı dinlere mensup olmalarını şart koşmamış, bunları şart olarak kabul etmemesinin sebebinin Yahûdileri reddetmek olduğunu söylemiştir. Zira onlar tevâtürde bu maddeler içerisinde özellikle Hz. Peygamber’e izâfe edilen mucizeleri reddetmek için râvilerin tek bir dine mensup olmalarından dolayı rivâyet zincirinin farklı inançlardaki kişilerden oluşmasını şart olarak sunmuşlardır.³⁷¹

Âlimler tarafından mütevâtir konusu incelenirken mütalaa edilen hususlardan biri de kural olarak kalabalık bir toplumun önünde meydana gelen hâdisenin nakledilmesi için bazı zorunlu sebeplerin varlığı ve olayın gizli kalmamasının gerektiğidir. Dolayısıyla o haberin âhâd yolla nakledilmesi uygun görülmemiştir.³⁷² Cüveynî de önemli ve büyük hâdiselerin mütevâtir olarak nakledilmiş olması gerektiğini söylemiş ve görüşünü Gadîr-i Hum vb. olaylar hakkında rivâyet edilen haberler mücâvehesinde örneklendirerek sunmuştur.³⁷³

Nesefî’ye göre de yalan olması kesin bir şekilde muhâl sayılan haber çeşitlerinden biri mütevâtirdir. *Tebşîra*’da herhangi bir tanım ortaya koymadan meseleye kısaca değinmişse de *Temhîd*’de o da tevâtürü “Yalan üzerinde birleşmeleri mümkün olmayan bir kavmin dillerinde sâbit olup aktarılan haberdur.” şeklinde tanımlamıştır. Ona göre böyle bir haber, zarurî ilmi gerektirmektedir. Nitekim geçmiş zamanda yaşamış krallıkların ve uzak mesafedeki şehirlerin bilgisi zarurî bir biçimde bilinmektedir. Kişinin, kendisine tevâtür yoluyla gelen bir bilgiyi reddetmek için kullanabileceği hiçbir yol yoktur.³⁷⁴

Haberin bilgi kaynağı olması meselesinde Nesefî uzun uzadıya bir izah yapmamaktadır. Bu durum onun tevâtüre az önem verdiği gibi bir yargıya ulaştırmamalıdır. Nitekim takip ettiği metot ile varmış olduğu sonuçlar, mütevâtir haberi daha kapsamlı ele alan İmâm Mâturîdî’den ya da mezhebin görüşlerini Nesefî’nin kitaplarından faydalanarak yazan talebeleri olarak değerlendirilebilecek müteahhir âlimlerden farklı değildir. Bununla birlikte onun düşünce sisteminde tevâtür meselesini anlamak için hem takip ettiği İmâm Mâturîdî’nin hem de kendisinden sonraki Mâturîdî âlimlerin konuya yaklaşımını anlamak önem arz etmektedir.

İmâm Mâturîdî haberin bilgi kaynağı olmasının zorunlu olarak kabul edildiğini dolayısıyla insanlığa din hakkında bilgi veren peygamberlerin vermiş olduğu bilginin gerekliliği çerçevesinde mülâhaza ettiği tevâtür için belirli özelliklerden bahsetmiştir. Çünkü peygamberlerin haberi, her ne kadar yakîn ifade etse de bu bilgileri rivâyet edenlerin ismet gibi bir sıfatları ve tamamen doğru üzerinde olmalarına kesin bir delil bulunmaması sebebiyle yalan ya da galat

³⁷¹ Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, s. 164 vd.; Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 568 vd.

³⁷² Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 330.

³⁷³ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 568 vd. Ayrıca bk. Mehmet Sait Uzundağ, “İmamı’l-Haremeyn el-Cüveynî’ye Göre Haber ve Çeşitleri –el-Burhân fî Usûli’l-Fıkh İsimli Eseri Bağlamında–”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2018, c. X, S. 20, s. 659.

³⁷⁴ Nesefî, *Temhîd*, s. 51.

söz konusu olabilmektedir. Böyle bir haberin derince incelenmesi gereklidir. Fakat İmam Mâturîdî eğer edinilen haberin yalan olmasına ihtimal yoksa haberi alan kimsenin, o bilgiyi masûm olduğuna dair delil bulunan birinden duyduğu bir söz gibi kabul etmesini mütevâtir haberin vasfı olarak zikretmiştir. Zira ona göre tek tek ele alındıklarında râvîlerin hatadan berî olmadıkları görülse de hepsinin aynı bilgiyi nakletmeleri toplu bir şekilde aynı yalanı söyleyemeyeceklerini gösterir ki bununla da söz konusu hususta bütün râvîlerin doğru söyledikleri ortaya çıkar. İmam Mâturîdî tevâtürün kesin bilgi ifade etmesindeki mantığı dinî düşüncedeki şer‘î delillerden sayılan icthada benzetmiştir. Nitekim icthad sonucunda varılan fikir birliği hakkında da aynı savunu yapılabilir. Örneğin müctehidlerin her biri tek tek ele alındığında hata payları bulunmaktadır. Ayrıca görüşlerini açıklamak isteyen her müctehid kendine has bir yöntem ve anlayışa sahip olup belki farklı amaçları bulunabilir. Neticede ise ortak kanaatin hâsıl olması hepsinin haklı olduğunu gösterir niteliktedir. İmam Mâturîdî bu olguyu Allah Teâlâ’nın insanlara bir lütfu olarak değerlendirmiştir.³⁷⁵

Temhîd’in şârihi Beğâbikî, tevâtür haber için belirli şartlar öne sürmüştür. Bunlar, mütevâtir haberin nazarî değil, hissedilen bir şeyin bilgisi olması gerektiği; yalan üzerinde birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluk tarafından nakledilmesi gerektiği ve nakledenlerin belirli bir sayıya ulaşmalarına gerek olmadığı, zarurî bilgiyi ortaya çıkaracak sayıda olmalarının yeterli olmasıdır.³⁷⁶

Nesefî, daha önce de bahsedildiği üzere, mütevâtir haber sonucunda hâsıl olan bilgiyi zarurî bilgi kapsamında değerlendirmektedir. Onun bu görüşünü Siğnâkî, mütevâtir haber sonucunda herhangi bir istidlâl olsa da olmasa da bilgi edinildiği şeklinde açıklamaya çalışmıştır. Çocuklar ya da doğru bir neticeye ulaşacak bilgisi olmayan akıl sahiplerinin tevâtüren nakledilen haberlerden elde ettiği bilgiler bu duruma örnek gösterilebilir. Zira yalan üzerinde birleşmeleri mümkün olmayan farklı şahıslardan farklı zamanlarda sâdır olan aynı bilgi hakkında iki ihtimal vardır: Ya bu haber rivâyet edenlerin söylediği gibi doğrudur ki bu olgu, onların aynı şeyi söyledikleri manasını taşımaktadır. Ya da haber iddia edildiği gibi vâkıya uygun değildir. Bu da onların bir şekilde yalan bir bilgi üzerinde birleşmiş olmalarını gerektirir. Fakat aynı zaman diliminde bulunmamış, belki aralarında yüzer sene bulunan insanların vermiş oldukları aynı haberin yalan olması düşünülemez. Dolayısıyla onların doğru üzerinde ittifâk etmiş oldukları anlaşılmış olacaktır. Bu yüzden hiç gidip görülmemiş olsa bile Bağdat, Mekke ve Medine’nin varlığından kimse şüphe duymamıştır. Bu anlatılardan dolayı Siğnâkî de selefleri gibi haberi bilgi kaynağı olarak kabul etmeyenleri; kendileri hakkında dahi bilgisi olmayan, dinini,

³⁷⁵ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd -Açıklamalı Tercüme-*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 61.

³⁷⁶ Beğâbikî, *Şerhu't-Temhîd*, s. 61.

dünyasını, anne ve babasını bile tanımayan sefihler şeklinde nitelemiştir.³⁷⁷ Beğabikî de burada Mu'tezile mezhebine mensup olan Ka'bî'nin mütevâtir haberi, işitende oluşan bilginin nazarî olduğunu diğer düşünürlerin ise böyle bir bilgiyi zarurî bilgi olarak değerlendirdiklerini nakletmiştir.³⁷⁸

Bazı düşünürler ise mütevâtir haberin de kesin bir bilgi ifade etmeyeceğini söylemişlerdir. Onlara göre mütevâtir haber yalnızca âhâd haberlerin toplamından ibarettir. Buna, Hz. İsa'nın çarmıha gerilerek öldürülmesinin Yahûdiler tarafından ittifâk halinde tevâtüren nakledilmesini örnek olarak vermişlerdir.³⁷⁹ Fakat bu görüşe genel itibariyle karşı çıkılmış ve belirli bir milletin kendi aralarında yıllarca nakledilerek gelmiş olsa bile bu haberle çelişen kesin delillerin varlığının bu olguyu çürüttüğüne ilişkin bir cevap verilmiştir.³⁸⁰

Nesefî'nin çağdaşı olan Saffâr'ın da benzer görüşleri savunduğu görülmüştür. Ona göre de tevâtürle elde edilen bilgiler, yakînî bilgiyi sağlamakta dolayısıyla zarurî ilim sınıfına girmektedir. Diğer Mâturîdî âlimleri gibi o da sadece dinî bilginin değil, güvenilir olarak vasıflanacak her bilginin mütevâtir haberle edinilebildiği görüşündedir.³⁸¹

Görülüyor ki Cüveynî ve Nesefî, Hz. Peygamber'den sahih yollarla nakledilen her şeye isbât ehline göre rızâ gösterildiğini ve eğer gelen haber tevâtüren nakledilmişse bunun kesin bir bilgiyi ifade ettiğini vurgulamışlardır.³⁸²

Özetle kelâmcılar haber kapsamında ele alınan bilgilerin kesin bir biçimde doğrulanabilmesi için haberin mütevâtir olmasını şart koşmuşlardır. Dinî bilgileri, özellikle insanın aklı ve beş duyu organıyla ulaşması mümkün olmayan gaybî meseleleri öğrenebilmesi için ise hem mütevâtir hem de hakikî bir peygamberden sâdır olması gerektiğini savunmuşlardır.

1.3.2.2. Haber-i Resûl

Kelâm âlimleri nübüvveti mucizeyle desteklenmiş olan peygamberin verdiği haberi de bilgi kaynakları içerisinde zikretmişlerdir. Burada göze çarpan ilk fark haber-i resûlün mütevâtir habere nispetle zarurî değil istidlâlî bir bilgi vermesidir. Fakat Peygamber'in vermiş olduğu haber, neticede mütevâtir haber ve beş duyu organıyla sâbit olan bilgiyle eş değerdedir. Şu kadar var ki aralarındaki fark yalnızca haberin kaynağının hak bir peygamber olduğunu anlamak için önce nazarî bir istidlâlde bulunulmasının gerekliliğidir.³⁸³ Yani hâsıl olan bilginin

³⁷⁷ Siğnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*, c. I, s. 86.

³⁷⁸ Beğabikî, *Şerhu't-Temhîd*, s. 62.

³⁷⁹ İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı Ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, DİB. Yayınları, Ankara, 2018, s. 148-149.

³⁸⁰ Lâmişî, *Kitabun fî Usûli'l-Fıkhi*, thk. Abdulmecîd Türkî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1995, s. 147.

³⁸¹ Demir, *Saffâr'ın Kelam Yöntemi*, s. 367.

³⁸² Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye*, s. 76.

³⁸³ Nesefî, *Temhîd*, s. 51; Üsmendî, *Lübâbu'l-Kelâm*, s. 46; Sâbûnî, *Kitâbu'l-Bidâyeti mine'l-Kifâye*, s. 30.

mahiyetiyle ilişkin bir farklılıktan bahsedilmemekte, yalnızca bilgi edinme evreleriyle ilişkisi neticesinde farklı bir isimlendirme söz konusu edilmektedir.

İmam Mâtürîdî, haberin bilgi kaynağı oluşunu aklî bir zorunluluk olarak telakkî ettikten sonra peygamberin vermiş olduğu haberlerin de benimsenmesinin gerekli olduğunu belirtmiştir. Ona göre doğru olduklarını kanıtlayan delillerden sonra peygamberlerin vermiş olduğu haberden daha açık ve kalbi mutmaîn yapan bir haber bulunmamaktadır. O, bunu inkâr edenlerin de ancak kibir ve inatlarından dolayı reddettiklerini vurgulamıştır.³⁸⁴

Nesefî konunun başında dikkat çektiği haber-i resûlun istidlâlî bir bilgi oluşuna dair görüşü izah etmiş ve peygamberin vermiş olduğu haberle gerçekleşen bilgi ile sübût ve yakîn açısından sâbit olan bilgi arasında fark görmemiştir. Yani her ner kadar bir peygamberin vermiş olduğu haber, istidlâlî bilgi ifade ediyorsa da neticede kesin bir bilgi meydana gelmiş olmaktadır. Ona göre bu iki türün arasındaki tek fark, zarurî bilginin elde edilmesinde herhangi bir kesbe ihtiyaç duyulmazken istidlâlî bilgide ise belirli delillendirmelere ihtiyaç duyulmasıdır.³⁸⁵ Ayrıca sonuç itibarıyla aralarında bir fark olmadığını belirten Beğâbikî, sübût ve yakînî ifade etmeleri bakımından istidlâlî elde edilen bilginin tıpkı zarurî şekilde hâsıl olan bilgi gibi olduğunu, farkın yalnızca isimlendirmede gerçekleştiğine dikkat çekmiştir.³⁸⁶

Kelâmcıların peygamber olan kişinin vermiş olduğu haberin doğru bir bilgi olmasını aklî bir çıkarım olarak görmeleri ve bu hususta yapmış oldukları tariflerde “mucize ile desteklenmiş olmasını” şart koşmaları aslında onların peygamberlerin haberlerinin doğru olup olmasında tartışmadıklarını gösterir niteliktedir. Dolayısıyla onların dikkat çekmek istedikleri husus nübbüvvet iddiasında bulunan kişilerin peygamberliklerini, âdeten yapılması muhâl olan bir işle yani mucizeyle kanıtlamasının gerekliliğidir. Bu olgu da tıpkı sözle tasdik edilmiş gibi kabul edilen fiilî bir tasdiktir. İşte bu kanıtlandıktan sonra onların vermiş olduğu gaybî haberler ihtilâfsız bir şekilde doğru haber şeklinde değerlendirilmelidir.³⁸⁷

Peygamberin vermiş olduğu haberin içerdiği bilgi çeşidinin istidlâlî bilgi olarak anlaşıldığı zikredilmişti. Siğnâkî bu istidlâlî kendi hocasından³⁸⁸ naklen açıklamaya çalışmıştır. Buna göre o, akıllı olan herkes tarafından doğruluğu kabul edilmiş iki önermeden bahsetmiştir. Bunlar da yalancının tasdik edilmesinin doğrulanması ve doğru söyleyenin ise yalanlanmasının kötü

³⁸⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 9.

³⁸⁵ Nesefî, *Temhîd*, s. 52.

³⁸⁶ Beğâbikî, *Şerhu't-Temhîd*, s. 63.

³⁸⁷ Beğâbikî, *Şerhu't-Temhîd*, s. 62.

³⁸⁸ Siğnâkî'nin eserinde “...şeyhim” olarak naklettiği zât Hafızuddin el-Kebîr Muhammed b. Muhammed b. Nasr el-Buhârî'dir (v. 693/1293). bk. Rassım Chelidze, *Hüsâmeddin es-Siğnâkî ve et-Tesdîd fî Şerhi't-Temhîd Adlı Eseri (Tahkik-İnceleme)*, s. 56; Ali Tarık Ziyat Yılmaz, “Matürîdî Âlimlerden Siğnâkî'nin (v. 714/1314[?]) Hayatı, İlmî Şahsiyeti, Kelâm İlmindeki Yeri ve Eserleri”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 12, 2018, s. 48.

bir iş olmalarıdır. Öte yandan mucize, Allah Teâlâ'dan başkasının izhar edemediği ve yapmakta âciz kaldığı iş manasındadır. İşte bu önermelerden yola çıkarak nübüvvet iddiasındaki bir kişinin vermiş olduğu haberin kabul edilmesi gerekecektir. Eğer mucizeyle desteklendiği halde yalan söylemesi ihtimali kabul edilecek olursa bu aynı zamanda bâtılın hak ile karıştırılması, daha da ötesi bir sefeh ve zulüm içerikli bir uygulamaya dönüştürülmesi olacaktır. Allah Teâlâ ise bunlardan münezzehtir. Öyleyse zarurî olarak haber-i resulün, bilgi kaynağı olabilmesi için haberi verenin nübüvvet iddiasının doğrulanması gerekir. Böyle bir delillendirme de peygamberin Allah Teâlâ'ya ve ahiret günü iman ile şer'î hükümleri beyân ettiği haberlerin doğru olduğu sonucunu vermektedir.³⁸⁹ Başka bir deyişle şer'î bilgiler peygamber aracılığıyla bilinse de bir kişinin peygamber olup olmadığını anlamak için yine düşünce ve akıl yürütmeye ihtiyaç vardır.

Burada İmam Mâtürîdî, Hz. Peygamber'e isnad edilen fakat rivâyet zincirinin mütevâtir kadar sağlam olmadığı diğer bir haber çeşidinden de bahseder. Zira peygamberin verdiği bilginin doğruluğunda şüphe olmasa bile rivâyetin kendisine kadar ulaşmasında en azından tevâtür derecesine ulaşmayan birtakım haberler vardır. Kelâm âlimleri de sübûtu açısından haberi mütevâtir haricinde bir ya da iki kısımda inceleme yoluna gitmişlerdir. Buna göre kimi düşünür tevâtür derecesine ulaşmayan her haberi âhad olarak isimlendirmiş; kimisi de tevâtürle haber-i vâhid arasında bulunan ve meşhûr haber ya da müstefiz haber olarak isimlendirilen başka bir kategoriden bahsetmiştir.³⁹⁰ Özellikle Hanefî usûlüne hâs olduğu düşünülen “meşhur hadîs” sahabelerden âhâd olarak rivâyet edilip daha sonraki asırlarda tevâtür derecesine ulaşan haber türüdür. Bu yüzden meşhur hadîsi asıl itibariyle âhâd, fer anlamıyla mütevâtir olarak değerlendirilenler de olmuştur.³⁹¹ Bununla birlikte genellikle kelâmcıların mütevâtir derecesine ulaşmayan haberleri hiçbir taksîme gitmeden âhâd haber olarak değerlendirdiği söylenebilir.³⁹²

1.3.2.3. Haber-i Âhâd

İmam Mâtürîdî, haber-i vâhid gibi bir terim ortaya koymaksızın bu kısma işâret ederek râvilerin durumu bakımından mütevâtir derecesine ulaşmayan haberin bir kısmının daha olduğunu ifade etmiştir. O, böyle bir haber karşısında kabul etmek ve reddetmek olmak üzere iki alternatifin bulunduğunu söylemiştir. Kabul edilmesinin de ancak haberi rivâyet edenlerin durumlarının incelemeye tâbi tutulması ve haberin içerdiği bilginin değerlendirilip kesin sâbit olan nas çerçevesinde incelenmesi merhalelerinden sonra mümkün olacağını vurgulamıştır. Ayrıca

³⁸⁹ Siğnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*, c. I, s. 87; Beğâbikî, *Şerhu't-Temhîd*, s. 62.

³⁹⁰ bk. Osman b. Abdurrahman Ebû Amr Takiyuddin İbn Salâh, *Mukaddimetu İbn Salâh Ma'rifetü envâi' ulûmi'l-Hadîs*, thk. Nureddin İtır, Dâru'l-Fikr, Suriye, 1986, s. 265; Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâleddin es-Suyûtî, *Tedribu'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe, Dâr-ı Taybe, Riyad, 2006, c. II, s. 261.

³⁹¹ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı Ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, s. 149.

³⁹² Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi*, s. 86.

yanlış olma ihtimalinin de göz önünde bulundurulmasıyla beraber, âhad haberlerin de ilmî faaliyetlerin bir kısmı için kabul edilmesi gerektiğini eklemiştir. Nitekim ona göre bu tür haberler ancak kıyas ve ictihâdın alanı olan âmelî konularda bilgi kaynağıdır.³⁹³ İmamın bu düşüncesi, itikâdî bilgilerde kesin bir hükme varabilmek için mütevâtir olarak değerlendirilebilecek habere ihtiyaç duyulduğu şeklinde yorumlanmıştır.³⁹⁴

Mütevâtir haberin şartlarını taşımayan her haberin, kelâmcıların dikkate aldığı yöntemde haber-i vâhid olarak isimlendirildiğini söyleyen Cüveynî'ye göre bu tür haberler kesin bir bilgi sağlamamaktadır. Ancak o, aklî bir delilin bulunması, mucize ile desteklenmesi ya da mucizeyle teyid edilmiş doğrulayıcı bir söz gibi doğruluğunu gerektirici bir karînenin olması durumunda âhâd şekilde nakledilen haberi bu genel kuraldan istisna etmiştir. Örneğin ümmet tarafından kabul ile telakki edilip doğruluğunda icmâ edilen bir haberin doğru olduğunun bilinebileceğini belirtmiştir. Bunun haricinde ise söz konusu şartları taşımayan haberler, mütevâtir olmadığından bir toplum tarafından da nakledilmiş olsa haber-i vâhid hükmündedir.³⁹⁵

Yukarıda da ifade edildiği gibi Cüveynî, büyük bir olayın vukuunun âdeten yaygın olması lazımken âhâd bir şekilde nakledildiği durumlarda hâsıl olan bilgiye güvenilemeyeceğini vurgulamıştır. Örneğin büyük bir savaş neticesinde bir beldenin insanların ölmesinin haber-i vâhid ile nakledilmesi düşünülemez. Dolayısıyla o, bilgi kaynağı olan haberin bir türü olan âhad haberleri, doğruluğu ya da yanlışlığı kanıtlanamayan kısım altında değerlendirme yoluna gitmiş, bu konu hakkında farklı alanlarda uzmanlaşan âlimlerin çeşitli görüşlerini sıralamıştır. Örneğin bazı âlim ve müftülerin haber-i vâhid ile gelen bilgiyle amel edilmesini vâcip gördüklerini ifade etmiştir. Fakîhler ise bu tür haberle bilgi hâsıl olmayacağını, fakat vucûben amel edileceğini dile getirmişlerdir. Cüveynî, bu görüşün bir tür tolerans olduğunun altını çizerek haber-i vâhidin aslen bilgi ve amel yönünden vucûp ifade etmediğini söylemiştir. Zira bilgi gerektirmediği halde amelin vâcip olması, ona göre bir çeşit çelişki doğurmaktadır. Çünkü kesin bir şekilde amelin gerekli olması durumunda o haberden amelin vâcip olduğu bilgisine de ulaşılması gerekirdi ki bu da bir nevi bilgidir. Bununla birlikte o, bazı şart ve karîneler altında haber-i vâhidle amel edilebileceğini söylemiştir.³⁹⁶

Cüveynî'nin bu yaklaşımı özellikle Şafîî ve sâir usûlcülerden farklıdır. Fakat bu farklılık köklü bir ihtilâfın değil, kendisinin de ifade ettiği üzere lafzî bir tartışmanın sonucudur. Çünkü o, cumhurun kestirme hükmüne nispeten konuyu daha detaylı bir şekilde tahlil etmiş ve amel

³⁹³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 10; Yılmaz, "Kelamda Bilgi ve Değeri", s. 27.

³⁹⁴ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi*, s. 40. Ayrıca İmam Mâtürîdî'nin haber-i âhadla ilgili ortaya koymuş olduğu şartlara bütüncül bir bakış için bk. Tunahan Erdoğan, "İmam Mâtürîdî'nin Te'vil ve Haber Teorilerinin Mukâyesesi", *Turkish Academic Research Review = Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2021, c. VI, S. 3, ss. 1071 vd.

³⁹⁵ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 166; Demirboğa, *Cüveynî'nin Şafîî'ye Muhâlefeti*, s. 102.

³⁹⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 599.

için gerekli görülen birtakım şartlar tespit etmiştir. Cüveynî âhâd haberle amel edilebilmesini iki şeye bağlamıştır. Birincisi; âhâd yolla nakledilen haberle hüküm verme konusunun tevâtüren sâbit olmuş bir habere dayanmasının gerekliliği; ikincisi ise sahâbenin icmâsıdır. O, birincisini inatçılardan başkasının reddetmeyeceğini ileri sürmüştür. Zira ona göre zorunlu olarak aklen de bilinir ki Hz. Peygamber zaman zaman elçiler göndermiş ve onlara gittikleri yerlerde dinî hükümleri tebliğ etme vazifesi vermiştir. Bazen de onlara mektupla ulaşmıştır. Gönderilen sahâbîler hatadan masum olmamaları ve kendilerine Hz. Peygamber’den gelen haberleri nakletmelerinin âhâd haber kâbilinden olmasından dolayı vermiş oldukları bilgiler zan ifade etmektedir. Öte yandan onların, Hz. Peygamber’den âhâd yolla yapmış oldukları nakiller kesin ve karşı konulamaz bir şekilde cereyan etmiştir. Dolayısıyla bunu ancak mütevâtiri reddedenler inkâr edebilirler. Sahâbenin icmâsıyla ilgili olarak ise o, ashâbın haber-i vâhidle amel konusunda göstermiş oldukları birlikteliğini öne sürmüş ve icmânın mütevâtir olarak nakledildiğini belirtmiştir. Böylece Cüveynî, ikisinin de kesin bilgi ifade ettiğini söylemiş ve âhâd haberin kesin bilgi ifade etmese bile onunla amel edilebileceğini yine kesin bilgiye dayandırmıştır.³⁹⁷

Hz. Peygamber’den âhâd yollarla nakledilen haberin zan ifade edeceğini, bununla birlikte yine de kabul edilmesi gerektiğini belirtirken Cüveynî,³⁹⁸ haber-i vâhidin amelî meselelerde delil olabileceğine işaret etmiştir. Çünkü özünde kesinlik ifade etmeyen kesin bilgi gerektirmesi de düşünülemez. Amel edilebilme durumu ise haberin bizzat kendisiyle değil, bu haberle amel etmenin lüzumunu gerektiren delillerle bağlantılıdır. Cüveynî’de görülen bu fikrin Gazzâlî’de olgunlaştığını söylemek mümkündür. Gazzâlî’ye göre ilkesel olarak Hz. Peygamber’den rivâyet edilen sözler, bizzat kendi zamanında yaşayıp işitenler hakkında hem itikatta hem amelde kesin delil ifade etmektedir. Fakat sonraki nesiller için âhâd yolla nakledilen haberler sonucunda kesin bir bilginin hâsıl olması ne aklen ne de naklen zarurîdir. Bununla birlikte âhâd yolla nakledilmiş olsa bile amel edilebileceğini, bu tür haberlerle amel edilemeyeceği görüşünü savunanların Râfîzîler olduğunu söylemiş ve haber-i vâhidle amel konusunda hocası Cüveynî’nin getirmiş olduğu delillerle görüşünü ispat etme yoluna gitmiştir.³⁹⁹

Ayrıca Cüveynî, İsferyânî’nin mütevâtir haber ile âhâd haber arasında müstefid hadîsi konumlandırmasına, dolayısıyla bu tür rivâyetlerin “nazarî” olarak kesinlik ifade ettiği görüşüne de karşı çıkmıştır.⁴⁰⁰ *Gıyâs* adlı eserinde o, mütevâtir seviyesine ulaşmayan müstefid türü rivâyetlerin kesin bilgi ifade etmediğini yinelemiştir. Bu eserinde Cüveynî, kat’î olan hükümler

³⁹⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 599 vd. Ayrıca bk. Abdulazîm ed-Dîb, *Fıkhu İmami’l-Haremeyn Abdilmelik b. Abdillâh el-Cüveynî -hasâisuhû-eseruhû-menziletuhû*, Dâru’l-Vefâ, Katar, 1988, s. 176-177; Uzundağ, “Cüveynî’ye Göre Haber ve Çeşitleri”, s. 663.

³⁹⁸ Cüveynî, *el-Akîdetü’n-Nizâmiyye*, s. 76.

³⁹⁹ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 346.

⁴⁰⁰ Sevgili, *İmâmu’l-Haremeyn*, s. 219.

ile zannî bilgilerin birbirlerine karıştırılmasından doğan sıkıntılardan bahsetmiş, kat'î ve zannî olan bilgileri ayırt etmek için bir kriter ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre dinî bilgi ya akıldan ya da şeriaten elde edilmektedir. Şer'î kesin bilgiler üç kısımdır:

- a. Tevil edilemeyecek derecede açık âyet-i kerîmeler,
- b. Senet ve metin açısından problem teşkil etmeyen mütevâtir haberler,
- c. Mün'akid icmâ.⁴⁰¹

Koymuş olduğu bu kriterler onun bilgi kaynaklarından habere yaklaşımının bir özeti olması bakımından önem arz etmektedir. İmâmet konusunu ele aldığı bu eserinde de Mâverîdî'ye (v. 450/1058) aynı konu hakkında bazı eleştirilerde bulunmuş ve insanların kimi konularda ifrat ve tefrite varan anlaşmazlıklarını kesin bilgiler ile zannî bilgilerin birbirine karıştırılmasına bağlamıştır.⁴⁰²

Bu durumda Cüveynî'nin kesin bir bilgi ifade etmediğini bildirdiği âhâd haberleri kendi görüşlerini ispatlarken kullanıp kullanmadığı merak konusudur. Şahsını ve eserlerini konu edinen bazı çalışmalarda da bu husus araştırılmaya çalışılmıştır. Örneğin *Kitâbu'l-İrşâd* adlı eserinde kaderi inkâr eden toplulukların (Kaderiyye) zemmedilmesi ve lanetlenmesi hakkında ehli-i milelin ittifâk içinde olduklarını söyledikten sonra o, bazı rivâyetlerle görüşünü desteklemiştir. Söz konusu rivâyetler hakkında yapılan tahlil ve tenkitleri kısaca ele almak yerinde olacaktır.

Cüveynî ilk olarak; "Kaderiyye, yetmiş peygamberin dili üzerine lanetlenmiştir."⁴⁰³ rivâyetini öne sürmüştür. *Kitâbu'l-İrşâd*'ın tercümesinde bu rivâyete şöyle bir dipnot düşülmüştür: "İbnü'l-Cevzî'ye göre bu hadîsin uydurma olduğunda şüphe yoktur. O, mezkûr hadîsin senedindeki Muhammed b. İsâ ve Muhammed b. Ahmed b. Muhsûr el-Harbî adlı iki râvinin meçhul olduğunu söyler."⁴⁰⁴ Cüveynî'nin zikrettiği bir diğer rivâyet de şöyledir: "Kıyâmet kopduğunda bir çağırıcı, topluluğa hitâben, Allah Teâlâ'nın düşmanları nerede? diye seslenince, Kaderiyye ehli kalkacaktır."⁴⁰⁵ Tercümede bu rivâyet hakkında da şu değerlendirme yapılmıştır: "Bu rivâyet 'Kütüb-ü Sitte' içerisinde yer almamaktadır. Bununla birlikte Taberânî'nin *Mu'cemu'l-evsat*'ında benzer bir lafızla geçmektedir."⁴⁰⁶

⁴⁰¹ Cüveynî, *Gıyâsu'l-ümemi fî iltiyâsi'z-zulem*, thk. Abdulazîm ed-Dîb, Mektebetü İmami'l-Haremeyn, b.y., 1981, s. 60, 80

⁴⁰² Ayrıntılı bilgi için bk. Mukaddes Demir, *Mâverîdî'nin el-Ahkâmü's-Sultaniyye'si ile Cüveynî'nin el-Gıyâsî'sinin Siyâsî-Fikhî Ahkâm Açısından Mukâyesesi (İmâmet Konuları Örneği)*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2018, s. 60 vd; Sevgili, *İmâmu'l-Haremeyn*, s. 91.

⁴⁰³ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Ebû Muâz Târik b. Avdullah b. Muhammed-Ebû'l-Fadl Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Dâru'l-Haremeyn, Kahire, 1995, c. VII, s. 162, h.n. 7162; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-Esbihânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, Matbaatü's-Saâde, Kahire, 1974, c. V, s. 83; Ebûbekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Musâ el-Beyhakî, *Kitâbu'l-kadâi ve'l-kader*, thk. Muhammed b. Abdullah Âli Âmir, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyâd, 2000, s. 286, h.n. 426.

⁴⁰⁴ Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vd., s. 213, dip. 121.

⁴⁰⁵ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, c. VII, s. 162, h.n. 7162; Esbihânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, c. V, s. 83.

⁴⁰⁶ Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vd., s. 214, dip. 123.

Kitâbu'l-İrşâd'ın tercümesini hazırlayan heyetin de aktardığı gibi İbnu'l-Cevzî bu rivayetler hakkında görüş belirtmiştir. Özellikle eserinde o, Cüveynî'nin nakletmiş olduğu iki rivâyeti de içeren kaderi reddedenler anlamındaki Kaderiyye hakkında toplamış olduğu rivâyetlerin sahih olmadığını kaydetmiştir.⁴⁰⁷ Burada şunu ifade etmekte fayda var: Hadîs usûlü çerçevesinde bazı âlimlerin uydurma ve zayıf olarak değerlendirdikleri rivâyet diğer bazıları tarafından hasen ya da sahih kabul edilebilmektedir. Bu da her düşünürün ele almış olduğu rivâyetlerin diğer isnad yollarını ve rivâyet çeşitlerinin tamamını bilememesinden dolayı fikrî çerçevede doğal karşılanan bir durumdur. Söz gelimi "...kıyamet gününde bir çağırıcı..." rivâyeti her ne kadar lafzen Kütüb-ü Sitte'de geçmese de manaca benzerleri olan, "Kaderiyye bu ümmetin Mecûsileridir. Hastalandıkları zaman ziyaret etmeyin, öldüklerinde cenazelerinde bulunmayın."⁴⁰⁸ gibi rivâyetlere yer verilmiştir. Bu rivayeti de kimi düşünür zayıf kabul ederken kimisi sahih kabul etmiştir.⁴⁰⁹

Çalışmanın sınırlarını riayet açısından burada ayrıntılı bir hadîs kritiği yapmaktan sarf-ı nazar edilerek hâdislerin sıhhat derecesindeki farklılıkların yakîn ifade edip etmemesi ve mücerret delil olup olmaması bakımından eş değer olduğunun belirtilmesiyle yetinilecektir. Zira bizzat Cüveynî de tevâtür derecesine ulaşmayan her haberi, âhâd kabul etmekte ve tek başına kesin bilgi sağlamayacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla yukarıda alıntı yapılan *Kitâbu'l-İrşâd* tercümesindeki pasajda tercüme yapan heyet de bu hususa vurgu yapmaktadır.

Aslına bakılırsa kesin bilgi içermediği vurgulandığı halde âhâd haberlerin inanç esaslarından bahseden eserlerde kullanılması yalnızca Cüveynî'ye has değildir. Nesefî'nin yaklaşımında da görüldüğü üzere Mu'tezilî düşünürler de dâhil olmak üzere kelâm âlimleri görüşlerini desteklemek için çoğunluk tarafından kabul edilen rivâyetlere başvurmuşlardır. Bu ilk bakışta bir çelişki gibi gözükebilir. Fakat onlar bu tür haberleri, yakîni ifade etmesi bağlamında değil, zikredildiği gibi savundukları görüşü takviye için kullanmışlardır. Araştırmada ulaşılabildiği kadarıyla onlar, mütevâtir bir haberle sâbit olan bilginin reddedilmesinin küfür olacağını söylerken, çoğunluğun kabul ettiği rivâyet ve yorumlardan hâsıl olan bilginin inkârı durumunda tekfire yönelmemişler, ehl-i milelin icmâsından çıkılması ya da bidât ehli olunması ile itham etmişlerdir. Özellikle bahse konu olan rivâyetlerin Cüveynî tarafından kullanıldığı pasaja bakılırsa o görüşünü mezkûr rivâyetlerden ziyâde ümmetin ittifâkıyla delillendirmeye çalışmıştır ki kendisinin âhâd haberle amel konusundaki icmâ fikri bu görüşü teyid eder niteliktedir. Zira o

⁴⁰⁷ Cemâluddin Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *el-İlelu'l-mütenâhiyetü fi'l-ehâdisi'l-vâhiyeti*, thk. İrşâdu'l-Hakki'l-Eserî, İdâretu'l-Ulûmi'l-Eseriyye, Faysalabad, 1981, c. I, s. 142-143, h.n. 219-220.

⁴⁰⁸ Ebû Dâvud Süleymân b. Eşâ's el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Şuayb el-Arnâvût-Muhammed Kâmil Karabelli, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Kâhire, 2009, c. VII, s. 77, h.n. 4691.

⁴⁰⁹ Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, c. I, s. 159, h.n. 286.

haber-i vâhidin naklî delilin mertebeleri içerisinde sayılmasının, müstakil olarak kabul edilmesi manasını taşımadığını belirtmiş, onunla amel edilebilmesi için ya mütevâtir bir habere dayanması ya da mütevâtir habere istinâden oluşturulan icmâya dayanması gerektiğini belirtmiştir.⁴¹⁰

Söz gelimi kabir azabı meselesinde de Cüveynî, aklen mümkün olmasının yanı sıra birçok naklî delilin mevcudiyetinden dolayı kabir azabına inanılması gerektiğine hükmetmiştir. Selefin de aynı inancı benimsemesini delil olarak Hz. Peygamber'den gelen kabir azabından sığınış ile ilgili rivâyetlerin tevâtür derecesine ulaştığını ve böyle bir konu hakkında rivâyet edilen haberlerin yalnızca âhâd olarak değerlendirilmesinin bir zorlama olacağını vurgulamıştır.⁴¹¹ Görüldüğü üzere o aynı konu hakkında nakledilen farklı rivâyetlerin toplamının bir anlamda tevâtür ifade edeceğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Ayrıca o, haberî sıfatlar ve tevil konusunda, taraflarca ileri sürülen rivayetlerin bazılarının âhâd olduğundan bilgi gerektirmediğini söylemiş ve sahih kabul edilen rivâyetleri reddetmek yerine belirli yöntemlerle tevil etme yoluna gitmiştir. Binâenaleyh onun bu bağlamda *Kitâbu'l-İrşâd* ve *eş-Şâmil* adlı eserlerinde toplam dokuz rivayeti tevil ettiği tespit edilmiştir.⁴¹²

Nesh konusunda da bu meseleye değinen Cüveynî, kesin olduğu sâbit olan bir bilginin zan ifade eden bir haberle nesh olunamayacağını, örneğin Kur'ân'ın âhâd olarak nakledilen haberle ya da mütevâtir sünnetin kesinlik derecesine ulaşmayan bir haberle neshedilemeyeceğine kâil olmuştur. Buradan hareketle âhâd haberlerle amel edilmesi bilgisini “الخبر المنقول احاداً / خبر العلم الذي يقع العمل عنده لا به / Âhâd olarak nakledilen haber, bizâtihi kendi sebebiyle değil, indinde amelin vukû bulduğu bilgi hükmündedir.” diyerek haberin bizzat kendisiyle değil varlığıyla ilişkilendirmiştir.⁴¹³ Bu da onun ilke olarak öne sürmüş olduğu haber-i vâhidin tek başına bir bilgi ifade etmeyeceği görüşüyle örtüşmektedir.

Nesefî ise ilmin kaynakları bahsinde bu haber kısmına değinmemiştir. Fakat ulûhiyyet bahsinde Mücessime'ye karşı yapmış olduğu reddiyede hasımlarının kendi görüşlerini kuvvetlendirmek için delil getirdikleri haberlerin çoğunun âhâd haber kabilinden olduğunu söylemiştir. Âhâd haberlerin ise ârizalardan kurtulmuş olsa bile dinî-akâidî meselelerde yakînî bir ilmi gerektirmediği, dolayısıyla delil olamayacağı kanaatini paylaşmıştır. Bu tarz haberlerin Kur'ân gibi muhkem naslardan ve aklî delillerden elde edilen bilgilere karşı muâriz olarak kaynaklık edemeyeceğini vurgulamıştır. Ayrıca kesin bilgi ifade eden haberlere zıt gibi görünen haberlerin tevile açık olduğu görüşünü de paylaşmıştır.⁴¹⁴ Zira ictihâdî bir meselede müctehidin hata

⁴¹⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 153.

⁴¹¹ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 150.

⁴¹² Memiş, “Eş'arîliğe Yaptığı Katkıları Bakımından Cüveynî”, s. 111.

⁴¹³ Cüveynî, *el-Burhân*, c. II, s. 1311.

⁴¹⁴ Nesefî, *Tebîr*, c. I, s. 131.

payıyla birlikte doğru olduğuna, hasımlarının ise doğruluk ihtimaliyle beraber hatada olduklarına hükmetmek gerekir. İtikâdî meselelerde ise bu olgu tam aksi şekilde kabul edilmiştir.⁴¹⁵ Yani haber-i vâhidin, her ne kadar içerisinde doğruluk payı bulunsun da ihtimal içermemesi gereken itikâdî meselelerde tek başına delil olarak kullanılması doğru bulunmamıştır.

Öyle anlaşılmaktadır ki Nesefî, hayatın işleyişi vb. konulardaki mütevâtir haberler ile dinî meselelerde Hz. Peygamber'den tevâtüren nakledilen haberleri yakînî bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla onun kelâm sisteminde bu tür haberler, itikâdî meselelerde hüccet konumundadır. Âhâd haber ise her ne kadar ictihâdî konularda delil olsa da itikâdî meselelerde tek başına delil kabul edilmemiştir. Fakat o, âhâd haberleri tümüyle reddetmiş, görmezden gelmiş de değildir.

Cüveynî'nin âhâd haberi kullanımına dair sorulan soru Nesefî hakkında da akla gelebilir: Nesefî kelâm metodunda âhâd haberlerden yararlanmış mıdır? Yararlandıysa bu kendi ifadeleriyle bir çelişki arz etmez mi? Bu soruya yanıt vermek için birkaç örnekle onun bu konuya yaklaşımı ortaya konulabilir. Onun, kelâm ilmi içerisindeki mesâil konularına yaklaşım tarzında yakînî ifade eden şartları taşıdığı müddetçe aklî ve naklî delillerin bolca kullanıldığı müşâhede edilmiştir. O, birçok meseleyi delillendirirken aklı ve mütevâtir haber kapsamında değerlendirilen, manaları açık âyetleri dayanak kabul etmiştir.

Bununla birlikte tek başlarına kesin bir bilgiyi ifade etmeseler de zımnen belirli bir manayı ifade eden çok sayıdaki âhâd haberin de bir tür bilgi vereceğini tasrih etmiştir. Örneğin o, Hz. Peygamber'in hissî mucizelerinin varlığından ve sayılamayacak kadar çok olduğundan bahsetmiştir. Bu görüşüne de, her ne kadar kendisi tek tek rivâyetleri sıralamasa da hadîs nakledenlerin bu konuda birçok haber rivâyet etmelerini ve mezkûr konu hakkında ciltler dolusu kitap bulunmasını delil olarak sunmuştur.⁴¹⁶

Aslında Nesefî konuyu böyle delillendirirken ne yaptığını çok iyi bilmektedir. Çünkü serdettiği fikirler arasında bir çelişkinin olmadığını kanıtlar mahiyette yukarıdaki görüşünün hemen akabinde meseleye değinmiştir. Ona göre hissî mucizeler hakkında tarihçilerin, haber ve eser nakledicilerin rivâyet ettikleri şeyler âhâd haberlerdir ve tek tek ele alındığı zaman kesin bir bilgi ifade etmemektedirler. Fakat o, yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan toplumların rivâyet ettikleri ve lafızları farklı olsa da hepsinin içerdiği mana aynı ise o mananın delil olması gerektiği görüşünü taşımaktadır. Buna örnek olarak geçmiş zamanlarda yaşamış, cömertlik ve cesaret gibi özellikleriyle meşhur olan bazı şahısların isimlerini vermiştir. Söz konusu şahıslar

⁴¹⁵ Siğnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*, c. II, s. 304.

⁴¹⁶ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 491; Nesefî, *Temhîd*, s. 97.

hakkında rivâyet edilen ve aynı manayı taşıyan farklı hikâyeler, kendi içlerinde tek tek ele alındığında kesin bir bilgiyle sıhhati sağlamıyor olsa da işaret edilen zâtların nitelendikleri ortak mananın kesin bilgiyi gerektiren mütevâtir derecesine çıktığı kanaatini paylaşmıştır. Rivâyet edilen mucizeleri de aynı paydada değerlendiren Nesefî, bu haberler sonucunda Hz. Peygamber'in hayatın normal işleyişi dışında hârikulâde birtakım mucizeleri olduğu gerçeğinin kabul edilmesi gerektiği yönündeki kanaatini açıklamıştır.⁴¹⁷ Nitekim İmam Mâturîdî de bu konu hakkındaki rivâyetlerin meşhur ve râvileri tarafından bilinir olmasını delil göstererek bu mucizeleri sıralamış⁴¹⁸ dolayısıyla kabul ettiğini göstermiştir.

Nesefî, yazmış olduğu ilk eserde de mi'râc hâdisesini ele alırken Mu'tezilî düşünürlerin mi'râcî kabul etmediklerinden ve bu görüşlerini de meselenin âhâd haberlerle geldiğini öne sürerek delillendirmeye çalıştıklarından bahsetmiştir. Ehl-i Sünnet'in ise Hz. Peygamber'in göğe yükseldiğini⁴¹⁹ kabul ettiklerini ifade etmiştir. Zira mi'râcın bu merhalesinin birçok sahâbe tarafından rivâyet edildiğini, dolayısıyla lafzen mütevâtir olmasa da meşhûr haberlerin çokluğu sebebiyle tevâtür derecesine ulaşmış kabul edilmesi gerektiğine işaret etmiştir. O, *Bahru'l-Kelâm*'da ortaya koyduğu bu yöntemle meşhûr olan haberleri belirli şartlar altında kesin bilgi ifade eden delillerin destekleyicisi olarak kabul etmiştir. Fakat konu hakkında hasımlara karşı yapılan ilzâmda ise mütevâtir gibi kat'î bir delil olmamasından dolayı mezkûr merhalenin inkârı küfür sayılmamış bilakis bid'at olarak değerlendirilmiştir.⁴²⁰

Böyle bir durumda Nesefî, özellikle paylaşıla gelen ortak mananın kesin bilgi ile vasıflanması gerektiğini vurgulamıştır.⁴²¹ Burada Nesefî'nin haber-i vâhidi başlı başına bir bilgi kaynağı kabul ettiği gibi bir yanılgıya düşmemek gerekir. Kendisinin de zikrettiği gibi haber-i vâhid, kat'î bir bilgiyi ifade etmez. O, yalnızca bir konu hakkında rivâyet edilen farklı türden âhâd haberlerin ortak olarak taşıdıkları mananın mevcudiyetini ispat ettiğini belirtmiştir.

Nesefî, özellikle sâlim bir akılla elde edilen bilgiye muhâlif olan âhâd haberlerle istidlâl edilemeyeceğini vurgulamıştır. Mümkün olabileceğinin yanında kesin bir bilgiyi ifade etmeyeceğini söyledikten sonra aklî bir delile zıt olan bilginin kabul edilmesinin de mümkün olmadığını altını çizmiştir. Dolayısıyla ona göre naslara aykırı olan bir haberin zâhir manasının kabul

⁴¹⁷ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 487 vd.; Nesefî, *Temhîd*, s. 94; Siğnâkî, *et-Tesdid fî şerhi't-Temhîd*, c. II, s. 60.

⁴¹⁸ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 150.

⁴¹⁹ Nesefî *Bahru'l-Kelâm*'da mi'râc hâdisesini iki merhalede incelemiştir. Bunlardan ilki âyetlerde de "esrâ" terimi ile bahsedilen Mekke-i Mükerrreme'den Mescid-i Aksâ'ya kadar olan götürülüştür. Nesefî, Mu'tezile'nin de bu merhaleyi kabul ettiğini söylemiştir. Zaten bu kısım âyetle sâbit olduğu için inkârının küfrü gerektireceği görüşü hâkimdir. İkinci merhale ise mi'râc olarak anılan ve Mescid-i Aksâ'dan göğe çıkarılıştır. Müslümanlar arasında bu merhalenin rivâyet ediliş şekilleri bilginin kaynakları perspektifinde incelenmiş ve farklı görüşler ortaya konulmuştur. Ayrıca bk. Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 126; Makdisî, *Gâyetu'l-merâm*, s. 655.

⁴²⁰ Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 126 vd; Makdisî, *Gâyetu'l-merâm*, s. 655 vd.

⁴²¹ Nesefî, *Temhîd*, s. 98.

edilmesi düşünülemez. Bununla birlikte o, gelen haberin, mecaz yoluyla kesin bilgiye uygun şekilde tevil edilmesinin de mümkün olduğunu zikretmiştir.⁴²²

Burada şunu belirtmek gerekir: Âlimlerin haber-i âhâdı tamamıyla reddettikleri de söylenemez. Örneğin Mu‘tezilî düşünürler birbiriyle çelişen biri kesin diğeri zannî olan iki delille karşılaştığında zan ifade edenin bırakılmasını gerekli görmüşlerdir. Onlar bu tavırlarından dolayı kesin olan aklî bir delille çelişkili gördükleri âhâd haberi reddetmişlerdir.⁴²³ Fakat mi‘râc hususunda Ehl-i Sünnet âlimlerine yapmış oldukları âhâd haberlerin kullanımıyla ilgili eleştiriye rağmen bazılarının kabir azabını ispat etmeleri esnasında kullandıkları argümanların⁴²⁴ kendilerince haber-i vâhid olması onları derin bir çelişkiye sokmuştur. Anlaşılan o ki Mu‘tezilî düşünürler de prensipleriyle ters düşmediği müddetçe âhâd haberleri kullanmışlardır. Sonuç olarak haber-i vâhid kendisi tek başına kesin bir ilim ortaya koymuyor olsa da yakîn ifade eden bilgilerle çelişmediği müddetçe destekleyici, şerh edici konumda kullanılmıştır. Nitekim kitaplarda temel itikâdî meselelerle çatışmadığı müddetçe o meselelerin tafsîli, teyidi ve örneklendirilmesinde destekleyici biçimde delil olarak kullanımlarına sıkça rastlanmaktadır.⁴²⁵

1.3.3. Akıl

Kelâmcıların ıstılahında genelde, “Allah Teâlâ’nın insana bağlı bir biçimde yarattığı, maddeden tecrîd edilmiş ruhânî bir cevher” veya “kendisiyle hak ve bâtılın ayırt edildiği, eşyanın hakikatının bilindiği şey” olarak tarif edilen akıl terimi ile daha çok teknik boyutta “tekrar tekrar düşünme, araştırma, tefekkür, inceleme sonucunda meydana gelen bilgi” manasındaki “nazar” birbirlerinin yerine kullanılagelmiştir. İmam Mâturîdî bilgi kaynakları arasında akla çok önem vermiştir. Aklın hem genel bilgide hem de dinî bilgide temel teşkil etmesi ve diğer bilgi kaynakları olan duyular ve habere ayrıca kaynaklık etmesi, başka bir deyişle diğer sebeplerin bilgi verebilmelerinin akla bağlı olması düşünüldüğünde verilen bu önem ortaya çıkacaktır.⁴²⁶ Mâturîdî, bilgi kaynaklarından bahsederken “akıl” yerine “nazar” kelimesini tercih etmiştir. Şu halde kişiye bilgi sağlaması için yalnızca aklın varlığı yeter sebep değildir. Bilakis hareketsiz bir halde bulunmayan, kullanılıp faydalanılabilen bir akıl bilgi kaynağıdır. Akıl yerine

⁴²² Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 279.

⁴²³ Ardoğan, *Kelâm İlminde Metodoloji*, s. 97.

⁴²⁴ Bu konudaki delillendirmelere örnek için bk. Ekrem Uysal, “Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile’ye Göre Kabir Azabı”, *Batman Üniversitesi İslami İlimler Hakemli Dergisi*, S. 2, 2017, c. I, ss. 68-79.

⁴²⁵ Mu‘tezile, genel olarak haber-i vâhidin başlı başına bilgi ifade etmeyeceği, ancak amelî meselelerde delil olarak kullanılabileceği, bunlarla birlikte bu kısım haberlerin kesin bilgiler rehberliğinde tevil edilerek inanç hususunda da delil olarak kabul edilebileceği görüşündedir. Âhâd haberin bilgi kaynaklığı hususunda mezhep ve düşünürlerin yaklaşımı hakkında geniş bilgi için bk. Suheyb Mahmud es-Sekkâr, *el-İhticâc bi haberi l-âhâd fi mesâili l-i’tikâd*, Dâru’n-Nûri’l-Mübîn, Umman, 2014; Rıza Korkmazgöz, “Kelâm İlminde Haber-i Vâhidin Bilgi ve Delil Değeri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. XVIII, S. 1, 2008.

⁴²⁶ Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 150.

nazar teriminin tercih edilmesinin, Kur’ân-ı Kerîm’de insanlara yöneltilen düşünüp tefekkür etme talebinin neticesi olduğu açıktır.⁴²⁷

İmam Eş’arî de yer yer akıl terimini kullansa da genellikle “nazar” terimini tercih etmiştir. O, nazarın kalp ile beraber kullanıldığında fikretme, teemmül ve kıyaslama gibi terimlerle aynı manaya geldiğini kabul etmiştir. Nazarı da “Bilinmeyen bir şey hakkında bilgi elde edilmesine imkân sağlamak ve duyulardan uzak olan bir şeyin aralarındaki mananın ve illetin aynı olması sebebiyle duyumlanabilir ya da bilinir olanlara kıyas edilerek bilinir hale gelmesi”⁴²⁸ şeklinde tarif etmiştir. Buradan hareketle ona göre önemli olan şey aklın kullanılması ve faydalanılması manasına gelen nazardır. Akla verdiği önemin doğal bir sonucu olarak İmam Eş’arî, nazarı dinin temeli kabul etmektedir. Zira ona göre akliyyât asıl olup, sem’iyyât ise fer hükmündedir. Ayrıca o, nazarı iki kısımda incelemiştir. Birinci kısımda nazar, bir bilgi edinme aracı şeklinde değerlendirilmiş ve bu tür nazar, âlemin sonradan yaratılmış olduğuna, dolayısıyla da kadîm olan varlığın ispatını bilmeye bağlanmıştır. O, dinin aslı olarak da nitelendirilen bu tür nazarın mükellefe vâcip olduğunu ifade etmiştir. Bir diğeri ise muârizların itirazlarını çürütmek ve hakkı ortaya çıkarmak gayesiyle akıl yürütmek ve istidlâlde bulunmaktan ibaret cedeldir.⁴²⁹

Nazar teriminin birçok manaya geldiğini belirten Cüveynî, kelâmcıların ıstılahı kastedilerek nazara yalnızca düşünmek, tefekkür etmek manalarının verilmesini de doğru bulmamıştır. Zira şüpheli bir konuda düşünmek de nazar olarak isimlendirilebilmektedir. Ona göre nazar, zannın galebe çalmasında ve bilgilerin edinilmesi amacıyla hakkın bilinmesinin talep edildiği fikirdir, şeklindeki ifade söz konusu terimin en doğru tanımıdır.⁴³⁰

Cüveynî’ye göre bâliğ olan herkese vâcip olan ilk iş, âlemin hudûsunu anlayabileceği sahih bir nazara yönelmektir. Nitekim âlemin hâdis oluşundan hareketle Yaratıcı’nın mârifetine ulaşılmaktadır. Allah Teâlâ hakkındaki bazı bilgilere ise hissî ya da bedihî olarak değil, ancak istidlâl ile ulaşılabilmektedir.⁴³¹ Cüveynî, nazarın “Sahibinin tam bir bilgiye ya da zann-ı gâlibe ulaşmak istediği fikirdir.” şeklindeki tarifine de değinmiştir. Bu tanım hakkında daha sonraki düşünürler tarafından, bir şeyin kendisinden daha kapalı bir terimle tarif edilmesi, bir şeyin hakikatini diğerine karıştırılmış bir terkiplerle tanımlanması ve taksîm ifade eden kelimelerin kullanılması gibi eleştiriler yöneltilmiştir. Fakat ona göre bu itirazlar, kelâmcıların usûlünde bazen

⁴²⁷ Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi*, s. 90.

⁴²⁸ İbn Fûrek, *Makâlâtü’ş-Şeyh*, s. 14.

⁴²⁹ bk. Mavil, *İmam Eş’arî’nin Kelâm Düşüncesi*, s. 203 vd.

⁴³⁰ Cüveynî, *et-Telhîs*, c. I, s. 123.

⁴³¹ Ensârî, *Şerhu’l-İrşâd*, c. I, s. 73.

hadd-i tâm yerine hadd-i nâkıs ve resim gibi terimler kullanılabildiği vaki olduğundan geçerli değildir.⁴³²

Burada dikkat çeken ilk husus Cüveynî'nin mükellefe vâcib olan şeyi nazarın kendisi değil de nazarın kastedilmesi şeklindeki ifadesidir. Dolayısıyla onun nazarla meşgul olmayı nazara öncelediği anlaşılmaktadır.⁴³³ Ayrıca o, tanımdaki "...tam bir bilgiye ya da zann-ı galibe" kaydıyla da her fikrin nazar olmadığını, ancak sonucunda bir şey hakkında bilgiye ulaşılacak fikrî bir faaliyetin nazar olduğunu kastettiğini beyan etmiştir. O, her nazarın bilgi kaynağı oluşunu da kabul etmemiş, nazarı sahih ve fâsid olmak üzere iki kısımda incelemiş; sahih olan nazarın, bilgiyi ifade etmesi hususunda bütün akıl sahiplerinin ittifâk ettiğini vurgulamıştır.⁴³⁴

Görüldüğü üzere Cüveynî, nazarı aklî bir faaliyet olarak ele almış ve aklın bilebileceği bilgiler için kaynak kabul etmiştir. Cüveynî'ye göre akıl, tamamen zorunlu bilgilerden oluşmaktadır. Zira aklın, bilgilerden boş bir şekilde düşünülmesi imkânsızdır. O, "Aklın bilgilerden boş olmasını engelleyen şey aklın bilgiler için şart koşulmasıdır. Bu tıpkı murâd edilen bir şey için öncelikle bilinmesinin şart koşulduğu irade sıfatına benzer." şeklindeki söze de karşı çıkmış, kastının mükellef olabilecek akıldan bahsetmek olduğunu, zira bilginin bulunmadığı aklın teklife de muhatap olamayacağını ifade etmiştir. Başka bir deyişle kişinin bazı şeylerden sorumlu tutulabilmesi için nazarın asılları olan bilgilerin kendisinde mevcut olması gereklidir. Cüveynî, aklın müşterek bir isim olduğunu ve bilginin kaynaklığı hususunda nazara öncelenen aklın kastedildiğini belirtmiştir. Buradan hareketle o, aklın nazârî bilgilerden olmadığını savunmaktadır. Çünkü nazârî bilginin oluşabilmesi için akıl gereklidir. Meşrût yani gerçekleşmesi için kayıt koşulan olgu ise şarta öncelenemez. Ayrıca aklî bilgilerin zorunlu bilgilerden oluşması, bütün zarurî bilgileri kapsadığı manasına da gelmemektedir. Cüveynî kör ve idrâki olmayan birinin de belirli zarurî bilgileri bilmemesine rağmen akılla vasıflanmasını bu konuya örnek olarak vermiştir. Zarurî olarak nitelediği aklî bilgileri ise o, "Zarurî bilgi, söylenildiğinde akıllı birinin duyarsız kalamayacağı ve aklı olmayanların da kendisine bu bilgide ortak olamayacağı her bilgidir." şeklinde tanımlamaktadır. Dolayısıyla ona göre akıl, zıt olanların birarada bulunamayacağını, bilinen hakkında nefy ve ispat dışında üçüncü bir seçeneğin olmayışını bilmek veya varlığın zorunlu olarak ya kadîm ya da hâdis olması gerektiğini bilmek gibi mümkün olan şeylerin mümkünlüğünü, muhâl olan şeylerin imkânsızlığını zarurî bir biçimde bilmektedir.⁴³⁵

Cüveynî, yukarıdaki aktarılan görüşü ömrünün sonlarına doğru yazmış olduğu *el-Burhân*'da Bâkılânî'ye nispet etmiş ve bunun birtakım problemler içerdiğini ifade etmiştir.

⁴³² İbn Bezîze, *el-İs'âd fî şerhi'l-İrşâd*, s. 70.

⁴³³ Mukterah, *Şerhu'l-İrşâd fî Usûli'l-İ'tikâd*, s. 104, 109.

⁴³⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. R. M. Frank, s. 4; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 7.

⁴³⁵ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 12.

Zira ona göre Bâkılânî, bu görüşünü zarurî bilgilerden oluşan akıl üzerine bina etmiştir. Halbuki bazen akıllı olan kişiler de mümkün ve muhâl olan işlerin tefekküründe şaşırabilmektedir. Dolayısıyla akıl hakkındaki söz konusu tanım kapsayıcılığını yitirmiş olur. Bundan sonra Cüveynî aklın ne olduğu sorusuna verilecek cevap hakkında birçok görüşün olmasına rağmen Hâris el-Muhâsibî'nin (v. 243/857) tercih ettiği, “Kendisiyle bilginin idrâkine ulaşılan huy, içgüdü ve mizaçtır.”⁴³⁶ tanımını öne çıkarmıştır. Sonuç olarak o, akli, nazarî bilgiler ve nazarî bilgilerin dayanağı olan zaruriyyâtın mukaddimelerine ulaşılan bir sıfat olarak nitelemiştir.⁴³⁷

Öyle anlaşıyor ki Cüveynî akli bir tür yeti olarak görmektedir. Ona göre zorunlu bilgilere dayanarak nazarî bilgilere ulaştıran akıl, kullara yöneltilen teklifin de kaynağıdır ki onun ancak aklî bilgilerin kaynağı olan nazarla işlevselliliğine hükmetmek mümkün olacaktır.⁴³⁸ Yukarıda da bahsedildiği üzere nazarı iki kısımda inceleyen Cüveynî sahih nazarı, delilin delâlet ettiği yönden bilgi elde edilmesine götüren her şey, şeklinde tarif etmiştir. Bunların dışındaki bütün işlemlerin ise fâsid olduğunu belirtmiş, ayrıca delilin kurallarından bir engel sebebiyle sapılması ve düşünölmeye başladıktan sonra başka bir kesin delilin ortaya çıkması gibi bazı durumlarda nazarın bozulabileceğini de eklemiştir.⁴³⁹

Aklî istidlâl ile ulaşılan bilginin oluşum evreleri itibarıyla da konuyu ele alan Cüveynî, “Nazar, ‘manzûrun fih’ (düşünölen şey) hakkındaki bilginin zıttıdır. Aynı zamanda yine düşünölen hakkındaki cehâlet ve şüphenin de zıttıdır.” diyerek nazar işlemi sırasında fikir yürütölen konu hakkında ne tam bir bilginin ne de tam bilinmezlik veya şüphe olduğunu vurgulamıştır. Aksi bir durumun kabul edilmesini ise hâsıl olanın yeniden tahsîli manasına geleceğini ifade etmiştir. Çünkü aklen bilgi edinmek için üzerinde araştırma yapılması, o şey hakkında başlangıç itibarıyla da bilgisizlik demektir. Başka bir ifadeyle o, bilinen bir şeyin yeniden öğrenilmesinin talep edilmesini anlamsız görmüştür. Öte yandan nazar işlemi esnasında düşünölen şeyin bilinmediği de söylenemez. Nitekim cehalet, olan şeyin aksine kişinin inancında ısrarcı bir şekilde itikâd etmesi manasına gelmektedir. Bu durum ise konunun araştırılması ve bilginin talep edilmesi olgusuyla çelişmektedir. Aynı şekilde şüphe de iki inanç arasında tereddüt demektir ki bu da hakikate erişme arzusu olan nazara zıt bir husustur. Öyleyse nazar, düşünölen konu hakkında bilgiye de cehalete de zıttır.⁴⁴⁰ *eş-Şâmil*’de de manzûrun fih hakkında bilgisizliğin şart koşulmasına yöneltilen “Böyle bir şeyin şart koşulması manasızdır. Zira bilgi, nazar ile zıtlık içermektedir. Dolayısıyla nazarın varlığı zaten zıtlarının yokluğu anlamını taşımaktadır. Yokluk ise

⁴³⁶ Ebû Abdullah Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Mâhiyetü'l-akli ve ma'nâhu ve ihtilâfu'n-nâsi fihî*, thk. Hüseyin Kuvvetli, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1977, s. 201 vd.

⁴³⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 112.

⁴³⁸ Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye*, s. 13.

⁴³⁹ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 7.

⁴⁴⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. R. M. Frank, s. 15; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 8.

hâlis bir olumsuzlamadır.” şeklindeki itiraza da değinmiştir. Nitekim o, yokluk ve nefyin şart koşulmasını mümkün görmektedir. Örneğin beyazlığın varlığında, siyahın yokluğu şart koşulabilir. Olması düşünülemeyen şart ise varlığı gerektirici bir illet hakkında mümkündür. Dolayısıyla Cüveynî şart ile illet arasını ayırmış ve şartın her durumda meşrûatını gerektirmediğini ifade etmiştir.⁴⁴¹

Sahih olan nazarın, düşünürlerin ittifâkıyla bilgiyi içerdiğini söyleyen Cüveynî, Bâkılânî'nin nazarın sıhhati için kâmil akıl, delilde şüphe olmaksızın düşünmek, delilin gösterdiği yönün talep edilmesi ve düşünülen konu hakkında bilgisiz olmak gibi belirli şartlar tespit ettiğinden bahsetmiştir.⁴⁴² Dolayısıyla kişide, sıhhat şartlarını taşıdığı, akabinde bilgiyi engelleyecek bir âfetin bulunmadığı ve doğru bir şekilde ifâ edildiği zaman nazardan hemen sonra düşünülen konu hakkında bilgi hâsıl olmaktadır.⁴⁴³

Cüveynî'nin, diğer bilgi kaynaklarında da vurgulamış olduğu gibi illiyet prensibini reddetmesi nazar konusunda da görülmektedir. Nitekim o, her iki eserinde de nazardan bilginin doğmayacağını (tevellüd) ve illetin ma'lûlünü gerektirmesi şeklinde bir zorunluluğun olmadığını söylemiştir. Başka bir ifadeyle o, aklî bilginin, akıl yürütmenin zorunlu bir sonucu olmadığını ifade etmektedir. Çünkü nazar, bilgiyi gerektirmediği veya doğurmadığı gibi bilgi de akıl yürütmeyi gerektirmemektedir. Sahih nazarı tarif ederken “İlme engel bir âfetin bulunmadığı durumlarda gereği üzere kullanılan nazarın hemen akabinde konu hakkında bilgi hâsıl olur.” cümlesinde kullandığı kelimeleri de bu görüşüne uygun olarak serdetmiştir. Nitekim nazar ile bilgi arasındaki ilişki, zorunlu bir ilişki değil, yalnızca var olmakta birbirlerini izlemelerinden ibarettir. Başka bir deyişle bir şeyin talep edilmesi, o şey hakkında bilgi sahibi olunmadan evvel meydana gelmemekle birlikte ikisinin de beraber yani talep ve şeyin bilgisinin aynı anda bulunması birinin diğerini var ettiği veya gerektirdiği gibi bir anlamı da taşımamaktadır.⁴⁴⁴

Kelâm âlimlerinin genel anlamda üzerinde tartışma yaptıkları meselelerden biri de iki varlığın ya da iki olgunun birbirlerini nasıl gerektirdiği sorunudur. Fakat her gerektirici beraberlik (iktirânî telâzum) aynı kategoride değerlendirilmemiş, şart-meşrût telâzumu, illet-ma'lûl telâzumu, âdî (normal) telâzum ya da tevellüdî telâzum gibi bir çeşitlilikten söz edilmiştir. Konu özelinde ele alınacak olursa bilgi ile nazar arasında bir lüzûmiyet olduğu hakkında düşünürler ittifâk halindedirler. Lâkin onlar, yukarıda da söz konusu edildiği üzere bu mülâzemetin manasında farklı görüşler benimsemişlerdir. Örneğin İmam Eş'arî'nin bilgi ile nazar arasındaki

⁴⁴¹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli 'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, s. 5.

⁴⁴² Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli 'd-dîn*, thk. R. M. Frank, s. 18.

⁴⁴³ Cüveynî, *Kitâbu 'l-İrşâd*, s. 8.

⁴⁴⁴ Dağ, “Cüveynî'de Nedensellik Kuramı”, s. 39.

telâzumî ilişkiyi âdî; Cüveynî'nin de aralarında bulunduğu diğer bazı Eş'arî âlimlerin aklî; Mu'tezile'nin ise tevellüdî olarak niteledikleri belirtilmiştir.⁴⁴⁵

Cüveynî âlemde müşâhede edilen hâdiseler arasındaki ilişkileri aklî ve mantıksal bağın-
tılara indirgemiş, kendisinde mantıksal çelişki taşımayan her şeyi Yaratıcı'nın kudretiyle müm-
kûn saymıştır. Dolayısıyla nazar işlemi sonucunda meydana gelen bilginin de zorunlu bir ilişki
sonucu olmadığını vurgulamış, bundan hareketle de Mu'tezile'nin tevellüd anlayışına eleştiriler
yönelmiştir. Mu'tezile, ef'âlu'l-ibâd konusunun bir parçası olarak tevlîd nazariyesini savun-
muştur. Aslında Mu'tezile içerisinde de konuyla alakalı doğal olarak farklı görüşler öne süren-
ler olmuştur. Bu görüşü ilk olarak tabiatçı filozoflardan etkilenen ve Mu'tezile'nin Bağdat eko-
lünün kurucusu Bîşr el-Mu'temir'in (v. 210/825) ortaya attığı ifade edilmiştir.⁴⁴⁶ Kulun ihtiyârî
eylemlerini Allah Teâlâ'nın bir dahli olmadan tabiattaki işleyişe uygun bir biçimde meydana
getirmesine tevlîd, bu yolla bir fiilin meydana gelmesine ve bir neticenin oluşmasına da tevellüd
denilmiştir. Kendisini bu mezhebin önde gelen düşünürleri takip etmiştir. Onlar insan fiillerini,
bizzat insana bağlı bir makdûr şeklinde değerlendirmişler ve kesb teorisini reddetmişlerdir.
Adalet anlayışları neticesinde onlarda, insan tarafından yapılan şeylerin bizzat insan tarafından
ihdâs edildiği fikri hâkim olmuştur. Kulun mükellefiyetinin ön plana çıkarılmasını hedefleyen
bu görüş onların bilgi kuramlarını da etkilemiştir. Kâdî Abdulcebbâr da hem bilginin hem de
nazarın mücerred insana ait eylemlerden olduğuna dikkat çekmiştir. Dolayısıyla Allah tarafın-
dan yaratılan zarurî bilgi dışındaki iktisâbî bilgiler, insanın fiilidir. Zira bu tür bilgiye sebep
olan nazarın da fâili yine insanlardır.⁴⁴⁷

Ehl-i Sünnet kelâmcıları ise bu tür bir nazariyenin cansız varlıklara belirli bir kudreti
tanımlamaya ve âlemin işleyişinde Allah Teâlâ'yı dışarda bırakan bir anlayışa götürdüğü için
sebeup-sonuç arasındaki zorunlu ilişkiyi reddetmişlerdir. Zira bu görüş o dönemdeki materyalist
fikre uygun bir biçimde, muhkem bir düzene sahip olan âlemin cansız bir fâilden meydana gel-
diği görüşüyle örtüşmektedir.⁴⁴⁸ Cüveynî de hâdis bir kuvvetin ancak kendi alanında etki sahibi
olacağından hareketle fiillerin doğrudan Allah Teâlâ tarafından yaratıldığına kâil olmuştur. O,
aklî bilgiye kaynaklık eden nazarın, Mu'tezile'nin iddia ettiğinin aksine, bilgiyi doğurmadığını
ve nazar ile bilgi arasındaki ilişkinin illetin ma'lûlu gerekirmesi gibi bir ilişki olmadığını sa-
vunmuştur. Mu'tezile ile aralarındaki ihtilâfa dikkat çeken Cüveynî'ye göre engeller ortadan
kalktıktan sonra sahih bir nazar ile düşünülen şey hakkındaki bilgi aklen sâbit olur. Nazar ve

⁴⁴⁵ İbn Bezîze, *el-İs'âd fî şerhi'l-İrşâd*, s. 85.

⁴⁴⁶ Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm b. Ebûbekir Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milelu ve'n-nihal*, thk. Abdulazîz Muhammed el-Vekîl, Müessesetü'l-Halebî, Kâhire, 1968, c. I, s. 29.

⁴⁴⁷ Murat Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, s. 195-196.

⁴⁴⁸ İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Seyh*, s. 132 vd.

bilginin varlığı, birbirlerini gerektirici ve doğurucu (tevlîd) bir ilişkiyi gerektirmeksizin kesindir. Cüveynî bu görüşünü bilgi ile irâde arasındaki ilişkiye benzetmiştir. Buna göre bir şey hakkında bilgi sahibi olmaksızın onun irâde edilmesi düşünülemez. Bununla birlikte irâde ve bilgi arasındaki telâzum bu iki olgudan birinin diğerini doğurduğu ya da var ettiği manasına gelmemektedir.⁴⁴⁹

Mutlak anlamda nazarın ilmi ifade ettiği yönündeki söylemleri uygun bulmayan Cüveynî'ye göre bilgi, ancak belirli aşamaları kat eden nazarın sonucunda ortaya çıkmaktadır. O, özellikle bunun bir tevellüd olmadığını dile getirmiş ve Mu'tezile'nin konuya ilişkin görüşlerini eleştirmiştir. Ayrıca nazarın bilgiyi içermesinin ne anlama geldiğini de sorgulayan Cüveynî, düşünülen şey hakkındaki bilgiyle beraber olan nazarın kendi zâtlarıyla bağlantılı iki sıfat olmasını kastettiğini ifade etmiştir. İkisinden birinin diğerini gerektirmesi ya da doğurması manasına gelmediğini ise cevher ve araz arasındaki ilişki örneğiyle açıklamıştır. Nitekim varlıkta cevher arazdan, araz da cevherden ayrılmamaktadır. Fakat bunların birbirlerini neden-sonuç ilişkisi bağlamında doğurduğu ya da gerektirdiği söylenemez. Örneğin acı ve elemi bilmekle birlikte hissedilen hüznün, onu bilmeksizin meydana gelemez.⁴⁵⁰ Cüveynî'nin nazar ve bilgi arasındaki ilişkiyi bir zorunluluk değil de âdet olarak yorumladığı anlaşılmaktadır. Onun bu görüşü bağlı olduğu Eş'arî mezhebinin yaklaşımına da uygunluk arz etmektedir. Bu da nedensiz bir ardışıklık ve süreksizlik şeklinde değerlendirilebilir.

Cüveynî, nazarî olarak oluşan bilgiyi de zarurî bilgi kapsamında değerlendirmiştir. Kişide bilgi, bilgiye ulaşmaya engel olan sebeplerin kendisini takip etmediği sahih bir nazar faaliyeti sonucunda oluşmaktadır. Ona göre kişi olumlama ya da yanlışlama arasında tam bir ayırım yaptığı ve iki şıktan birinin yanlışlığına kesin olarak hükmettiğinde diğeriyle alakalı bilgisi bir istidlâlde bulunmaksızın ortaya çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle o, kurallarına uygun bir şekilde gerçekleştirilen akıl yürütme sonucunda iradesiz olarak bilginin meydana geleceğini kabul etmektedir. Dolayısıyla o, bilgilerin zorunlu olarak ortaya çıkışından hareketle nazarî ya da zorunlu şeklinde bir ayırma gitmeyi tercih etmemiştir.⁴⁵¹

Bilgiyi ifade eden düşüncenin yalnızca sahih bir nazarla meydana geleceğini vurgulayan Cüveynî'ye göre fâsid nazar, bir bilgiyi ifade etmediği gibi bilgiye zıt olan şeyleri de içermektedir.⁴⁵² Ayrıca bilgiye ulaşmak için şart koşulan nazarın aksine nazarda onu önceleyen bir şüphe şart koşulmamıştır. Cüveynî bu sözleriyle nazarı önceleyen bir şüpheyi şart koşan İbn

⁴⁴⁹ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 8.

⁴⁵⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. R. M. Frank, s. 11.

⁴⁵¹ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 138. Ayrıca bk. Uluyurt, *İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'de Bilgi Teorisi*, s. 66.

⁴⁵² Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 8.

Cübbâî'yi hedef almaktadır. İbn Fûrek'in de benzer bir görüşe meyyâl olduğunu zikreden Cüveynî, hocası Bâkılânî'nin şüpheyi nazar için şart olarak öncelemesini doğru bulmadığını ifade etmiştir. Öte yandan bilgiye öncelenen nazar ise bilgi için şarttır. Çünkü nazar bilgiyle bağlantılıdır ve bilgiyi gerektirmektedir. Şüphe ise nazarı gerektirmediği gibi ona bağlı da değildir. Zira bir şey hakkında düşünmediği halde şüphe duyan birçok kimse vardır. Bununla birlikte genelde aklî faaliyete sevk eden bir şüpheden söz edilebilir ki bu da doğanın işleyişi ile alakalı bir âdettir.⁴⁵³ Cüveynî'ye göre şart, var olabilmesi kendisine bağlanan her şeydir. Fakat şart, meşrûnun varlığını zorunlu bir şekilde gerektirmemektedir. Bazı durumlarda şartlar yerine gelse de meşrûn var olmayabilir. Bu şartlardan bazıları meşrûnu ile birlikte var olurken, kimisinin meşrûnundan önce varlığı gerekebilmektedir. Örneğin bilgi sahibi olabilmenin ilk şartı hayattır. Cüveynî burada nazarın, bilgi için şart koşulmasından hareketle nazarın bilgiyi tazmîn edemeyeceğini söyleyenlere cevap vermeye çalışmıştır. Zira hayat, bilgi için şart olduğu gibi, cehâlet ve zann gibi bilgiye zıt olan şeyler için de şart koşulmuştur. Dolayısıyla Cüveynî, nazarın bilgiyi içermesinin, bilgi için şart koşulmasına engel olmadığı sonucuna ulaşmıştır.⁴⁵⁴

Yaratıcı'nın varlığına ulaştıracak olan âlemin hâdis olduğu bilgisini elde etmenin gerekliliğini vurgulayan Cüveynî, bu nedenle nazarın mükelleflere vâcip olduğunu söylemiştir. Ona göre bütün teklîfî emirler gibi nazarın vâcip olması da sem'î ve şer'î hükümler vasıtasıyla bilinir. O, bu görüşünü konu hakkında ümmetin icmâsı bulunduğunu söylemekle temellendirmeye çalışmıştır. Öte yandan Mu'tezile ise kullara gerekli olan vazifelere salt akılla ulaşılabilirliği iddiasındadır. Dolayısıyla onlara göre nazarın zorunluluğu yine nazarla bilinmek durumundadır. Şayet nazarın vücûbiyeti akılla bilinemeyecek olsaydı bu, peygamberler tarafından kullanılan meydan okuma ve mislini getirememesi delilinin iptali manasına gelirdi. Zira peygamberler insanları, getirmiş oldukları dine ilk defa davet ettiklerinde mucizeler göstermişlerdir. Bu mucizelerin doğru olduğuna inanmaları için de insanların akıllarını kullanmalarını istemişlerdir. Nazarın vâcipliği şeriatle bilinecek olsaydı ilk defa dine davet edilen insanlar "Akıl yürütmenin zorunluluğu yalnızca istikrâr sağlamış bir şeriat ve devam edegelen bir teklifle bilinir. Bize nazarın gerekliliğine dair bir delil henüz gelmedi." diyerek doğru yoldan sapacak ve inatlarını artıracaklardır.⁴⁵⁵ Cüveynî, Mu'tezile'nin söz konusu iddiasını ve zihne gelen hataraları temel alan teorilerine karşı şöyle bir savunuyu geliştirmiştir:

Nakledilmiş olan şeriat hakkında Mu'tezile'nin karşı tarafı ilzâm ettiği konu aslında aklî kadıyyelerle onları bağlamaktadır. Zira onlara göre akıllı birinin aklına, kendisinin bilinmesini ve nimetlerine şükre-

⁴⁵³ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli 'd-dîn*, thk. R. M. Frank, s. 15.

⁴⁵⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli 'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, s. 14.

⁴⁵⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli 'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, s. 17 vd.

dilmesini isteyen bir Yaratıcı'nın mümkün olduğu hatarası gelir. Eğer Yaratıcı'yı bilirse/tanırsa kurtulacak, inkâr ederse azâba duçar olacaktır. Böyle bir hatarayı düşünen kişi iki mümkün arasında kalır ki önünde birincisi nimete kavuşturan, ikincisi ise şiddetli bir azâba sebep olan tutunacağı iki ihtimal vardır. Böyle bir durumda her aklın kurtuluş yolunu seçmesi gerekir. Eğer nazarın gerekli olduğuna ulaştıran yol, her kişide olması beklenen hatara ve sezgilerden meydana gelecek olsaydı her akıl sahibinin bir Yaratıcı'nın varlığını kabul etmesi ve kendini kurtaracak yolu seçmesi gerekirdi.⁴⁵⁶

Öyle görünüyor ki Cüveynî, bazı insanların mezkûr hatarlardan habersiz olması, bazı-
larının ise bu tür düşüncelerden yüz çevirmesinden hareketle hataraların bilgiyi meydana getir-
mediği kanaatindedir. Zira bazı insanlar bu gibi hataralarla meşgul oldukları halde inkâra yö-
nelebilmektedir. Öyleyse nazarın zihne gelen düşüncelerle açıklanması doğru değildir. O, *el-
Burhân* adlı eserinde ise bu tür bir söylemi doğru bulmamıştır. Ona göre ilk olarak böyle bir
cevap, nazarın vâcipliği hususunda bir delil değildir. Bu durum, sonucunda devri meydana ge-
tirir. Dolayısıyla bu, nazarın zorunluluğunu ispatlamak için bir delil olarak kabul edilemez. Bu-
nunla birlikte o, bu eserinde de yine aklın kendisinin nazarın gerekliliğini idrâk edemeyeceğini
vurgulamıştır.⁴⁵⁷

Ayrıca Cüveynî'ye göre bir şeyin vâcip olmasının şartı, kendisine delâlet eden ve mü-
kelleflerin ulaşabileceği sem'î bir delilin bulunmasıdır. Mucizeler ortaya çıkıp da peygamber-
lerin doğruluğu anlaşıldığında emir ve yasakları bildiren şariat karar kılmış ve vahiy süreklilik
kazanmış olur. Dolayısıyla bir şeyin vâcipliği mükellefin bilgisine değil, muhatabın o bilgiyi
tahsil edebilme imkânına bağlanmıştır. Buradan hareketle o, âlemin hâdis olduğu bilgisine ulaş-
manın mükelleflere vâcip olduğunu bilmenin şeriatle anlaşılabileceğini söylemekte bir mahzur gör-
memiştir. Daha önce de ifade edildiği gibi bu anlayışını yukarıdaki savunu dışında şu görüşe
bağlamıştır: Ona göre ümmet Bârî Teâlâ'nın bilinmesinin vâcip olduğu hususunda icmâ halin-
dedir. Bu durumda, bazı bilgilerin iktisâbına ancak nazarla ulaşılabilmesi kabul edilebilir. Ne-
ticede o, eğer vâcip bir olgunun gerekliliği yalnızca bir şeyle anlaşılıyorsa o şey de vâcip olma-
lıdır, demiştir.⁴⁵⁸

Bazı araştırmalarda “Yine daha önce yazdığı kelâm kitaplarında Tanrı'nın varlığını bil-
menin dinen vâcip olduğunu savunurken *el-Burhân*'da aklen vâcip olduğunu savunarak Mu'te-
zilî görüşü tercih etmiştir.”⁴⁵⁹ şeklinde bir iddiaya yer verilmektedir. Ancak bu iddanın doğru
olmadığını belirtmek gerekir. Çünkü Cüveynî *el-Burhân*'da “Sonra elbette aklın bizzât kendisi
nazarın vâcip olduğunu idrâk edemez.” demiştir. Hatta o, “Bir cüretkâr haddi aşıp da nazarın

⁴⁵⁶ Cüveynî, *Kitâbu'l-Îrşâd*, s. 9, 10.

⁴⁵⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 97.

⁴⁵⁸ Cüveynî, *Kitâbu'l-Îrşâd*, s. 10.

⁴⁵⁹ Türker – Temel, “Cüveynî”, <https://islamdusunceatlası.org/cuveyni/363> (erişim tarihi: 02.06.2024).

vâcipliğinin akılla idrâk edileceğini iddia edecek olsa bu ancak bir şaşkınlık olur.”⁴⁶⁰ şeklindeki ifadesiyle bu konudaki fikrinin sâbit olduğunu göstermiştir.

Cüveynî’nin akıl ve nazar hakkındaki bütün fikirleri aynı değildir. Onun ilk döneminde hocası Bâkılânî’yi sıkı sıkıya takip ettiği bilinmektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi ilk başlarda zorunlu bilgileri yalnızca akıllı kişilerin bilebilmesinden hareketle o, akli zarurî bilgi türünden değerlendirmiş ve nazarın başlangıç şartı sayılmasından dolayı nazari bilgi olmadığını savunmuştur. *el-Burhân*’da ise bu görüşü Bâkılânî’ye nispet ettikten sonra problemli bularak önceki görüşünden dönmüştür. Sonuçta bir bilgi kaynağı olarak akıl ve nazar Cüveynî’de önemli bir konuma sahiptir. Ona göre akıl ve nakil ayrı birer bilgi kaynağı ise de akıl ile elde edilen bilgi daha yüce bir mertebeye sahip olup sahibini daha çok hazza ulaştırır.⁴⁶¹

Diğer taraftan Neseî, bilginin kaynakları arasında saydığı düşünme yetisini “akıl” olarak tanımlamıştır. Bununla birlikte o, bilgiye nazar ve istidlâl ile ulaşılabileceği kanaatinde. Eserlerinde akıl ve nazâr terimleri yer yer aynı anlamda kullanılmışsa da o, esâsen akli bilginin kaynağı; nazarı ise bilgiye ulaştıran yol şeklinde açıklamıştır. Başka bir deyişle akli kaynak, nazarı ise akli kullanma biçimi olarak tanımlamıştır. Eserlerinde konuyu “akıl ve nazar” şeklinde atıf harfi kullanarak ifade etmesi onun bu meylini kanıtlar mâhiyettir.⁴⁶² Zira, *Temhîd*’de aklın ve nazarın bilginin kaynakları olmasını reddedenlerin delilsiz konuştuklarını söylemiştir.⁴⁶³ Ayrıca Neseî akıl üzerine herhangi bir tanımlama getirmemiş Mâtürîdî’nin akıl hususundaki yaklaşımını onaylayarak konuya başlamayı tercih etmiştir.⁴⁶⁴

Diğer bir Mâtürîdî âlim Ebu Şekûr Sâlimî’ye (v. 460/1068’den sonra [?]) göre ise akıl latîf bir şeydir. Keyfiyeti ise insanların vehminde idrâk edilemez.⁴⁶⁵ Lâmişî ve Beğâbikî deve bağı manasındaki (a-k-l) den müştak olan, kalbin gözü ya da temyiz etme ve ayırabilme yetisi olarak da vasıflanan aklın “Gâiblerin vâsıtalarla, hissedilen şeylerin ise müşâhede ile idrâk edilmesini sağlayan cevherdir.”⁴⁶⁶ şeklindeki tarifini tercih etmişlerdir. Zira akıl doğru olmayan şeyleri yapmaktan alıkoyandır. Ayrıca akıl; dimağın üç katmanının orta kısmında bulunan bir şeyi idrâk etmeyi sağlayan bir kuvvet şeklinde de tarif edilmiştir.⁴⁶⁷

Neseî aklın kaynaklığının reddedilmesine karşı çıkararak, hasımlarının bu iddialarını akli birtakım çıkarımlarla yapmalarından dolayı ortaya çıkan çelişkiye işaret etmiştir. Fakat mutlak

⁴⁶⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 97; Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân fî şerhi'l-Burhân*, s. 317.

⁴⁶¹ Ayrıca bk. Sevgili, *İmâmu'l-Haremeyn*, s. 144; Uysal, “Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı”, s. 70.

⁴⁶² Neseî, *Tebîrât*, c. I, s. 17-18.

⁴⁶³ Neseî, *Temhîd*, s. 52.

⁴⁶⁴ Yusuf Gökâlp-Tolgonay Adılcan Kızı, “Tabîratu'l-Edille’de Yer Alan Akıl ve Akılla İlgili Kavramlar”, *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi*, S. 29, Oş, 2020, s. 53.

⁴⁶⁵ Ebû Şekûr Muhammed b. Abdiseyyid b. Şuayb es-Sâlimî el-Leysî, *et-Temhîd fî beyâni't-Tevhîd*, el-Matbatâtü'l-Fârûkî, Delhi, 1309, s. 3.

⁴⁶⁶ Lâmişî, *Kitabun fî Usûli'l-Fıkhi*, s. 35.

⁴⁶⁷ Beğâbikî, *Şerhu't-Temhîd*, s. 63.

olarak aklın, bilgiye kaynaklık yaptığı da söylenemez. Ona göre bir kimseyi mukaddimelerde yani önermelerdeki istidlâl şartlarına riayet eden akıl bilgiye ulaştırıcaktır. Bu ulaştırıcı da alıcı ile verici yani obje ve subje arasında vâsıta olması yüzünden kaynak olarak isimlendirilmiştir.⁴⁶⁸ Buna ilâveten bilgi çeşitleri kısmında söz konusu edileceği üzere Nesefî aklın bilgiyi elde etme şekline göre de bir tasnif yapmıştır. Örneğin bir şeyin kendi cüzünden büyük olduğunu bilmek gibi bedihî bir sûrette hâsıl olan bilgiyi zarurî bilgi; öncesinde belirli kurallar çerçevesinde düşünerek çeşitli deliller ile ulaşılan bilgiyi ise iktisâbî bilgi olarak nitelendirmiştir.⁴⁶⁹

Tebşıra’da konuya muârizlara cevap vermekle başlayan Nesefî, aklın bilgi kaynağı olmasını kabul etmeyenlere karşı çıkarak düşünmekle bilginin elde edilebileceği dolayısıyla aklın bilgi kaynağı olması ya yine akılla ya da akıldan başka bir şeyle anlaşılmaktadır. Eğer akılla anlaşıldığı kabul edilecek olursa zaten aklın bilgi sebebi olduğu kabul edilmiş olacaktır. Hayır, bu bilgiye akıl haricinde başka bir kaynakla örneğin haberle ulaşıldığı iddia edilecek olursa bu sefer de gelen o haberin ve haberi verenin doğru olup olmaması, dolayısıyla o haberin güvenilir bir bilgi kaynağı olması için gereken kriterleri taşıyıp taşımadığına dair bilginin ne ile elde edildiğinin sorulması gerekir. Bu bilginin duyularla elde edildiğinin şeklinde cevap verisöylenemeyeceğini belirten Nesefî, sonuçta sağlıklı duyu organlarını taşıyan herkesin aynı şeyi hissedeceğini ve bu olgunun da aklın kaynaklığını reddetmekte hasmın inat ettiği sonucuna götüreceğini vurgulamıştır. Daha sonra *Temhîd*’de de değindiği üzere, hak ehli olarak tanımladığı mezhep âlimlerinin aklın bilgi kaynağı olmasının zarurî bir biçimde bilindiğini söylediklerini ifade etmiştir. Zira duyularla elde edilen bilgiler gibi aklın, üzerinde delillendirmede bulunmaya ihtiyaç duymaksızın kavradığı bilgiler zarurî bilgi kapsamındadır. Nesefî, genişçe bir aktarımla, cüzün külden küçük olmasını, elin bütün vücudun bir parçası olduğunu ve eşit kabul edilen iki varlığın zamansal boyuttaki hareketlerinin de eşit olduğunu bilmek gibi durumları örnek olarak sunmuştur. O, bu konuda ortaya atılan birtakım şüphe ve zanları da kabul etmemiştir. Böyle bir konuda şüpheyi düşmeyi, kişinin aslında kendisi hakkında bir acziyeti olarak vasıflamıştır. Başka bir deyişle duyu organlarıyla elde edilen bilgilerde olduğu gibi aklın reddedilmesinin de sebepsiz bir büyükleme olduğu görüşündedir. Nesefî zarurî bilgiyi reddedenlerin câhillik yaptıklarını, onların Sofistlerle aynı grupta değerlendirilmesi gerektiğini ve daha önce de geçtiği gibi, bilginin imkânı konusunda kendilerine ne gibi tedbirler uygulandıysa bunlara da aynı muamelenin yapılması gerektiğini söylemiştir.⁴⁷⁰

Aklı ve nazarı reddetmek isteyenlerin inadını, mükellef olmanın getirdiği zorluklardan uzaklaşmak, emir ve yasaklara riayet etmekten kurtulmak istemelerine bağlayan Nesefî, aklın

⁴⁶⁸ Nesefî, *Temhîd*, s. 52; Siğnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*, c. I, s. 97.

⁴⁶⁹ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 17; Nesefî, *Temhîd*, s. 52; Beğâbikî, *Şerhu't-Temhîd*, s. 63-64.

⁴⁷⁰ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 17-18.

ancak akılla reddedilebileceğini, akıllı reddedenlerin saplandığı bu çelişkinin de sonuçta aklın bilgi kaynağı olduğu sonucuna götüreceğini vurgulamıştır. Ona göre nazarı kabul etmeyenlere delilleri sorulur. Eğer bu bilgilerin duyularla elde edildiğini iddia ederlerse hangi duyusu ile elde ettiği sorulunca inat ettiği açığa çıkmış olur. Bedihî bir şekilde anladık, derlerse onlara “Bizler de sağlam hislere ve akıllara sahibiz. Biz neden bu bilgiye yani aklın bilgi sağlayamayacağına ulaşamıyoruz?” diye sorulması gerekir. Eğer onlar “Siz de bu hakikati biliyorsunuz fakat inat ediyorsunuz.” derlerse aynı şekilde onlara “Bilakis siz doğruyu bildiğiniz halde inat ediyorsunuz.” şeklinde cevap verilir. Bu cevaptan sonra onlara düşünmekten başka çare kalmayacak ve kadıyyelerinin tenâkuz içermesi yani önermelerinin çelişkiliği ileri sürülerek ilzâm edileceklerdir. Böylece onların akıllı inkâr edebilmek için yine akıllarını kullanacaklarını belirten Neseî, nefyedilmesi için ispat edilmesi gerekli olan şeylerin zarureten sâbit olduklarını belirtmiştir.⁴⁷¹

Neseî'nin bu savunusunda da özel olarak mantık kavramlarını titizlikle kullanması dikkat çekicidir. Nitekim o, ilzâmını sürdürürken benzer tarzda mantıkî önermelerde bulunarak konuyu delillendirme yoluna gitmiştir. Örneğin akıl sahiplerinin kurmuş olduğu kadıyyelerin tenâkuz içermesinin muhtemel olması sebebiyle nazarla bir istidlâlde bulunmanın fâsid olduğunu iddia edenlere karşı şöyle bir cevap geliştirmiştir: Aklın kurmuş olduğu kadıyyeler çelişki içeremez. Düşüncede meydana gelebilecek olan hatalar bizzat düşüncenin eksikliğinden değil, bilakis düşünenin kurmuş olduğu bazı mukaddimelerde akıyla değil kendi istek ve arzusuna göre hareket etmesi sebebiyledir. O kişi kendi hevasına uyarak varmış olduğu bu sonucun doğru olduğuna ve bunun bir bilgi olduğuna inanır. Diğer taraftan tüm kurallarına ve şartlarına riayet edilerek oluşturulan önermelerin doğruluğunda şüphe yoktur. Bu anlatımına örnek olarak Mecûsîleri gösteren Neseî, onların akîl delillendirmelerle âlemin kısımlarına bakıp onun sonradan yaratıldığını; dolayısıyla bir Yaratıcısının olması gerektiğini; bu âlemde birçok kötü şeyler olduğunu, bu kötü şeylerin de sonradan yaratıldığını; bunca eşyayı yaratanın hikmet sahibi bir zât olması gerektiğini bilmelerini doğru olarak değerlendirmiştir. Fakat Mecûsîler, âlemde müşâhede etmiş oldukları kötülüklerin yaratılmasını sefeh olarak nitelendirmelerinde, dolayısıyla bunları da yaratanın tüm âlemin Yaratıcısı olan hikmet sahibi zâttan başkası olması gerektiği şeklindeki çıkarımlarında hataya düşmüşlerdir. Kurmuş oldukları delillendirmelerin yalnızca birinde kapsamlı bir düşünce anlayışını terk ederek kendi arzularına göre hüküm vermeleri onları bütünüyle yanlış bir sonuca götürmüştür. Neseî'ye göre onların son çıkarımlarında akıllarıyla hareket etselerdi kötü diye vasıfladıkları işlerin yaratılmasının arkasında belirli bir

⁴⁷¹ Neseî, *Tebîrât*, c. I, s. 18-19.

hikmetin olduğunu göreceklerini söyleyerek meseleyi kitabının ileriki kısımlarına havale etmiştir.⁴⁷²

Özellikle aklın çelişik hüküm ortaya koyamayacağını söylemesi onun sûrî mantığın tespit etmiş olduğu akıl ve düşünme prensiplerini akla getirmektedir. Ayniyyet, aklın çelişmezliği ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı şeklinde taksîm edilen bu prensiplerden⁴⁷³ haberdâr olduğu anlaşılan Nesefî, kendi kelâm sistemine de bunu uygulamış, şartlarına riâyet edilerek kurulan aklî önermelerin tenâkuz içermeyeceğini ve sahih bilgiye ulaştıracağını açıklamıştır.

Akıl sahiplerinin ulaşmış oldukları bazı hükümlerin hatalı olması sebebiyle akla güvenilemeyeceğini, dolayısıyla aklın ve nazarın bilgiye kaynaklık yapamayacağını iddia edenlerin görüşlerini de kabul etmeyen Nesefî, bazı haberlerin içerisinde yalan bulunması sebebiyle mutlak olarak haberi kabul etmemek ya da şaşının biri iki görmesi gibi belirli bir hastalık sebebiyle doğru bilgi vermeyen organ nedeniyle bütün duyuları kabul etmemek ne kadar muhâlse ilkelere riayet edilmeden kullanılan akıl sebebiyle aklın ve nazarın reddedilmesini de aynı şekilde muhâl bulmaktadır.⁴⁷⁴ Nitekim bu iddiaya işaret ederek o, *Temhîd*'de istidlâl şartlarına riayet edilerek kullanılan nazar ile bilgiye ulaşılacağını söylemiştir.⁴⁷⁵

Beğâbikî, sahih bir istidlâl için asgarî olarak uyulması gereken kurallardan bazılarını “hadd-i asgar”ın takdim edilmesi, “hadd-i ekber”in tehir edilmesi, “hadd-i evsatın” ortalanması şeklinde örneklendirmiştir. Bu şekilde tertip edilen mukaddimelerin bilgiye ulaştıracağını, bu olgunun da aklın bilgiye kaynaklık ettiği sonucunu verdiğini vurgulamıştır.⁴⁷⁶ Çalışmanın ışık tutmayı amaçladığı sorulardan olan, kelâm tarihi içerisindeki mütekaddimûn ve müteahhirûn ayrımında Mâturîdîler’in katkıları ve onların bu değişimden nasıl etkilendikleri hususunda *Temhîd*’in şârihi Beğâbikî’nin buradaki açıklamaları önem arz etmektedir. Çünkü o da ana metindeki ifadeleri, sahip olduğu mantık müktesebâtını da kullanarak açıklamaktadır.

Nesefî’nin bu kısımda değindiği itirazlardan birine göre bedihî olarak ya da duyular vasıtasıyla elde edilen bilgiler ile nazarî olarak ulaşılan bilgilerin aşikârlık bakımından farklılıklarından dolayı nazarî bilgiler zarurî bilgilere nazaran daha gizli kalmaktadır. Buradan hareketle kendisinde gizlilik olan bir şeyin bilgi ifade etmesinin düşünölemeyeceği iddia edilmiştir. Nesefî ise şartlarına riâyet edilerek ulaşılan nazarî bilginin açıklık ve gizlilik hususunda zarurî bilgi ile aynı şekilde değerlendirildiğini ifade etmiştir. Ona göre duyularla elde edilen bilgi kişinin deneyiminde ne kadar açık seçikse nazarî bilgi de öyledir. Ayrıca elde ediliş yollarının

⁴⁷² Nesefî, *Tebsıra*, c. I, s. 20.

⁴⁷³ Cürcânî, *Kitâbu’t-ta’rifât*, s. 257. Ayrıca bk. Hasan Şahin, “Ayniyyet”, *DİA.*, c. IV, s. 278.

⁴⁷⁴ Nesefî, *Tebsıra*, c. I, s. 20-21.

⁴⁷⁵ Nesefî, *Temhîd*, s. 52.

⁴⁷⁶ Beğâbikî, *Şerhu’t-Temhîd*, s. 65.

farklı olmasından dolayı iddia edilen açıklık ve kapalılığın da bilginin kendisiyle bağlantılı değil bilgiyi elde edenle ilgili olduğunu belirtmiştir. Buna göre zarurî olan kaynaklardaki bilginin varlığı ve devamı o veriyi almak isteyen özne tarafından gerçekleştirilmes gereken herhangi bir eyleme bağlı değildir. Dolayısıyla bu tür bilginin kişide oluşması da bir çalışması olmadan kulun kendisinde Allah Teâlâ'nın yaratmayı üstlendiği bir buluşla gerçekleşmektedir. Nazarî bilgiyi elde etmek için ise özne tarafında bir iş gereklidir. Bu iş de kurallarına uygun bir şekilde düşünmek ve sonuç üretmek manasındaki nazar ve istidlâlden ibarettir. Söz konusu bilginin devamı da yine bilen kişinin kendi çabasına bağlanmıştır. Gösterilen çaba ise delillerin üzerinde tefekkür etmek ve meydana gelebilecek olan şüphelerin defedilmesine çalışmaktır.⁴⁷⁷ Anlaşılan o ki Neseî gizlilik ve açıklık gibi hususların bilginin aslında bir değişiklik meydana getirmediği görüşündedir.

Bilgiye kaynaklık eden unsurları araştıran kelâm âlimleri, yaşamış oldukları zaman diliminde görülen hâdiseler ve aşırı görüşlerin etkisiyle ilhâmın da bir bilgi kaynağı olup olmadığını tartışmışlar ve konuyla alakalı fikirler serdetmişlerdir.

1.3.4. Tartışmalı Konular Bağlamında İlham

Cüveynî ve Neseî'nin bilginin kaynakları kısmında üzerinde durduğu meselelerden biri de ilhamdır. Mâturîdî ve Eş'arî âlimlerin, bilgi kaynağı olması yönünde ilham ve keşfe dair fikirlerinin genel olarak benzer seyrettiğini söylemek mümkündür. Kelâmcıların konu hakkındaki görüşlerini inceleyen bazı çalışmalarda Cüveynî'nin konuya hiç değinmediği iddia edilmiştir.⁴⁷⁸ Yapılan araştırma neticesinde mezkûr yargının, biri dışında diğer eserleri için büyük oranda doğru olduğu görülmüştür. Konuyu daha iyi kavrayabilmek için önce Cüveynî'nin bağlı olduğu mezhebin görüşlerine kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Bölüm başında da zikredildiği üzere mezhep imamı Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, bilginin kaynaklarını duyular, haber ve akıl olmak üzere üçle sınırlandırmıştır. Kendisini takip eden âlimlerden büyük bir kısmı da bu hususta ona muvâfakât göstermiştir.⁴⁷⁹ Örneğin İbn Fûrek ilhamın kesin, genel geçer bir bilgi kaynağı oluşunu reddetmiş ve bilgi kaynaklarını his, haber, nazar şeklinde üçle sınırlandırmış ve ayrıca başka bir bilgi kaynağından bahsetmemiştir. Bununla birlikte insanın yapmaya yeltendiği bir fiilin kararına şeytanın vesvesi ya da meleğin lemmesi etki

⁴⁷⁷ Neseî, *Tebîr*, c. I, s. 21.

⁴⁷⁸ Ahmet İshak Demir, *Mütekaddimîn Devri Kelâmcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1993, s. 69-70; Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, s. 235.

⁴⁷⁹ İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Seyh*, s. 14; Tayyib, *Nazarâtun fî fikri'l-İmâmi'l-Eş'arî*, s. 47.

edebilmektedir. Bu etkinin varlığını reddetmek zor olsa da hangisinden geldiği bilinemeyeceğinden dolayı ana bilgi kaynakları dışında zikredilen ilham, rüya, tahdîs gibi şeyler objektif bilginin kaynakları arasında sayılmamıştır.⁴⁸⁰

Bununla birlikte diğer bir meşhur Eş‘arî kelâmcısı Abdülkâhir el-Bağdâdî nazarî bilgilerin kısımları içerisinde bazı insan ve hayvanlarda görülen ve ilham ile bilinen bilgiden bahsetmiştir. O şiir, aruz, beste ve ezgi gibi konularda kıyası bilmemesine rağmen bazılarının gönüllerine gelen birtakım Allah vergisi bilgileri buna örnek olarak göstermiştir.⁴⁸¹ Dikkat edilirse Bağdâdî, ilhamın özel yeteneğe sahip bazı kişilerde bir çeşit bilgi sağladığını ifade etmiştir. Dolayısıyla onun, ilhamı dinî alanda objektif ve güvenilir mücerred bir bilgi kaynağı olarak gördüğü söylenemez.⁴⁸²

Burhân adlı eserinde Cüveynî, bilginin imkânına dair görüşlerini açıklamaya geçmeden önce bilginin kaynakları hususundaki farklı görüşleri zikrederken bazılarının ilhamı bilgi kaynağı olarak addettiklerinden bahsetmiş,⁴⁸³ Sümeniyye gibi fırkaların görüşlerini çürütmeye giriştiğinde ise ilham konusuna değinmemiştir. Bu tavrıyla ilhamın başlı başına bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmediğine işaret etmişse de sarâheten bir açıklama yapmamıştır. *Telhîs*’te ise o, genel geçer ve bağlayıcı bir bilgi olarak kabul edilen ilhamı vahiy içerisinde değerlendirerek peygamberlere has bir durum olduğuna ve nübüvvet sona erdiğinden bunun da artık mevcut olmadığına işaret etmiştir.⁴⁸⁴

Cüveynî, Şafîî fıkhnına dair bir furû kitabı olan *Nihâyetü’l-matlab fî dirâyeti’l-mezheb* adlı eserinde belirli yerlerde ilham konusuna değinmiştir. Örneğin biri temiz diğeri necis olan iki kaptan hangisinin temiz olduğu bilinmediği durumlarda zan ile hareket edilmesi gerektiğine dair olan görüşü, şer‘î işlerin ilham ve hataralar üzerine binâ edilemeyeceğini belirterek reddetmiştir.⁴⁸⁵ Başka bir fikhî meseleyi tartıştığı esnada o, ilhamdan istifade edinilen işlerin umûma ispat edilemeyeceğini ifade etmiştir.⁴⁸⁶

Görülüyor ki Cüveynî, ilham ve keşfin yalnızca subjektif bir bilgi sağlayabileceğine işaret ederek bunları müstakil ve genel geçer bir bilgi kaynağı olarak kabul etmemektedir. Dolayısıyla onun ilhamı kökten kabul etmediğini söylemek de doğru gözükmemektedir. Esasında

⁴⁸⁰ İbn Fûrek, *Şerhu’l-Âlim ve’l-Müteallim*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih-Tevfik Ali Vehbe, Mektebetü’s-Sikâfeti’d-Dîniyye, Kâhire, 2009, vs. 64-65.

⁴⁸¹ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *Usûlu’d-Dîn*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1928, s. 14-15.

⁴⁸² Abdülgaffar Aslan, “Kelâm’da İlhamın Bilgi Değeri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 20, 2008, s. 37.

⁴⁸³ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 125.

⁴⁸⁴ Cüveynî, *et-Telhîs*, c. II, s. 272.

⁴⁸⁵ Cüveynî, *Nihâyetü’l-matlab fî dirâyeti’l-mezheb*, thk. Abdulazîm Mahmûd ed-Dîb, Dâru’l-Minhâc, Cidde, 2007, c. I, s. 275.

⁴⁸⁶ Cüveynî, *Nihâyetü’l-matlab*, c. XIX, s. 183.

ilhamı müstakil bir bilgi kaynağı kabul eden birtakım bâtinî eğilimli kesimler ve aşırı sûfî gruplar sarf-ı nazar edildiğinde özellikle ilhamın bilgi kaynağı oluşunu kabul etmeyen âlimler, küllî ve mutlak olarak değil de doğruluğunun sağlanamaması vb. sebeplerle genel geçer ve herkesi bağlayıcı bir bilgi kaynağı oluşunu reddetmişlerdir.⁴⁸⁷

Nesefî'nin ilhâm hakkında ileri sürdüğü söylemlerin ise mezhep imamı Mâturîdî ile Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî'nin ortaya koymuş oldukları sistematiğe uygunluk arz ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim bilindiği kadarıyla Ehl-i Sünnet kelâm sistemi içerisinde ilhamın dinî konularda bilgi kaynağı olamayacağını söyleyen ilk Sünnî âlimin Ebû Mansur el-Mâturîdî olduğu vurgulanmıştır.⁴⁸⁸ Bazı Mâturîdî âlimlere göre ilham, sadece kalbe gelen iyi bilgiler manasında kullanılmakta iken daha sonraları iyi olsun kötü olsun kalbe gelen her türlü düşünceye ilham ismi verilmiştir. Onları böyle düşünmeye götüren sâik, özellikle İslam toplumu içerisinde görülmeye başlayan aşırı fırkalar olmuştur. Nitekim Şîa'nın aşırı grupları, İbâhiyye, İlhamiyye, Mu'tezile içerisinde neşet eden "ashâbu'l-ilhâm" adı verilen bir fırka ve ifrat derecesine varan bazı sûfiler ilham yoluyla gerçek ve bağlayıcı bilgiye ulaşabildiğini iddia etmişlerdir. Fakat ilham konusuna Mâturîdî mütekellimlerin hepsinin aynı önemi verdiği de söylenemez. Öyle ki bazı ilk dönem çalışmalarında ve daha sonraki dönemlerde kaleme alınan bazı eserlerde bu konuya hiç değinilmediği de olmuştur. Bu durum ise meselenin detay olarak kabul edildiğini ve zaman içerisinde gündem oldukça ele alındığını göstermektedir.⁴⁸⁹

İmam Mâturîdî ilham konusunda bu grupların aşırı görüşlerini reddetmiştir. Örneğin *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*'de o, Bâtıniyye'nin Kur'ân'ın da bir ilham olduğu görüşüne karşı çıkmıştır.⁴⁹⁰ Öte yandan, ilhamın varlığını da tamamen reddetmemiştir. Nitekim Hz. İsâ'nın annesine ve arıya vahyolunan bilginin ilham yoluyla ulaştırıldığını belirtmiştir.⁴⁹¹ Ona göre bu tür vahiy, irşad etmek ve yol göstermek şeklinde anlaşılmalıdır. Nitekim Allah Teâlâ canlılara faydalı ve zararlı şeyleri ilham yoluyla göstermiştir. Bu konuda diğer Mâturîdî âlimlerin de genelde aynı görüşte oldukları nakledilmiştir.⁴⁹² Şu halde Mâturîdî'nin ilhamı genel geçer ve bağlayıcı bir bilgi kaynağı olarak kabul etmediği söylenebilir. Zira ona göre ilham, bilgi vasıtası olmaktan uzaktır. Dinler arasındaki tezatlar bunun bâriz örneğidir.⁴⁹³ İlhamın kaynak olduğunu iddia

⁴⁸⁷ Bilgi için bk. Yusuf el-Kardâvî, "el-İlhamu ve'l-keşfu ve'r-rü'yâ hel tuaddu mesâdirun li'l-ahkâmî's-şer'îyyeti", *Mecelletü Külliyyeti's-Şer'iati ve'd-Dirâseti'l-İslâmiyyeti*, Katar Üniversitesi, S. 6, 1988, s. 19 vd.

⁴⁸⁸ bk. Yavuz, "İlham", *DİA.*, c. XXII, s. 98.

⁴⁸⁹ Ahmet Ak, "Mâturîdî Âlimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynağı Olması Sorunu", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi = Journal of Mesned Divinity Researches]*, 2014, c. V, S. 2, s. 131.

⁴⁹⁰ Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, c. I, s. 517.

⁴⁹¹ Örnek için bk. Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, c. III, s. 648-649; c. IV, s. 384

⁴⁹² Ak, "Mâturîdî Âlimlere Göre İlham...", s. 135.

⁴⁹³ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 150. Ayrıca bk. Aslan, "Kelâm'da İlhamın Bilgi Değeri", ss. 25-45.

edenlerin istidlâl ettikleri ayetlerde geçen “ilham”, “nur” gibi kavramlar ise nazar ve istidlâle ulaştırma şeklinde yorumlanmıştır.⁴⁹⁴

Nesefî de selefinin bu görüşlerini benimsemiş ve kitabında yer vermiştir. Özellikle inançların doğruluk ve fesadının ancak sâlim bilgi kaynakları olan duyular, akıl ve haberle bilinebilir olduğunu belirttikten sonra bu meseledeki hasımlarının görüşlerini çürütmeye koyulmuştur. İsimlerini zikretmeksizin değindiği bir tâifenin, kişinin kendi kalbinde güzel bulduğu bir şeye tutunulması gerektiği iddiasını ele alan Nesefî, bu düşüncenin muhâl olduğunu belirterek, birçok inanış olduğu halde aralarında zıtlıkların bulunmasını delil olarak sunmuştur. Buna göre inanç sahiplerinin hepsinin kalbine kend inanışlarının güzel, başkalarının düşüncelerinin ise kötü geldiği âşikardır. Öyle olsaydı her dinin sahih olması gerekirdi. Bu da bir yandan bir Yaratıcı’nın varlığını kabul eden inanışların da etmeyen inanışların da hak olduğunu söylemek demek olur ki Nesefî’ye göre bu tarz bir yaklaşım delilerin bile kabul etmeyeceği bir hezeyandır.⁴⁹⁵

Din ve mezheplerin doğruluğunun ilhamla bilinebileceğini iddia eden bir benzer fırkanın varlığından söz eden Nesefî, onların da bir öncekiler gibi ilzâm edileceğini belirtmiştir. Ayrıca bunlara “Bana, ilhamın bir bilgi kaynağı olmadığı ilham edildi. Bu ilham doğru mu yanlış mı?” diye sorulması gerektiğini söylemiştir. Çünkü eğer bu soruya olumlu cevap verilecek olursa ilhamın bilgiye kaynak olmadığı sonucu ortaya çıkacaktır. Olumsuz cevap verilirse bu sefer de yine ilhamın bir kısmının yanlış olduğu anlaşılabilecektir. Bir kısmı doğru bir kısmı yanlış olan bir şeyin de doğruluğunu ispatlayacak bir delil olmadığı müddetçe mutlak olarak sahih hükmü ifade etmeyeceği açıktır. Doğruluğunu ispatlayan bir delil bulunduğu zamanda da buradaki bilgi kaynağı ilham değil, bilakis o delilin kendisidir. Ayrıca o, müctehidin her görüşünün isabetli olduğunu iddia eden Mu’tezile mezhebinden bir kısmının da benzer şekilde ilzâm edilerek görüşlerinin yanlışlığının ispat edildiğini belirtmiştir.⁴⁹⁶

Nesefî ile çağdaş olan Saffâr da bütünüyle reddetmese de ilhamı objektif bir bilgi kaynağı olarak görmemiştir.⁴⁹⁷ Ayrıca diğer konularda olduğu gibi bu görüşünü de delillendirirken ortaya koyduğu cedel metodunu devam ettirmiştir. Kendisinden sonra gelen âlimlerin de bu metottan yararlandığı söylenebilir.⁴⁹⁸

Görüldüğü üzere hem Cüveynî hem de Nesefî’ye göre bilginin kaynağı yalnızca akl-ı selîm, havâss-ı selîme ve haber-i sâdıktır. Bunların haricinde başka bir bilgi kaynağı bulunmamaktadır.

⁴⁹⁴ Üsmendî, *Lübâbu’l-Kelâm*, s. 51.

⁴⁹⁵ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 22.

⁴⁹⁶ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 22-23.

⁴⁹⁷ Demir, *Saffâr’ın Kelâm Yöntemi*, s. 378.

⁴⁹⁸ Örnek için bk. Lâmişî, *et-Temhîd li kavâi’di’t-tevhîd*, s. 44.

1.4. Bilgi Çeşitleri ve Değeri

Kelâmcıların eserleri gözden geçirildiğinde, ilmin belirli sınıflandırmalarla taksîm edilerek incelendiği görülmektedir. Ehl-i Sünnet ulemâsı bilgiyi öncelikle Allah Teâlâ'nın bilgisi ve yaratılanların bilgisi şeklinde ikiye ayırmışlardır. Bu tasnifte daha önce geçtiği gibi Mu'tezile mezhebiyle olan sıfâtullah tartışmalarının etkisi vardır. Mu'tezile düşünürleri ise genellikle insanın bilgisini tasnif etmişler ve Allah Teâlâ'nın bilgisini konu edinmemişlerdir. Zira onlara göre zâttan ayrı bir ilim sıfatının varlığının kabul edilmesi teaddüdül-kudemâya götüreceğinden reddedilmiştir.⁴⁹⁹ Cüveynî'nin eserleri incelendiğinde onun da aynı şekilde bilgiyi kadîm ve hâdis şeklinde iki kısma ayırdığı, kadîm bilgiyi hâriçte bırakan bilgi tanımlamasını ve taksîmatını kabul etmediği görülecektir.⁵⁰⁰

İmam Mâtürîdî ve Nesefî'nin eserlerinde ise bilginin kısımları sistematik bir şekilde ele alınmamış yalnızca yer yer ihtiyaç duyuldukça bu kısımlardan bahsedilmiş ve örneklendirilmiştir. Nesefî ile çağdaş sayılabilecek ve aynı sosyo-kültürel ortamda yaşayan Saffâr ise konuyu daha sistemli bir şekilde ele almış, bazı felsefecilere nispet ettiği hikmet ilimlerinin; riyâziyye, tıp, hiyel ve ilâhî ilimler şeklinde dört ana gruba taksîmine değindikten sonra hak ehlinin kabul ettiği bilgi türlerini izah etmeye yönelmiştir. O da selefi gibi bilgiyi öncelikle kadîm ve hâdis bilgi şeklinde ikiye ayırmıştır.⁵⁰¹ Mâtürîdî düşünce sisteminde Nesefî'nin bilgi tanımlamasında dikkat ettiği en önemli şeylerden biri Allah Teâlâ'nın ilmi anlamındaki kadîm bilgiyi de tanıma dâhil etme çabasıdır. Nitekim daha önce de bahsedildiği üzere o, bilgi tanımlamalarında kadîm bilgiyi kuşatmayan tarifleri reddetmiştir. Bunlarla beraber Nesefî'nin eserlerinde bilginin kısımları sistematik olarak analiz edilmemiştir. Öyleyse onun bilgi kısımlarına yaklaşımını bazı başlıklar çerçevesinde anlamak daha doğru olacaktır. Söz gelimi o, bilgiyi, öznesi bakımından ele aldığı kadîm ve hâdis; elde edilişi bakımından incelediğinde zorunlu ve istidlâlî gibi bir ayrıma tâbi tutmuştur.

1.4.1. Kadîm Bilgi

Cüveynî, Allah Teâlâ'nın bilgisini "Bârî Teâlâ'nın kendi zâtıyla kâim sıfatıdır. (Bu sıfat) sınırsız bilinenle ilintili ve Yaratıcı hakkında zarurî ya da kesbî olmaktan münezzeh bir biçimde ihâta hükmünü gerektiricidir."⁵⁰² şeklinde tanımlamıştır. Onun belirli maksatlar neticesinde ortaya koyduğu tanımdan yola çıkılarak kadîm bilginin tarifini bazı yargılar üzerine kurduğu açıktır. Buna göre ilk olarak göze çarpan husus, kadîm bilginin Yaratıcı'nın bir sıfatı

⁴⁹⁹ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi*, s. 100; Tunçbilek, *İslam Düşüncesinde Allah'ın İlmi*, s. 21.

⁵⁰⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 125.

⁵⁰¹ Saffâr, *Telhîsu'l-edille*, s. 99 vd.

⁵⁰² Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 115.

olarak nitelendirilmesidir. Ayrıca bu bilgide zarurîlik, kesbîlik ya da nazarîlik söz konusu değildir. Nitekim Allah Teâlâ'nın sıfatlarında herhangi bir zorunluluk, sonradan elde edilmek ya da zihnî bir faaliyet sonucu ulaşılmak gibi sonradan varlık kazanan hâdis varlıkları çağrıştıran alametlerden bahsetmek muhâldir.⁵⁰³

Cüveynî'nin bu tarifi incelendiğinde ayrıca hasımlarının görüşlerine cevap niteliği taşıdığı görülmektedir. Bilginin bir sıfat olarak tanıma dâhil edilmesi, Allah Teâlâ'nın zâtıyla kâim ilim sıfatına sahip olduğunu ilan etmektedir. Burada o, Allah'ın kendi zâtından hâriç bir ilim sıfatıyla değil de zâtıyla âlim olduğuna dair Mu'tezile'nin görüşüne karşı çıkmıştır. Bilindiği üzere Mu'tezile'nin konu hakkındaki genel görüşü, teaddüdü'l-kudemâya götüreceğinden dolayı Allah Teâlâ'nın zâtına zâid ezeli bir sıfatı kabul etmemektir. Bu sebeple onlar eserlerinde bilgi konusunu işlerken Allah Teâlâ hakkında ayrıca bir "ilim" sıfatını kullanmaktan çekinmişler, isim formunda kullanarak "el-Âlim" demeyi tercih etmişlerdir.⁵⁰⁴

el-Lum'a adlı eserinde de Cüveynî, Allah Teâlâ'nın kadîm bir bilgi ile âlim olduğunu savunmaktadır. Ona göre bilgi, malûmun kendisiyle bilindiğidir. Eğer Yaratıcı, bilgileri zâtıyla biliyor olsaydı, zâtının bilgi olması gerekirdi. O, bu görüşünü Kurân-ı Kerîm'de geçen ve ilim vasfının olumlu bir biçimde Allah Teâlâ'ya isnad edildiği âyetlerle delillendirmiştir.⁵⁰⁵

Mu'tezile'nin benimsemiş olduğu görüşü ise "nefsî sıfat" bağlamında eleştirmiştir. Birçoğunun nefsî sıfatı, zât için gerekli olan her sıfat şeklinde anladıklarını, söz gelimi rengin renk, araz ve şey olmasını nefsî sıfatlar olarak saydıklarını ifade etmiş, hülâsa onların bir sıfatın nefsin vasfı olarak kabul edilmesini varlık ve yoklukta nefse lâzım olan her sıfat, şeklinde anladıklarını belirtmiştir. Kadîmin âlim oluşunu nefsin sıfatlarından kılmalarını da bu temel kadıyyeye bağlamıştır. Cüveynî'ye göre ise nefsin sıfatı, zâtın üzerine zâid bir mana değil zâta dönen müsbet her sıfattır. Onun, zâtın bekâsıyla birlikte yokluğu düşünülemeyen her sıfattır, şeklindeki tanımı da kabul ettiği anlaşılmaktadır. Burada "Öyleyse Yaratıcı'nın bilgisinin yokluğu zâtının bekâsıyla birlikte düşünülemez. (Bilmeyen bir tanrı olamaz) Fakat ilim sıfatını siz nefsî sıfatlardan saymıyorsunuz?" şeklinde bir itiraza da değinen Cüveynî böyle bir itirazı yerinde bulmamıştır. Zira ona göre zâtın bâki kalmasıyla beraber bilginin yokluğu düşünülemez değildir. Yaratıcı hakkında bilgisinin yokluğunun düşünülememesi ise bilgi sıfatının hadd-i zâtında kendisinden değil, kadîm oluşundan ileri gelmektedir.⁵⁰⁶

Daha önce Cüveynî'nin ilk dönemlerinde ahvâl teorisini benimsediği zikredilmişti. Onun savunmuş olduğu ahvâl teorisiyle Mu'tezile'ye meylettiği düşünülmemelidir. Çünkü

⁵⁰³ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli 'd-dîn*, thk. R. M. Frank, s. 82; Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 130.

⁵⁰⁴ Tunçbilek, *İslam Düşüncesinde Allah'ın İlmi*, s. 21; Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, s. 112.

⁵⁰⁵ Cüveynî, *Luma'u'l-edille*, s. 99-100.

⁵⁰⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli 'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, s. 145.

Mu‘tezile içerisinde benimsenen ahvâl teorisiyle onun benimsediği yaklaşımın farklılığı yukarıda aktarılan cümlelerden dahi anlaşılmaktadır. *eş-Şâmil*’de “Kadîm olanın hayat, kudret ve ilim sahibi olduğunu açıkladınız. Fakat niçin O’nun kendisine zâid bir başka kadîmin ispatını kabul etmeyip de zâtıyla âlim, kâdir ve diri olduğunu söyleyenlere karşı çıkıyorsunuz?” sorusuna, “Bu kelâm ilminin sırlı, usûlu’d-dînin en büyük meselesidir. Konuyu illetler ve hakikatleri; ma‘lûller ve manaları; şart ve meşrût; vâcip ve câiz; illetlenebilen şeyler ve illetlenemeyen şeyler gibi birçok ‘illet’ meselesinin alt hükümlerine müteallik konularla beraber açıklayacağız.” diyerek karşılık vermiş ve konuyu daha ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğini bildirmiştir.⁵⁰⁷

Cüveynî’nin de söylediği gibi meselenin girift ve başlığın sınırlarını aşmasından dolayı sonradan vazgeçtiği ahvâl nazariyyesi burada ele alınmayacaktır.⁵⁰⁸ Nitekim o ömrünün sonlarına doğru yazmış olduğu *el-Burhan* adlı eserde şöyle demektedir:

Ömrün çoğunu araştırmakla geçirdikten sonra bu konudaki son tercihimiz akılda bir illet-ma‘lûl bağının olmadığı yönündedir. Dolayısıyla âlimin âlim olması bizâtihi ilimledir. İlliyyet prensibini ise ahvâl teorisini yani âlimin âlim olmaklığını ma‘lûl, ilmin de ona illet mesabesinde olduğunu kabul edenler benimser. Bu ise bizim râzı olmadığımız bir görüştür.⁵⁰⁹

Burada dikkat çekilmek istenilen husus, onun ahvâl teorisini savunurken de Mu‘tezile’nin görüşlerine benzer bir fikri benimsememesi, zâtla sıfat arasındaki kuvvetli ilişkiye rağmen ayniyyet olmadığını ifade etmesidir. Dolayısıyla onun tarifte “Kendi zâtıyla kâim...” cümlesinden sıfatın bir mahalde kâim olup da o mahalden başkasını gerektirdiğini iddia edenlere muhâlefet ettiği anlaşılmaktadır. Öte yandan o, Allah Teâlâ’nın ezeli sıfatlarıyla vasıflanmasını sağlayan ve illet konumunda değerlendirdiği ilim, kudret gibi sıfatların kendi başlarına kâim olamadıklarını belirterek sıfatların Zât’tan ayrı birer varlık olarak addedilemeyeceği görüşünü de devam ettirmektedir.

Aynı şekilde “...sınırsız bilinenle ilintili” tamlamasından da Allah Teâlâ’nın bilgisinin var olanı, var olmayanı, kadîm ve muhdes olanı kuşattığı anlaşılmaktadır. Ayrıca kadîm bilginin tarifinde “...nazarî ya da zarurî olmaktan münezze” kaydının zikredilmesi bir tenzih anlayışı barındırmaktadır. Zira kadîm bilgi zarurî olsaydı, Yaratıcı’nın bu bilgiye sahip olmasını zorunlu kılan bir mana ortaya çıkardı ki Cüveynî, bunu Allah Teâlâ hakkında bâtil kabul etmiştir. Kesbî olması durumunda ise edinilen bilginin hâdis olması gerekirdi ki bu da yine muhâl olarak kabul edilen kadîm olan Zât’ın hâdislerle kâim olması manasına gelirdi.⁵¹⁰

⁵⁰⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’d-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, s. 370.

⁵⁰⁸ Eş‘arî mezhebinin sistematigine uygun bir ahvâl teorisi ortaya koyan Cüveynî’nin düşüncesi ve ömrünün sonlarına dair bu nazariyeden vazgeçmesi hakkında bilgi için bk. Sancar, “İmâmu’l-Haremeyn Cüveynî’nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri”, s. 97 vd; Davut Eşit, “Klasik Dönem Fıkıh Usûlü Eserlerinde Bilginin Kısımları”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2018, c. X, S. 19, s. 147 vd.

⁵⁰⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, c. II, s. 1097.

⁵¹⁰ İbn Bezîze, *el-İs‘âd fî şerhi’l-İrşâd*, s. 115.

İkinci bölümün başında Cüveynî'nin kendi eserini şerh edenler de dâhil olmak üzere İbn Teymiyye, Zehebî ve Kevserî gibi birçok düşünür tarafından eleştirildiğinden bahsedilmişti. Kendisine sert tenkitlerin yöneltildiği konulardan biri de kadîm ilmin kapsayıcılığı ile ilgili olan kısımdır. Zira Cüveynî, *el-Burhân* adlı eserinde yazmış olduğu, manası kapalı bir pasajdan dolayı Allah Teâlâ'nın cüziyyâtı bilmediğini savunmakla itham edilmiştir. Bilindiği üzere felsefe-kelem ekseninde tartışılan bu konu genellikle Fârâbî ve İbn Sînâ gibi meşhur filozoflara isnâd edilerek temellendirilmektedir.⁵¹¹ Cüveynî'nin yaşarken İbn Sînâ ile fikirsel boyutta görüş teâtisinde bulunması, İbn Sînâ'nın öldüğünde Cüveynî'nin dokuz yaşında olması gerçeğinden dolayı mümkün değildir. Öte yandan Cüveynî'nin felsefeyle ilgilendiği, başında olduğu Nizâmiye Medreseleri'nin uhdesinde birçok değerli felsefe kitabı bulunduğu ve Cüveynî'nin bu eserlerle haşır-neşir olduğu da bilinmektedir. Meseleyi daha iyi kavrayabilmek için bahsi geçen pasajı nakletmek faydalı olacaktır. O, *el-Burhân* adlı eserinde üzerinde hüküm verilmiş imkân ile tereddüd manasındaki imkânın ayırt edilmesinden ve cinslerin sınırlı olup olmadığından bahsettiği kısımda şöyle demektedir:

Benim kesin kanaatime göre cinsler sınırlıdır. Çünkü sınırlı olmasaydı bilgi, sonsuz olan cinslere tafsîlî olarak tealluk edecekti. Bu ise muhâldir. Câhil olanlar bunu inkâr etse, böbürlenerek Allah'ın sonsuzu tafsîlî olarak bildiğini söylerlerse, aklen sefâhetlerini kabul eder ve konuyu kelâm ilmindeki sıfatlar konusuna havâle ederiz. Hülâsa Allah Teâlâ'nın ilmi sonsuz olan cevherlere tealluk ettiği zaman bunun manası, sonsuz olan fertlerin tafsîlî farz edilmeksizin, ilminin bu cevherlere istirsâl yoluyla tealluk etmesidir. Çünkü sonsuz olan bir cinsin vücuda gelmesini imkânsız kılan şey, sonsuz olan faraziyelerin (takdirât) bilgide vuku bulmasını imkânsız kılar. Bilginin ise bahsettiğimiz çeşitli cinslere istirsâl yoluyla tealluk etmesi imkânsızdır. Çünkü cinslerin hâssâları yani özellikleri çeşitlidir ve Allah'ın ilminin sonsuz olan cinslere tafsîlî olarak tealluk etmesi de imkânsızdır. Hakikatler ortaya çıktıktan sonra beceriksiz olan istediğini söylesin.⁵¹²

Bu ifadelerinden dolayı Cüveynî hedef tahtasına konulmuş ve özellikle Zehebî, *el-Burhân* şârihleri olan Mâzerî ve Ebyârî tarafından o, Allah'ın cüziyyâtı bilmediğini iddia etmekle yani kadîm olan bilgiyi sınırlandırmakla ithâm edilmiştir.⁵¹³

Onun bu konudaki en büyük savunucusu ise Sübkî'dir. O, eserinde konu ile alakalı özel bir başlık atmış ve Cüveynî'nin tam anlaşılamadığını öne sürmüştür. Nitekim onun hem ilk yazmış olduğu *Kitâbu'l-İrşâd*, *eş-Şâmil* gibi eserlerinde hem de sonradan kaleme aldığı *Akîdetü'n-Nizâmiyye*, *Gıyâs*, *el-Burhân* gibi eserlerinde Allah Teâlâ'nın hâdislere benzemekten

⁵¹¹ Konunun özellikle İbn Sînâ'ya isnad edilmesi hakkında belirli tartışmalar mevcuttur. Genel bilgi için bk. Rahim Acar, "Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 2006/1, c. XI, S. 20, ss. 99-118.

⁵¹² Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 145-146.

⁵¹³ Konu hakkında hâlihazırda yapılan bir çalışma mevcuttur. Bahse konu olan eleştiri ve iddialar hakkında kaynak ve görüş için bk. Sevgili, "Cüveynî'nin İstirsâl Meselesi ile Ahvâl Teorisi ve Bu Konular Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, c. I, S. 2, ss. 139-157.

münezzeh olduğu ve malûmâtı tafsîlî olarak bildiği vurgulanmıştır. Buradan hareketle Sübkî, Cüveynî'nin, Allah Teâlâ'nın bilgisinin cüziyyâtı da kuşattığı görüşünde olduğunu belirtmiştir. Cüveynî'den sonra gelen talebeleri ve Eş'arî âlimler içerisinde kimsenin Cüveynî'ye aynı ithamda bulunmamasıyla da görüşünü desteklemiştir. Ona göre Cüveynî, bu sözleriyle bir şeyin kendi varlığı içerisinde imkânı ile şüphe anlamına gelen zihnî imkânın arasını ayırmak istemiştir. İlkini sakın bir cismin hareket edebilmesinin mümkün olmasıyla, ikincisini ise cinslerin sonlu olabilmesi ya da olamaması üzerine kurguladığı örneklerle açıklamıştır. Başka bir deyişle onun maksadı cinslerin sonlu olduğu fikrini ortaya koymaktır.⁵¹⁴

Sübkî'nin açıklamalarından da anlaşılmaktadır ki Cüveynî, faraza sonsuz cinslerin varlığı kabul edilseydi ontolojik olarak kadîm ilmin onlara tafsîlen bağlanmasının imkânsız olacağını vurgulamış, Allah Teâlâ'nın da ilminin böyle bir vasıftan münezzehe olduğu gerçeğiyle cinslerin sonsuz olamayacağını kanıtlamak istemiştir. Aslında o, cinslerin sonlu olmasını mehfûm-u muhâlefenden yola çıkarak ispatlamaya çalışmıştır. Cüveynî'nin *el-Burhân* da dâhil olmak üzere eserleri bütüncül bir şekilde incelendiğinde Sübkî'nin daha haklı olduğu gözükmektedir.

Nesefî de hem aklî hem de naklî delillerden faydalanarak Allah Teâlâ'nın ilmi olduğunu ispat etmiş ve bu bilginin mahlûkatın bilgisiyle aynı olmadığını ve benzer sıfatları taşımadığını vurgulamıştır. Dolayısıyla Yaratıcı'nın bilgisi “kadîm bilgi” olarak tanımlanmıştır. Kadîm, lügat olarak üzerinden uzun bir zaman geçen şey manasındadır. İstilahî manası ise var olmakta başkasına ihtiyaç duymayan ve varlığı için bir başlangıç ve son olmayan demektir.⁵¹⁵ Bilginin kadîm ile vasıflanmasında da aynı mana kastedilmiştir. Allah Teâlâ'ya has olan bu bilgi sonradan meydana gelmeyen, öncesiz, hiçbir sınır, kayıt ve şarta bağlı olmayan, gizli-açık her şeyi kesin ve değişmez bir şekilde kapsayan bir bilgidir. Ayrıca Ehl-i Sünnet âlimleri bu bilgiye “mutlak bilgi” de demişlerdir. İmam Mâtürîdî'ye göre bu bilgi var olmakta herhangi bir sebebe ihtiyaç duymamaktadır.⁵¹⁶ Zira Allah Teâlâ bütün sıfatlarıyla kadîmdir. Kadîm olan bir şey ise sebeplere bağlı bir şekilde var olmaya muhtaç değildir.⁵¹⁷

Nesefî *Tebşıra*'da özellikle bilgi tanımlamalarına getirmiş olduğu eleştirilerde Allah Teâlâ'nın ilminin de tanımlara dâhil edilmesine dikkat etmiş ve birçok tanımı, kadîm bilgiyi içermediği için reddetmiştir. Sıfatlar meselesinde ise mezhepler arasındaki zât-sıfat tartışmaları ekseninde konuyu ele almış ve cedel metodunu kullanarak bir yandan hasımlarının görüşlerini çürütmüş bir yandan da Allah Teâlâ'nın kemâl sıfatlara sahip olduğunu ispat etmiştir. O, varlığı

⁵¹⁴ Sübkî, *Tabakâtü's-Şafi'iyyeti'l-kübrâ*, c. V, s. 201.

⁵¹⁵ Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rifât*, s. 172; Tehânevî, *Keşşâf*, c. II, s. 1306; Sîgnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*, c. I, s. 146.

⁵¹⁶ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi*, s. 103.

⁵¹⁷ Sîgnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*, c. I, s. 76.

yaratan bir zâtın hayy, kâdir, semî‘, basîr ve âlim olması gerektiğini söylemiştir. Bunun zorunlu olarak kabul edilmesi gerektiğini söyleyen Nesefî, aksi halde Yaratıcı’nın, söz konusu sıfatların zıtlarıyla vasıflanması manasına geleceğini, bunun da mükemmel bir düzen içerisinde işleyen âlemin, bunca güzel sûretlerin ve sağlam bir sanat üzere tesis edilen nizâmın ölü, âciz ve câhil biri tarafından yapılmasının düşünölemeyeceği için kabul edilmemesi gerektiğini vurgulamıştır.⁵¹⁸

Nesefî, gaye ve nizam delilinden yararlanarak Allah Teâlâ’nın kemâl sıfatlarla vasıflanması gerektiğini kanıtladıktan sonra zât-sıfat ilişkisi bağlamındaki tartışmalara değinmiştir. Hayy, âlim ve kâdir gibi mânevî sıfatlara hâiz bir zâtın, meânî sıfatlar⁵¹⁹ olarak adlandırılan, sıfatların masdarları olan manalar ile de vasıflanması gerektiğini söyleyen Nesefî, bu meselede özellikle Mu‘tezile’nin görüşlerini hedef almıştır. Onların bu sıfatları inkâr etmesiyle birlikte Sûfistâiyye’ye ortak olduklarının altını çizmiş ve âlim olanın ilmi olmadığı, kâdir olanın kudretli olmadığı söyleminin hareket eden bir cismin hareketi olmadığını iddia etmekle aynı olduğunu, bu iddianın muhâl ve büyük bir cehalet ürünü olduğunu söylemiştir. Nitekim bu iddia bir bakıma eşyanın hakikatini reddetmek anlamına gelmektedir.⁵²⁰

Gerek Mâturîdî gerek Nesefî’nin konuya yaklaşımları takip ettikleri İmam Ebû Hanîfe’nin görüşlerine uygun bir şekilde kurgulanmıştır. Nitekim İmâm-ı Âzam da bu meselede Allah Teâlâ’nın bilgisinin mahlûkun bilgisine asla benzemediğini, ilmiyle âlim olduğunu dolaısıyla kadîm ilmin ezeli bir sıfat olduğunu söylemiştir.⁵²¹

Allah Teâlâ’nın bilgisinin her türlü noksanlıktan münezzeh olması gerektiği sonucuna varan Nesefî, sonradan öğrenme ve bir kısmını bilmek gibi manalardan tenzih için kadîm bilginin, bilgiye konu olanların olduğu gibi ihatası ve kuşatılması şeklinde anlaşılması gerektiği görüşündedir.⁵²² Beğâbikî, Allah Teâlâ’nın ilmi hakkında ileri sürölen kadîm bilginin mutlak olarak bilginin bir kısmı olarak addedilmesi halinde kadîm bilginin de bilgi cinsinden bir nevi olması gerekeceği şeklindeki takdîrî bir çıkarıma değinmiştir. Buna göre hâdis varlıkların sıfatlarından olan nevilenmenin kadîm bilgiyle bağdaşmayacağını, bunun da bir sorun teşkil ettiği argümanını kullanan bu itiraza karşı Beğâbikî, hakikatleri farklı ferdlere ulaşan lafızların cins isim değil, müşterek olarak isimlendirildiğini söylemiştir.⁵²³ Nitekim kadîm bilgi ile hâdis bilgi

⁵¹⁸ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 196 vd; Nesefî, *Temhîd*, s. 69.

⁵¹⁹ Nesefî ve diğer düşünürlerin mânevî ve meânî sıfatlara yaklaşımı hakkında bilgi için bk. H. Sabri Erdem, “Ma’nevî Sıfatlar Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 1, 2003, ss. 69-81; Fatih Kurt, “Kelâm İlmindeki Sıfat Tasniflerine İlişkin Bir Değerlendirme”, *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, Aralık, 2009, ss. 613-630.

⁵²⁰ Nesefî, *Temhîd*, s. 68; Beğâbikî, *Şerhu’t-Temhîd*, s. 65.

⁵²¹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-Ekber*, s. 18 ve 26.

⁵²² Nesefî, *Bahru’l-Kelâm*, s. 15.

⁵²³ Beğâbikî, *Şerhu’t-Temhîd*, s. 56.

arasında bir benzerlik olamayacağını, Allah Teâlâ'nın ilminin fenâ bulmayacağını, dâimî olduğunu ve ilme konu olan her şeyi kuşattığını söyleyen Neseî de kadîm bilginin zarurî ya da kesbî bir şekilde de taksîme tâbi tutulamayacağını vurgulamıştır.⁵²⁴

Kadîm bilginin ma'dûma tealluku konusundaki görüşleri zikreden Neseî, Allah Teâlâ'nın olmayan şeyleri bilemeyeceğini iddia edenlere aklî ve naklî delillerle cevap vermiştir.⁵²⁵

1.4.2. Hâdis Bilgi

Sonradan olan, varlığı için bir başlangıç bulunan gibi anlamlara gelen hâdis kelimesi, bilgi için kullanıldığında Allah Teâlâ'nın dışındaki bütün varlıkların bilgisini ifade etmektedir.⁵²⁶ Bu, muayyen bir sınırı olan ve belirli sebeplere bağlı olarak gerçekleşen bir bilgidir. Genellikle insanların bilgisi hakkında kullanılsa da bilgi sahibi olabilecek bütün varlıkların bilgisi bu kısımda incelenmiştir. Meleklerin, cinlerin ve hayvanların bilgisi de hâdis bilgidir. Neseî'nin bilginin kaynakları bahsine insanın bilgisi yerine “yaratılanların bilgisi”⁵²⁷ şeklinde bir ifade kullanması onun da bu görüşü paylaştığını göstermektedir. Neseî bu tür bilgiyi ism-i mef'ûl formunda ilm-i muhdes olarak isimlendirmiştir.⁵²⁸

Bir şura dayanmamasına rağmen hayvanlarda görülen refleks, sezi, hareket ve davranışlar da hâdis bilgi kapsamında değerlendirilmiştir. Nitekim İmam Mâtürîdî, duyularla elde edilen bilgilerin hayvanlarda da mevcut olduğunu söylemiştir. Zira her hayvan kendisine yarar sağlayacak ya da zarar verecek şeyleri bilmekte ve bu bilgiyle hayatını idâme ettirmektedir. Fakat o, onların bu bilgisinin insanlardaki gibi anlam ve hakikatleri kavramaktan yoksun olduğunu belirtmiştir. Diğer bir ifade ile hayvanların bu tür içgüdüleri insanların sahip olduğu bilgiden farklıdır. Örneğin insanlar ancak öğrenme yolu ile bilgileri elde ederken hayvanlar doğuştan bu bilgilere sahip olabilmektedirler.⁵²⁹

Hâdis bilgi ile kastedilen genellikle insanların bilgisidir. Neseî de kendi selefinde olduğu gibi hâdis bilgiyi zarurî ve istidlâlî bilgi şeklinde iki kısımda incelemiştir. Daha açık bir ifadeyle o muhdes bilginin mutlaka zarurî ya da istidlâlî bir sebebe dayanması zorunluluğuna dikkat çekmiştir. Neseî ile çağdaş bir Mâtürîdî âlim olan Saffâr'ın kelâm yönteminin incelendiği bir araştırmada, Neseî'nin muhdes bilgiyi; zarurî, bedihî ve istidlâlî olarak üç kısımda

⁵²⁴ Neseî, *Tebsıra*, c. I, s. 158.

⁵²⁵ Neseî, *Tebsıra*, c. I, s. 196 vd.

⁵²⁶ Cürânî, *Kitâbu't-ta'rifât*, s. 81; Tehânevî, *Keşşâf*, c. I, s. 319.

⁵²⁷ Beğâbikî, *Şerhu't-Temhîd*, s. 57.

⁵²⁸ Neseî, *Tebsıra*, c. I, s. 4.

⁵²⁹ Geniş bilgi için bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, c. VI, s. 529; Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi*, s. 106 vd.

incelediği ifade edilmiştir. Ancak bu tespitin hatalı olduğu anlaşılmaktadır. Bunun da Neseî'nin yapmış olduğu atıfların bağlantısı ve ilgisinin doğru bir şekilde tespit edilememesinden kaynaklandığı görülmektedir.⁵³⁰ Nitekim Neseî, *Tebsıra* adlı eserinde muhdes ilmin yalnızca iki kısım olduğunu ve üçüncüsünün asla olmadığını söylemiştir. Dolayısıyla o da muhdes bilgiyi iki kısımda incelemiş ve bunların ilki olan zarurî bilgiyi de duyularla tahsil olunan bilgi ve bedihî olarak tahsil olunan bilgi şeklinde taksîm etmiştir.⁵³¹

Eş'arîler'den Bâkılânî ise bütün bilgilerin iki kısma ayrıldığını belirtmiş ve kadîm bilginin dışında kalan, mahlûkların bütün bilgilerini içeren bilgi türünü muhdes bilgi başlığı altında incelemiştir. Dolayısıyla Eş'arîler'in de hâdis bilginin içerisine, yalnızca insanlara ait olan bilgiyi değil aynı zamanda melekler, cinler ve hayvanların bilgilerini de dâhil ettikleri görülmektedir. Bâkılânî, bu tür bilginin zarurî ve nazarî-istidlâlî şeklinde iki kısımda incelendiğine kâil olmuştur.⁵³² Cürcânî ise hâdis bilgiyi zarurî, bedihî ve istidlâlî olmak üzere üç kısımda incelemiştir.⁵³³ Cürcânî'nin, Cüveynî'ye benzer bir biçimde taksîm yaptığını söylemek mümkündür. Nitekim o da aynı şekilde hâdis bilgiyi zarurî, bedihî ve kesbî şeklinde üç kısımda incelemiştir. Fakat taksîmdeki bu ihtilâf büyük bir farklılık gibi düşünülmemelidir. Zira zarurî ve bedihînin arasındaki ufak farktan dolayı birbirleri yerine zikredilmiş olduklarını unutmamak gerekir.

1.4.2.1. Zarurî-Bedihî Bilgi

İnsan tarafından herhangi bir ihtiyar ve kasıt olmaksızın Allah Teâlâ'nın insanda yarattığı bilgi türüne zarurî bilgi denilmiştir.⁵³⁴ Başka bir ifadeyle nazar, istidlâl vb. fikrî bir faaliyet olmaksızın ister istemez oluşan bir farkındalıkla meydana gelen bilgiler zarurî bilgi kapsamında değerlendirilmiştir.

Cüveynî, zarurî bilgiyi “Bir zarar ya da ihtiyaçla ilintili olmakla beraber kulun kudretinde olmayan, sonradan oluşan bilgidir.” şeklinde tarif etmiştir. Bedihî bilgi ise zarar ya da ihtiyaçla ilintili olması dışında zarurî bilgiyle aynı tür bilgidir. Bu sebeple Cüveynî, ikisinin birbirlerinin isimleriyle anıldıklarını da zikretmiştir. Aralarındaki fark, öğrenilen bilginin bir ihtiyaca mebni faydayı celbetmek ya da zararı defetmek sonucunda meydana gelmesiyle böyle bir hâdisenin hiç oluşmadığı durumlar neticesinde hâsıl olmasıdır. Âdet gereği zarurî olarak oluşan bilgide herhangi bir şüphenin söz konusu olmaması ve bilginin oluşması evreleri arasına bir fâsılanın girmemesini zarurî bilginin hükmü olarak açıklayan Cüveynî, duyularla algılama,

⁵³⁰ Bilgi için bk. Demir, *Saffâr'ın Kelam Yöntemi*, s. 371.

⁵³¹ Neseî, *Tebsıra*, c. I, s. 4 ve 30.

⁵³² Bâkılânî, *Temhîdu'l-evâil*, s. 7.

⁵³³ Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rifât*, s. 155.

⁵³⁴ Sâbûnî, *Kitâbu'l-Bidâyeti mine'l-Kifâye*, s. 29; Beğâbikî, *Şerhu't-Temhîd*, s. 56.

kişinin kendini bilmesi ve zıtların aynı anda birarada toplanamamasını bilmeyi bu tür bilgiye örnek olarak göstermiştir.⁵³⁵

Bâkılânî zarurî bilgiyi “Yaratılandan ayrılması ya da çıkması mümkün olmayan, kendisinde şüphe uyandırmayan ve yaratılanın kendisini gerektiren bir bilgidir.”⁵³⁶ şeklinde tanımlamıştır. Cüveynî, *eş-Şâmil*’de öncelikle hocasının bu tanımını incelemiştir. Buna göre tanımın ilk kısmındaki “ayrılması mümkün olmayan...” kaydıyla hem kadîm bilgi hem de hâdis bilgi tanıma dâhil edilmiştir. Zira Allah Teâlâ’nın ilminin de kendisinden ayrılması imkânsızdır. Dolayısıyla “yaratılanı gerektiren...” şeklinde bir kayıt getirilerek muhdes bilgi kastedilmiştir. Bununla birlikte Cüveynî tanıma yöneltilen bazı tenkitleri cevaplandırmış, kendisi de bazı eleştiriler getirerek tanımın karışık olduğunu söylemiştir. Öte yandan kendisi de bu tür bilgi için düşünürlerin hepsinin râzı oldukları ortak bir tanımdan bahsetmeyi güç bulmuştur. Zira “zaruret” terimi lugat ve ıstılah hasebiyle çeşitli kullanımlara sahiptir. Fakat kelâmcıların bu tür bilgiyi, “Yaratılanların gücü dâhilinde olmayan hâdis bilgi” şeklinde tanımladığını aktaran Cüveynî’ye göre bu tarif muttarid, mun’akis, problemlerden sâlim ve maksada uygun bir tanımdır.⁵³⁷

Cüveynî’nin, “Zarar ya da kerîh görmekten bir mananın kendisiyle beraberlik yapan ve bilen kudretinin dahli olmayan hâdis her bilgi zarurîdir. Zararın bulunmadığı aynı tür bilgi ise bedihîdir.” şeklindeki tanımı İmam Eş’arî’ye nispet ettiği görülmektedir. Cüveynî bu tanımı hocası Bâkılânî’den aktarmıştır.⁵³⁸ Bununla birlikte bu tanım, zarurî ve kesbî olmak dışında başka bir bilgi türünün imkânını ifade ederken, zımnen Mu‘tezile’ye reddiye özelliği taşımaktadır. Nitekim onlar “Allah Teâlâ’nın kendi Zât’ından ayrı bir ilimden söz edilecek olsaydı, bu bilginin ya zarurî ya da kesbî olması gerekirdi. Zira bu iki bilgiden başka bir bilgi akledilemez.” diyerek hâricen bir sıfattan bahsedilemeyeceğini ileri sürmektedirler.⁵³⁹

Cüveynî, düşünürlerin, bilgilerin zarurî mi yoksa kesbî mi olduğu hakkındaki görüşlerini ele almış, onları dört kısımda değerlendirmiştir:

Birincisi; bilgilerin tamamını zarurî kabul edip, öncesinde bir fikir faaliyeti olmadığını iddia edenlerin yaklaşımıdır. Bilginin imkânı bahsinde de ele alındığı üzere bu grup nazarı kabul etmeyenlerdir. Cüveynî bahsi geçen yerde verilen savunuların bunlar için de geçerli olduğunu söylemiştir.

⁵³⁵ Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, s. 11.

⁵³⁶ Bâkılânî, *Temhîdu’l-evâil*, s. 7.

⁵³⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’l-dîn*, thk. R. M. Frank, s. 83 vd.

⁵³⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’l-dîn*, thk. R. M. Frank, s. 85.

⁵³⁹ Ensârî, *Şerhu’l-İrşâd*, c. I, s. 139.

İkincisi; bilgilerin tamamını zarurî kabul etmekle birlikte bunlardan bazılarının öncesinde nazar faaliyetine ihtiyaç duyulmadığını, dolayısıyla zorunlu olarak hâsıl olduğunu savunanların yaklaşımıdır. Onlar, şartlarına uygun sahih aklî çıkarımlar sonucunda ortaya çıkan bilgilerin her ne kadar fikir ameliyyesi sırasında zorunlu değilse de hâsıl olduktan sonra zarurî bir biçimde oluştuğunu öne sürmüşlerdir. Başka bir deyişle onlara göre kesbîlik ancak bilginin oluşum evreleri ile alakalıdır. Sonuçta oluşan bilgi ise zarurîdir. Bu görüşü Ebû İshâk bazı Eş‘arîlere isnâd etmiş olmakla birlikte kendisi de bu görüşe meyletmiş ve sıhhatle vasıflamıştır. Ayrıca o, Kerrâmîye’den bazılarının da bu görüşte olduğunu eklemiştir. Cüveynî’nin nazarında ise bu isabetli bir görüş değildir. Zira kişi, üzerinde düşünmüş olduğu şeyin bilgisiyle düşünmenin farklı şeyler olduğunu bilmektedir. Çünkü bir fikir işlemi sonrası edinilen bilgi ancak zihnin sonuca ulaşmasının akabinde hâsıl olmaktadır. O, kişinin algısıyla alakalandırdığı bu durumu şöyle örneklendirmiştir: Faraza Allah Teâlâ bir kulunda zarurî bir tokluk hissi yaratsa, onun bu tokluğu algılaması yemek yedikten sonra hâsıl olan algıyla aynı mesabede olacaktır. Dolayısıyla akıllı bir kişi vukuu anında zarurî olmaları hakkında iki bilginin arasını ayırt edemez.

Üçüncüsü; Allah Teâlâ’nın ve sıfatlarının mârifetine bağlanan her bilginin zarurî olduğunu savunanların yaklaşımıdır. Onlara göre bu tür bilgi Allah Teâlâ’nın dilediğine verdiği fazlından kaynaklanmaktadır. Nitekim Yaratıcı’nın bilgisinin kesb edilmesine imkân yoktur. Bu görüşte olanlar akîdeye dair bazı bilgilerin sonradan öğrenilmesini mümkün saymaktadır. Cüveynî, kulun Allah Teâlâ’yı bilmek/tanımakla olduğuna dair icmânın bulunduğunu ve kişinin de ancak güç yetirebileceği şeylerle mükellef tutulabileceğini ifade etmiştir. Dolayısıyla zarurî bilginin kulun gücü dâhilinde olmadığını iddia edenler ümmetin icmâ ettiği bir hususa muhâlefet etmiş olacaktırlar. Ayrıca akâid ile ilgili bilgilerin zarurî olduğunu iddia edenlere de aynı savunuyu sunmuş ve kulların emrolunduğu, karşılığında sevabın vâdedildiği itikâda dair bilgilere nazarla ulaşamayacağını ve insanların güçlerinin yetmeyeceğini ifade eden bu iddiayı yersiz bulmuştur.

Dördüncüsü; bilgilerin tamamının kesbî olduğunu ve zarurî bilgiyi içermediğini iddia edenlerin yaklaşımıdır. Bu görüş Cehmiyye’den bazılarına isnâd edilmiştir.⁵⁴⁰

Cüveynî, duyular ve mütevâtir haber vb. neticesinde elde edilen bilgileri -kulun gücünün bir dahli olmaksızın Allah Teâlâ’nın kudretiyle vuku bulan bilgiler şeklinde tanımladığı- zarurî bilgiler içerisinde değerlendirmiştir.⁵⁴¹ Burada “Zarurî bilgileri Cüveynî, hissî bilgiler ve kişinin kendisini bilmesi gibi bilgilerle örneklendirmiştir. Halbuki bu tür bilgilerde herhangi bir

⁵⁴⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli ‘d-dîn*, thk. R. M. Frank, s. 86 vd.

⁵⁴¹ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 125.

zararla ya da ihtiyaçla ilinti bulunmamaktadır. Öyleyse bunları bedihî bilgi kapsamında değerlendirmesi gerekmez miydi?” şeklinde bir soru akla gelebilir. Böyle bir soruyu gündemine taşıyan İbn Bezîze, onun burada bedihî bilgiyi kastettiğini, zaten en başta iki tür bilginin birbirleri yerinde kullanılabildiğini savunduğunu belirtmiş ve mezkûr bilgi türleriyle misallendirmenin yerinde olduğunu ifade etmiştir.⁵⁴²

Bu tür bilgilerin kendi içlerindeki mertebelerine de değinen Cüveynî, kendisinin uygun gördüğü küllî sıralamayı şöyle serdetmiştir:

1) İnsanın kendisi hakkındaki bilgisidir. İnsanın zarurî bir şekilde algıladığı kendisine ait olan elem, lezzet gibi hususların bilgisi bu kısma dâhildir.

2) Muhâl olan şeylerin imkânsızlığını bilmek gibi zorunlu bilgileri kapsayan mertebedir. Bunun ilkinden daha aşağıda olması zıt olan şeylerin zâtında düşünmeye dayanması sebebiyledir.

3) Duyularla elde edilen bilgilerdir. Cüveynî, bazen hastalık ve kusur gibi problemlerin oluşabilme ihtimalinden dolayı bu tür bilgilerin üçüncü sırada yer aldığını ifade etmiştir.

4) Tenvîrî naklolan haberin doğruluğunun bilgisidir. Bu bilgi dahi râvilerin her ne kadar çok olsalar da yalan üzere birleşmelerinin muhâl olmasını anlamak için fikir yürütmeye ihtiyaç duyulmasından dolayı duyularla elde edilen bilgilerden aşağı bir mertebededir. Cüveynî, Mu‘tezilî âlimlerden Ka‘bî’nin aynı sebeple bu tür bilgileri nazârî bilgiler içerisinde değerlendirdiğini belirtmiştir.

5) Harf ve sanatların bilgisidir. Bunun beşinci sırada değerlendirilmesine sebep olarak hataya düşme imkânı bulunan belirli kıyas ve manaları içermesi gösterilmiştir.

6) İnsanlarda görülen, utangacın utanmasını, kızgının kızmasını ya da korkanın korkmasını bilmek gibi hallerin karînelerine dayanan bilgilerdir. Bu tür hallerin manalarında birçok ihtimalin bulunması ve kontrolden çıkması gibi sebeplerle diğerlerine göre aşağı bir mertebededir.

7) Aklî birtakım delillerden elde edilen bilgi çeşididir.

8) Nübüvvetin, peygamberlerin gönderilmesinin ve şer‘î kanunların mümkün olduğuna dair bilgiler.

9) Vuku bulduğu zaman mucizeler hakkındaki bilgiler.

10) Dayanağı Kur’an, Sünnet ve icmâ olan küllî sem‘iyyâta dair bilgilerdir.⁵⁴³

Nesefî ise zarurî bilgileri iki kısımda incelemiştir. Birincisi; işitmek, görmek, tatmak, koklamak ve dokunmak duyularından biriyle elde edilen sâlim hislere bağlanan bilgilerdir.

⁵⁴² İbn Bezîze, *el-İs‘âd fî şerhi’l-İrşâd*, s. 119.

⁵⁴³ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 131 vd.

İkincisi ise bir cismin aynı halde iki mekânda bulunamayacağını ya da bir şeyin kendini oluşturan cüzlerinden daha büyük olduğunun bilinmesi gibi bedihî bilgilerdir. Kaynağı duyular olan ve aklî açıdan apaçıklıkla nitelenen bu bilgiler zarurî bilgiyi ifade etmektedir.⁵⁴⁴

Bedihî bilgi salt aklın ispat ettiği, hiçbir delile ihtiyaç duymaksızın kendiliğinden doğruluğunu kabul ettiği apaçık önerme, ilk düşünme ya da ilk konuşma anında oluşan ilk bilgi şeklinde tarif edilmiştir.⁵⁴⁵ Zarurî bilgi olarak nitelendirilen bedihî bilgiyi Nesefî, örnekendirme yoluyla şöyle açıklamıştır: Bir maddenin kendisini oluşturan cüzlerden daha büyük olmasını ve cüzlerinin daha küçük olmasını bilmek; küllî olarak ele alındığında Zeyd'in, bir azası olan elinden daha büyük, elinin ise daha küçük olduğunu bilmek; varlık sahasında aynı zamanda bulunan eşit iki şeyden biri son bulmakla vasıflandığında diğerinin de son bulacağını bilmek; aynı saatte doğan Zeyd ve Amr'dan biri yirmi yaşına bastığında diğerinin de aynı yaşta olduğunun anlaşılması gibi bilgiler şüphe barındırmayan bedihî bilgilerdir. O, bedihî bilgilerin reddedilmesini, aynı duyularda olduğu gibi, bir kibirlenme ifadesi olarak yorumlamış ve bunun Sûfistâiyye'nin görüşlerini benimsemek anlamına geleceğini söylemiştir.⁵⁴⁶

Nesefî'nin talebesi olarak addedilen Alâeddin es-Semerkindî, zarurî bilgiyi; duyu organlarıyla elde edilen bilgi, geçmiş zamandaki krallar ve şehirlerin bilgisi gibi mütevâtir haberle elde edilen bilgi ve bedihî bir şekilde ortaya çıkan bilgi şeklinde üç kısımda incelemiştir.⁵⁴⁷ Nesefî de taksîm yaparken açıkça zikretmese de zarurî bilginin mütevâtir haber sonucunda meydana geldiği görüşündedir.⁵⁴⁸

Ayrıca insanın yaşadığı açlık, susuzluk, üzüntü ve sevinç gibi hallerle ilgili bilgiler de zarurî bilgi kapsamında değerlendirilmiştir. *Temhîd*'in şârihi Beğâbikî de zarurî bilgileri üç kısımda incelemiştir. Bunlar; Allah Teâlâ'nın insanın bir kesbi ve ihtiyarı olmaksızın yarattığı bilgiler olan vicdânî bilgiler; bir düşünme sistematğine ihtiyaç duyulmadan akılda beliren bedihî bilgiler ve beş duyu organıyla ulaşılan bilgilerdir.⁵⁴⁹

Görüldüğü üzere âlimler meseleyi farklı yönlerden analiz etmeleri sebebiyle bazı nüansları belirterek benzer kategorik tasnifler ortaya koymuşlardır. Örneğin Nesefî eli titreyen birinin hareketlerinin zarurî olsa da bir bilgi ifade etmediği görüşündedir.⁵⁵⁰ O, zarurî bilginin,

⁵⁴⁴ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 4.

⁵⁴⁵ Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rifât*, s. 155, İcî, *el-Mevâkıf*, s. 11; Siğnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*, c. I, s. 92; Nâci Bolay, "Bedihî", *DİA.*, c. V, ss. 322-323.

⁵⁴⁶ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 18; Nesefî, *Temhîd*, s. 68.

⁵⁴⁷ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Ebû Bekir Alâeddin es-Semerkindî, *Mîzânu'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdalberr, Doha Matbaası, Doha, 1984, s. 9.

⁵⁴⁸ Nesefî, *Temhîd*, s. 51.

⁵⁴⁹ Beğâbikî, *Şerhu't-Temhîd*, s. 59.

⁵⁵⁰ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 290.

bilen/suje tarafından herhangi bir fiile bağlanmadığını bilakis Allah Teâlâ'nın kulda yaratmış olduğu bir bilgi olduğunu vurgulamıştır.⁵⁵¹

Bir kesb ile iştilal etmeksizin hâsıl olan zarurî bilginin inkâr edilmesinin mümkün olmadığını söyleyen Nesefî bu bilgileri reddedenleri kibirlilikle nitelendirmiştir.⁵⁵² Çünkü bu bilgilerin savuşturulması mümkün değildir. Örneğin herhangi bir hastalığı olmayan kulağın, bilgi edineceği sesi duyduktan sonra kendisine taşınan bilgi ile mübâşeret zorunlu olur. Sesi duyan kişinin bilgiye konu olan şeyi öğrendikten sonra bu kavrayıştan uzak durma imkânı yoktur. Dolayısıyla bu tür bilgilere zarurî bilgi denilmiştir. *Temhîd*'in şârihleri de bu duruma işaret ettikten sonra bu isimlendirme hakkında tahlilde bulunmuşlardır. Buna göre Lâmişî, Semerkandî gibi âlimlerin hepsinin bu isimlendirmeyi tercih etmesi bir delil olarak sunulmuştur. Akıl sahiplerinin bir hükmü ispat ederken delil olarak kullanmakta hemfikir oldukları zarurî bilgilerin kabul edilmemesi de kibir taslamak olarak yorumlanmıştır. Zarurî bilgileri inatlarından dolayı reddettikleri için de onlara ancak işkence yoluyla bir şeylerin anlatılabileceği söylenmiştir.⁵⁵³

Nesefî, zarurî bilgiyi kabul etmeyenlerin istidlâlî bilgiyi de asla kabul etmeyeceklerinden bahsederek zarurî bilgiyi apaçık ve en kuvvetli bilgi olarak nitelemiş, istidlâlî bilgiyi ise duyu ve bedihî bilgilerden daha gizli bir tür olarak yorumlamıştır.⁵⁵⁴ Ayrıca İmam Mâtûrîdî'nin düşünce sisteminden de anlaşıldığı gibi hislerle hâsıl olan zarurî bilginin, bedihî ve mütevâtir haberle sâbit olan zarurî bilgilerden daha kuvvetli olduğu zikredilmiştir.⁵⁵⁵

1.4.2.2. İstidlâlî Bilgi

Cüveynî hâdis bilginin ikinci kısmı olan kesbî bilgiyi, hâdis bir kuvvetle elde edilen sonradan oluşan bilgi, şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre kesbî olan her bilgi, delil hakkında sahih bir düşünceyi barındıran nazarî bilgidir. O, bu olgunun tabiat gereği ve devam edegelen âdetler sebebiyle cereyan etmesinden kaynaklandığını belirtmiştir. Nitekim Allah Teâlâ'nın, öncesinde bir nazar faaliyeti söz konusu olmaksızın kişide aslen bilgiyi yaratma ve oluşturma kudreti olduğu halde âdeten her kesbî bilginin nazarî kategorisinde değerlendirildiğini ifade etmiştir.⁵⁵⁶ Ensârî ise kesbî bilgi ile nazarî bilginin tarif açısından farklılaştığını söylemiştir.

⁵⁵¹ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 21.

⁵⁵² Nesefî, *Temhîd*, s. 51-52.

⁵⁵³ Siğnâkî, eserinde bu tahlili daha derinleştirerek kadıyyelerden bahsetmiştir. Bu delillendirme esnasında kurmuş olduğu cümlelerin neredeyse aynalarına daha önce yazıldığı düşünülen ve *Temhîd*'in diğer şerhi olan Beğâbikî'nin eserinde de rastlamak mümkündür. Fakat bu bir intihal fikri oluşturmamalıdır. Zira bahsi geçen cümlelerin benzeri *Tebşıra*'da da bulunmaktadır. bk. Siğnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*, c. I, s. 80; Beğâbikî, *Şerhu't-Temhîd*, s. 60.

⁵⁵⁴ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 12.

⁵⁵⁵ Beğâbikî, *Şerhu't-Temhîd*, s. 63.

⁵⁵⁶ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 11.

Buna göre bir düşünme ve istidlâl akabinde oluşan her bilgi nazârî; sonradan var olan bir kuvvetle hâdis olan her bilgi ise kesbî bilgi şeklinde tanımlanılabilir.⁵⁵⁷

eş-Şâmil adlı eserinde de benzer bir yaklaşım ortaya koyan Cüveynî, inanca bağlanan bilgilerin hepsinin nazârî-kesbî olduğunu söylemiş ve bütün bilgilerin zarurî olduğunu iddia edenlere karşı bir savunu geliştirmiş, bilginin imkânı kısmında nazârî reddedenlere karşı söylenenlerin bunlar için de geçerli olduğunu ileri sürmüştür. Örneğin o, sebr ve taksîm metodunu kullanarak onlara karşı “Siz bütün bilgilerin zarurî olduğunu biliyor musunuz?” şeklinde bir soru yöneltilmesi gerektiğini, eğer onlar bu soru karşısında şüpheye düşerlerse kendileriyle tartışılacak bir yol tutmadıklarını ortaya çıkacağını belirtmiştir. Konu hakkında bir bilgileri olduğunu iddia edecek olurlarsa bu sefer de bu bilgilerin zarurî mi kesbî mi olduğu sorusu yöneltilir. Kesbî olacağını söyleyemeyeceklerine göre zorunlu bir bilgi olduğunu iddia ederlerse bu sefer de başka bir çıkış yolları olmadığını anlayıncaya kadar aynı soruyla mukâbele edilir. Zira Cüveynî’ye göre onlar, en sonunda bu tür bilgilerin kesbî olduğunu kabul etmek zorunda kalacaklardır. Ayrıca o, bütün hâdis bilgilerin kesbî olduğu iddiasını da kabul etmemiş, kişinin kendisini bilmesi hakkında herhangi bir ihtiyarının olmadığını ya da kendisini titreme alanın da bu hususta bir seçimi olmadığını ifade etmiştir.⁵⁵⁸

Görüldüğü üzere Cüveynî hâdis bilginin zarurî ve kesbî olarak ayrımında önce kendi görüşüne yer açma gayreti içerisinde olmuş ve diğer görüşlerin bâtil olduğunu ispat etmeye çalışmıştır.

İrşâd şârihlerinden İbn Bezîze kesbî bilginin tanımında geçen “...makdûr (güç yetirilen) hâdis bilgi”⁵⁵⁹ kaydının hakikî bir anlam içermediğini, bilakis mecazen kullanıldığını ifade etmiştir. Ona göre makdûr olan şey, bilginin kendisi değil, tahsîl edildiği nazar ve istidlâl yolları olan sebeplerdir. Aslında o, bunların da “makdûr” olarak vasıflanmasında başka bir mecaz olduğunu da eklemiştir. Bu tür olgular Allah Teâlâ’nın yaratmasıyla akılda hazır bulundurulabilir. O, hakikî güç yetirmenin, müstakil bir şekilde varlığa çıkarmak manasından hareketle bu sonuca varmıştır. Dolayısıyla bilgiye ulaştıran yol, burhânî mukaddimelerin doğrulanmasında düşünmektir. Kul ise bunu var etmekte müstakil bir güce sahip değil, bilakis Allah Teâlâ’nın yaratmasına tâbidir.⁵⁶⁰

Cüveynî’nin düşünce dünyasına ışık tutan bu açıklamanın haklılık payı vardır. Zira o, *eş-Şâmil*’de kesbî bilginin varlığını ispat edip bilgilerin zarurî ve kesbî olarak ikiye ayrılmak zorunda olduğundan bahsettikten sonra kesbî olan bilgilerin bir manada zorunlu olarak hâsıl

⁵⁵⁷ Ensârî, *Şerhu’l-İrşâd*, s. 140.

⁵⁵⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’l-dîn*, thk. R. M. Frank, s. 87, 91.

⁵⁵⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 125.

⁵⁶⁰ İbn Bezîze, *el-İs’âd fî şerhi’l-İrşâd*, s. 119.

olabilmesinin imkânını tartışmıştır. Şöyle ki ona göre, Allah Teâlâ'nın kulunun gücü dâhilinde olmayan bazı kesbî bilgileri zarurî bir şekilde kulda yaratması aklen mümkündür. Mu'tezile'nin de konuyla bağlantılı olarak "makdûr"un hükmü hakkında kendileriyle müttefik olduklarını, fakat kendilerinin husûn-kubuh ilkesine bağlılıklarından dolayı bir farklılık ortaya koyduklarını vurgulamıştır. Cüveynî'nin "Ehl-i hakkın görüşü" diye nitelediği fikir ise Allah Teâlâ'nın bütün bilgi cinslerini zorunlu kılmasına güç yetirmesinin mümkün olduğu yönündedir. Mu'tezile'nin görüşünü de Yaratıcı üzerinde bir tehakküm kurmak şeklinde nitelemiştir.⁵⁶¹

Şu halde zarurî olan bilgilerin kesbî olarak vuku bulmasının mümkün olup-olmadığı araştırılması gereken bir husustur. Bu meseleye de değinen Cüveynî konu hakkında farklı görüşlerin olduğunu belirtmiştir. Bazıları herhangi bir kayıt şartı koşmaksızın zarurî bilginin kesbî olarak hâsıl olabileceğini iddia ederken bazıları da ancak kemâl bir aklın neticesinde oluşmayan zorunlu bilgilerin kesbî olarak takdir edilmesinin mümkün olduğu görüşündedirler. Buna göre selîm bir akıldan kaynaklanan zarurî bilgiler kesbî olarak değerlendirilemezler. Bâkılânî'nin eserlerinde her iki görüşü de savunduğunu tasrih eden Cüveynî, Allah Teâlâ'nın bütün bilgi türlerini kulunda zorunlu bir şekilde yaratmasına kâdir olduğunu ifade etmiştir. Zira insana bahşedilen nisbî kudretin, yaratmak ve icâd etmek hususunda herhangi bir tesiri yoktur. İnsanın olgulardaki gücü, ancak yaratma gibi bir tesirin dışındaki makdûra tealluk etmektedir. Kesbî bilginin ve ona ulaşma gücünün de neticede Allah Teâlâ tarafından yaratıldığı gerçeğinden hareketle Cüveynî, ulaşma gücünün yaratılmadan doğrudan bilginin yaratılmasının da mümkün olduğunu vurgulamıştır. Çünkü mahlûkun gücü dâhilinde olan bir şey hakkında Yaratıcı'nın - yaratılanın bir rolü olmaksızın- mücerred kudreti olması gerekir.⁵⁶²

Cüveynî burada yine Mu'tezile'yi hedef almış ve onların konu hakkındaki görüşlerinin isabetli olmadığını belirtmiştir. Zira onlar yaratmak fiilinde tesir edici olduğunu iddia ettikleri yaratılan bir kudreti, başka bir deyişle kulun güç yetirebildiği birtakım şeylere Allah Teâlâ'nın güç yetiremeyeceğini savunmuşlardır ki bu da makdûrların sınırlı olduğuna hükmetmek anlamını taşımaktadır. Cüveynî'ye göre sahih olan görüş kemâl akıldan kaynaklanan zarurî bilginin kesbî sayılamayışıdır. Zira ona göre bu tarz bilgiler nazarî olarak takdir edilecek olsaydı apaçık bir imkânsızlık ifade ederdi. Şöyle ki istidlâl faaliyeti ancak akıl sahibi varlıklar hakkında düşünülebilir. Eğer mutlak olarak akıl, istidlâl edilen şey olsaydı akli tam olmayan varlıkların da zihnî istidlâllerde bulunması mümkün olurdu. Böyle bir olgunun kabul edilmesi, deliler, çocuklar ve hayvanların sahih bir istidlâlde bulunmasını mâkul kabul etmek anlamına gelirdi ki bu zorunlu olarak bâtıldır. Cüveynî "Bunun mümkün olduğunu söylersek hayvanların otlaklarında

⁵⁶¹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli 'd-dîn*, thk. R. M. Frank, s. 92.

⁵⁶² Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli 'd-dîn*, thk. R. M. Frank, s. 93.

cüziyyet ve oluş gibi ince ilmî faaliyetlerde düşünmediklerinden emin olamayız. Bu ise bâtil-dir.” diyerek savunuda bulunmuştur. O, zarurî bilgilerden akıl dışında oluşların ise nazarî olarak takdir edilebileceğini ifade etmiştir. Çünkü ona göre bu kabulde Yaratıcı’nın sonsuz güç yetirdiği cinslere hâlel getirecek bir muhallik söz konusu değildir.⁵⁶³

Bilgilerin elde edilişi ve hâsıl olmasındaki evrelerle alakalı görüşleri değerlendiren Cüveynî, *el-Burhân*’da her türlü bilginin zorunlu olduğuna inandığını söylemiştir. Dolayısıyla ona göre değersel anlamda bir takdim ve tehir de mantıklı gözükmemektedir.⁵⁶⁴ O, şartlarına uygun yapılan bir nazarın eserine binâen hâsıl olan bilgilerin zarurî olduğunu ifade ederken muhtemelen oluştuktan sonraki bilginin değeri üzerine yorum yapmaktadır.

Görüldüğü üzere kelâm sistemlerine bakıldığında bilgi nazariyesi ile ilgili tartışmalar, genel anlamda, varlıklarda hazır bir delâlet olarak kabul edilmiş ve nasıl elde edileceği, edinildiğinde hâsıl olan bilginin özellikleri, neyi ifade ettiği ve değeri gibi konular üzerinde durulmuştur. Örneğin elde ediliş tarafında mezhepler arasında Mu‘tezile ve Eş‘arî anlayış şeklinde iki ayrı görüş ortaya çıkmıştır. Mu‘tezile içerisinde bütün bilgilerin zarurî olduğunu öne süren Câhız ve Ebû Ali el-Esvârî (v. 240/854) dışında kalan düşünürler nazarî bilgiyi doğuştan gelen zarurî bilgilere bağlamışlar ve konuyu delil-medlûl ekseninde açıklama gayreti içerisinde olmuşlardır. Eş‘arîler ise nazar-bilgi arasındaki bağlantıyı fâsılalı ve ardışık bir bakış açısıyla ele almışlardır. Bu çerçevede söz gelimi Kâdî Abdulcebbar düşünce ve bilgi arasındaki ilişkiyi zorunlu ve vâcip kabul ederken, yukarıda bahsedildiği gibi, Bâkılânî ve Cüveynî bu ilişkiyi tevâlî (arka arkaya gelme) gibi terimlerle değerlendirme yolunu tercih etmişlerdir.⁵⁶⁵

Elbette onların bu görüşleri mensup oldukları mezhebin yöntemini takip ettiklerini ya da en azından bu gayede olduklarını göstermektedir. Nitekim mezheplerin bilgi hakkında öne sürmüş oldukları görüşleri bütünsel olarak değerlendirmek gerekir. Böyle bir bakış açısıyla bakıldığında onların birbirlerinden ayrışmalarına neden olacak birçok görüşün temelinde bilgiye yaklaşım biçimlerinin yattığı görülecektir.

Nesefî’nin muhdes bilginin ikinci kısmı olan ve istidlâlî olarak isimlendirdiği bu kısmı İmâm Mâtürîdî, Sâlimî ve Saffâr gibi bazı âlimler iktisâbî-kesbî olarak isimlendirmişlerdir. Kimisi yalnızca farklı isimlendirme yoluna giderken kimisi de istidlâlî bilgiyi kesbî olarak adlandırdıkları kısım dâhilinde farklı bir başlık altında tahlil etmişlerdir.⁵⁶⁶ Nesefî, öncelikle zarurî bilgi ile istidlâlî bilgi arasını ayırt etmiş ve zarurî olan bilginin istidlâlî olamayacağını, istidlâlî

⁵⁶³ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’ d-dîn*, thk. R. M. Frank, s. 93.

⁵⁶⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 136, 138.

⁵⁶⁵ Aslan, “Mutezile Kelâmında Düşünce (Nazar)-Bilgi İlişkisi”, s. 153.

⁵⁶⁶ Karşılaştırma için bk. İcî, *el-Mevâkıf*, s. 11; Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi*, s. 114; Demir, *Saffâr’ın Kelam Yöntemi*, s. 371; Ömer Sadıker, *Ebû Şekûr es-Sâlimî’nin Kelam Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2019, s. 92.

olanın da zarurî olamayacağını vurgulamıştır.⁵⁶⁷ İmâm Mâturîdî'nin kesbî olarak adlandırdığı bilgi türünü naklî/târihî ve istidlâlî olarak ikiye ayırdığı nakledilmiş, Saffâr'ın ise daha geniş bir kapsamda aklî, şer'î, ibârî, tecrübî, ilhâmî ve ittibâî şeklinde bir taksime gittiği belirtilmiştir.⁵⁶⁸ Açıkçası Nesefî'nin bu durumdaki tespitinin daha sistematik ve basit olduğu için tercihe şayan olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim o istidlâlî bilgi ile kastedilen şeyin iktisâbî bilgi olduğunu söylemiş⁵⁶⁹ dolayısıyla yalnızca farklı bir isimlendirme ile meseleye yaklaştığına işaret etmiştir.

İstidlâl, zihnin daha önce bilinen önermelerden yola çıkarak hakkında bilgi sahibi olunmayan sonuca ulaşma işlemi şeklinde tanımlanmıştır. Diğer bir deyişle zihnin tikelden tümele, tümelden tikele veya iki tikelden birinin diğerine intikal etmesi; duman görüldüğü zaman bir yerde ateşin varlığını bilmek gibi öncesinde düşünme ve akıl yürütmeye ihtiyaç olan bir bilgi türü olarak anlaşılmıştır.⁵⁷⁰

Nesefî'nin mütevâtir haber hususunda geçmişten günümüze aktarılan önceki krallıklar ve ülkelerle ilgili bilgileri zarurî kabul ettiği zikredilmişti. O, Sâlimî'nin sisteminde de görüldüğü üzere⁵⁷¹ haber bahsinde mucizeyle desteklenmiş peygamberlerin haberlerini ise istidlâlî bilgi kapsamına dâhil etmiştir. Fakat hemen ifade etmekte fayda var ki o böyle bir ayrıma gitmiş olsa da neticede hâsıl olan bilginin birbirine eş olduğunu ifade etmiştir. Başka bir deyişle o mütevâtir haberin iki kısmından geçmiş zamanla ilgili olanları zarurî kapsamında; doğruluğu mucizeyle ispatlanmış peygamberlerin vermiş olduğu haberleri ise istidlâlî kapsamında değerlendirmiş olsa da ikisinden de hâsıl olan bilginin değeri açısından kesinliğinde şüphe olmadığını savunmuştur.⁵⁷²

Peygamberlerin vermiş olduğu haberdan kaynaklanan bilginin istidlâlî olmasını Siğnâkî, hocasından naklen şöyle açıklamıştır: Yalancı olanın tasdik edilmesinin ve doğru söyleyenin yalanlanmasının çirkin bir iş olduğunu bütün akıl sahipleri kabul etmiştir. Mucize de bir insanda görüldüğü halde Allah Teâlâ'dan başkasının yapamayacağı bir iş olunca o kişinin nübüvvet iddiasının doğru olduğu sonucu ortaya çıkmıştır. İşte aklî olarak gerçekleşen tüm bu faaliyetler neticesinde onun vermiş olduğu haberin de doğru olması gerekir. Bu delillendirmelerden dolayı peygamberlerin vermiş olduğu bilgi istidlâlî bilgi olarak değerlendirilmiştir.⁵⁷³ Beğâbikî de buraya işaret ederek istidlâlî olarak elde edilen bilginin zarurî olarak hâsıl olan

⁵⁶⁷ Nesefî, *Tebsıra*, c. I, s. 5.

⁵⁶⁸ Demir, *Saffâr'ın Kelam Yöntemi*, s. 374

⁵⁶⁹ Nesefî, *Temhîd*, s. 52.

⁵⁷⁰ Makdisî, *Gâyetu'l-merâm*, s. 261.

⁵⁷¹ Sadıker, *Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*, s. 93.

⁵⁷² Nesefî, *Temhîd*, s. 52.

⁵⁷³ Siğnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*, c. I, s. 87.

bilgiden farklı olmadığı, yalnızca bilgi edinme evrelerindeki farklılıktan dolayı ayrı isimlendirilmelere gidildiği şeklinde meseleyi özetlemiştir.⁵⁷⁴

Kısaca peygamberlerin vermiş olduğu bilginin doğru olduğunu anlamak için belli bir zihnî faaliyete ihtiyaç olduğundan söz konusu bilginin istidlâlî olduğu kabul edilmiştir. Fakat burada aynı durum tevâtüren nakledilen geçmiş insanların bilgisinde de mevcut olmasına rağmen onun neden zarurî bilgi olarak addedildiği akla gelmektedir. Buna cevap sadedinde Siğnâkî tam da bu açıklamalardan yola çıkarak “Öyleyse zarurî bilgiler ile istidlâlî bilgiler arasında ne fark vardır? Her ikisi de suje ile obje arasında bilgi sebeplerinden birinin mübâşeretinden sonra hâsıl oluyor. Bu durumda iki tür bilginin de iktisâbî kabul edilmesi gerekmez mi?” şeklinde bir soru daha sorar. Takdîrî olarak yönelttiği bu soruya yine kendisi şöyle bir cevap vermiştir: Bilgi kaynaklarının mübâşereti her iki surette de gerekiyor olsa da bilen tarafından bir kasıt olup olmaması bu iki bilgi türünü birbirinden ayırt etmektedir. Nitekim istidlâlî ilimde olduğu gibi zarurî bilgi, bilgi sebeplerinin bilgi ile mübâşeretinden sonra meydana gelmektedir. Fakat zarurî bilgide kişinin bir kastının olup olmaması durumu değiştirmez. Örneğin bir yerden geçerken duymak istemediği halde konuşan birinin sözlerini işiten kişi gibi geçmiş zamanlar hakkında mütevâtir olarak nakledilen haberleri bir kastı olmadığı halde işitende zarurî bilgi meydana gelir. Fakat belirli öncüllerin kurulmasından sonra meydana gelen istidlâlî bilgide ise öznenin doğru bir neticeye ulaşabilmek için öznenin öncül önermeleri kurmayı talep etmesinden sonra bilgi ortaya çıkar.⁵⁷⁵ Bu sebeple ancak belirli bir delillendirme ile elde edilebilen bilgilere istidlâlî bilgi denilmiştir.⁵⁷⁶

Nesefî’nin zarurî bilgiyi kabul etmeyenlere Sofistâiyye’ye uygulanan muamelenin aynısının yapılması gerektiğini önerdiği daha önce de geçmişti. İstidlâlî bilgiyi, daha doğrusu ona ulaştıran nazarın bilgi kaynaklığını reddedenlerin ise genelde aklî melekede ya da önermelerdeki nâkışlıktan meydana gelen hatalardan kaynaklandığını söylemiş ve kelâm sisteminde kastedilen bilgi kaynağının ise mutlak olarak akıl değil, afetlerden sâlim bir akıl ve doğru önermeler oluşturacak sahih nazarî bir zihni faaliyet olduğunu vurgulamıştır.⁵⁷⁷

Kelâm âlimleri aynı zamanda âlemin hudûsuna da istidlâlî bilgi ile ulaşılabilceğini savunmuşlar ve istidlâlî bilginin akâid alanındaki işlevine işarette bulunmuşlardır. Görülüyor ki kelâmcıların kullandıkları yöntemlerde bilginin mâhiyeti ve ona yüklenen anlam önem taşımaktadır. Bilginin yanında yöntem açısından önemli olan bir diğer husus ise onların delile bakış açıları ve meseleleri ortaya koyup görüşlerini ispatlamak için kullandıkları istidlâl çeşitleridir.

⁵⁷⁴ Beğâbikî, *Şerhu’t-Temhîd*, s. 63.

⁵⁷⁵ Siğnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi’t-Temhîd*, c. I, s. 88.

⁵⁷⁶ Nesefî, *Temhîd*, s. 52.

⁵⁷⁷ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 21.

İKİNCİ BÖLÜM

CÜVEYNÎ VE NESEFÎ'DE İSTİDLÂL TÜRLERİ

“Delil” terimi ile aynı kökten türeyen “istidlâl” için farklı ilim dallarında çeşitli terimler kullanılmıştır. Belirli önermelerden hareket ederek başka önermelerin doğru ya da yanlış olduklarını ortaya çıkarma, bu önermeler arasındaki nispetle başka bir hüküm elde etme olarak tanımlanan istidlâl,⁵⁷⁸ çeşitli disiplinlerde farklı adlandırmalarla ele alınmıştır. Söz gelimi fakîhler bu uygulamalarını delilden hareket etmeleri sebebiyle kıyas terimi ile ifade etmişlerdir. Kelâmcılar ise genellikle ileride ele alınacağı gibi “Şâhidle gâibe istidlâl” yönteminde gaybî olanın müşâhede olunan şeylere benzetilmesini vehmettireceğinden dolayı “kıyas” kelimesi yerine istidlâl ve nazar terimlerini tercih etmişlerdir.⁵⁷⁹

Ehl-i Sünnet kelâmının ilk temsilcilerinden olan İmam Mâturîdî naklin yanında aklî istidlâle de önem vermiştir. Onun, eserlerinde ele aldığı birçok konuda uyguladığı istidlâller kendisinden sonraki kelâm eserlerinde tekrar edilerek kullanılmıştır. Zira *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eserine taklidin reddedilmesinin zorunluluğunu ortaya koyarak başladığına dikkat çekilen Mâturîdî'nin, dinin delilli bir şekilde bilinmesinin gerekliliğini vurguladığı ifade edilmiştir. Ayrıca onun, duyular âleminin duyular ötesi âlemi anlamak için delil teşkil ettiğini kabul ettiği, “nazar” ana başlığı altında ele aldığı istidlâl yöntemine çok önem atfettiği için hasımlarının görüşlerini çürütürken de çeşitli istidlâllerde bulunduğu belirtilmiştir. Bunun haricinde mütekaddimûn devri kelâm âlimlerinin istidlâllerinde klasik mantıktan bağımsız hareket ettikleri söylenmiştir.⁵⁸⁰

İmam Mâturîdî, isimlerini zikretmeksizin istidlâlin çeşitli formlarını eserlerinde kullanmıştır. Neseî' de de aynı durum söz konusudur. Burada istidlâl ile kastedilen, konu girişinde de açıklandığı üzere aklî ve kıyasî birtakım çıkarımlar ve bunların türleridir. Yoksa salt “delil” olarak kullanılan veriler değildir. Neseî'nin çağdaşı Saffâr'ın eserinde “yakîne götüren deliller” başlığı altında incelediği kaynaklar, sistemli bir şekilde ele alınmasa da Neseî' de de mevcuttur. Bu delilleri Saffâr, âyetlerle, hadislerle, icmâyla, mucizeyle istidlâl ve aklî istidlâl şeklinde ele almıştır.⁵⁸¹ Neseî de neredeyse ele aldığı bütün konularda nasları delil olarak kullanmıştır. Kelâmcıların bilginin imkânı ve kaynakları konusunda yürütmüş oldukları yöntemle nasları ve icmâyı kaynak kabul ettikleri anlaşılmıştır. Şu halde istidlâl ve delil aynı şey değildir.

⁵⁷⁸ Tehânevî, *Keşşâf*, c. I, s. 151.

⁵⁷⁹ Nail Karagöz, “Mâturîdî'de İstidlâlin İşlev Alanları”, *Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)*, c. XVI, S. 2, s. 244-245.

⁵⁸⁰ Yavuz, “İstidlâl”, *DİA.*, c. XXIII, s. 325.

⁵⁸¹ Bilgi için bk. Demir, *Saffâr'ın Kelam Yöntemi*, s. 448 vd.

Nitekim genel anlamda istidlâlın takrîr ettiği deliller nas, icmâ ve kıyası kuşatmaktadır. İstidlâl ise aklî delillerin kullanılmasıdır.⁵⁸² Çalışmanın bu kısmında mezkûr farklılık göz önünde tutularak istidlâl türleri ele alınırken yalnızca aklî istidlâl yöntemlerine odaklanılacaktır.

Mezhepler arasındaki istidlâl yöntemlerine yaklaşım, doğal olarak kendi görüşlerini destekleyecek biçimde farklı şekillerde çeşitlilik arz etmektedir. İstidlâl ile ilgili yapılan araştırmalarda ekseriyet itibarıyla Eş'arî ve Mû'tezilî kelâmcıların çalışmaları konu edinilmiştir. Mâturîdî kelâmcıları her ne kadar bu meselede temâyüz etmese de görüşlerini temellendirirken kullanmış oldukları aklî istidlâller diğer mezheplerle benzerlik arz etmektedir.⁵⁸³

İstidlâl yöntemlerinin kullanımı ve getirilen eleştiriler Cüveynî'de daha fazla dikkat çekmektedir. Bazı çalışmalarda Cüveynî'nin bütün ilmî hayatı boyunca istidlâl metodlarından mutlak bir şekilde faydalandığı gibi bilgiler verilse de bu onun hayatına bütüncül bir bakışın terk edilmesi, özellikle son eseri olan *el-Burhân*'ın incelenmemesi gibi objektif ve doğru bir kararın verilememesine sebep olan nedenlerden dolayı yanlış bir hükümdür.⁵⁸⁴ Nitekim o, ilk dönemde seleflerinden tevârüs ettiği aklî istidlâl yöntemlerinden çoğunu şiddetle savunurken, özellikle illet-ma'lûl ilkesini reddettiği *el-Burhân* adlı eserinde bu tavrından vazgeçmiştir. Kelâm tarihinde onun kilit bir konuma sahip olmasını sağlayan bu durum kendisinden sonra gelen düşünürleri derinden etkilemiş ve onun bu değişimine ayak uydurmaktan ya da onu eleştirmekten bigâne kalamamışlardır.

İmam Eş'arî'nin sisteminde istidlâl yöntemlerinin isim ve türleri hakkında teorik bir bilgiye rastlanılmasa da bunlara başvurduğu bilinmektedir. Onun kurmuş olduğu düşünce yapısında aklî delilin en önemli kısmını gâibin şâhîde kıyas edilmesi oluştursa da kullandığı diğer istidlâl yöntemleri de mevcuttur. İbn Fûrek, mezhep imamının başvurduğu yöntemleri şu şekilde beşe ayırmıştır: Şâhit ile gâibe ya da bilinenle bilinmeyen arasındaki delâlet birliğinden hareketle istidlâl (el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib); şeyin akılda kısımlandırılarak yapıldığı bir istidlâl (taksîm yöntemi); başlangıçtan sona veya sondan ilke istidlâl; bir şeyi bir tarzda yapanın başka bir tarzda da yapabilmesinin mümkün olmasıyla istidlâl; müşâhede âlemindeki bir şeyin taşımış olduğu illet sebebiyle bir sıfatla nitelenmesine kıyasla gâibtekinin de aynı illeti taşıması hâlinde şâhidin taşımış olduğu sıfatla vasıflandığına hükmetmek şeklinde gerçekleşen istidlâl.⁵⁸⁵

⁵⁸² Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 78.

⁵⁸³ Karagöz, Nail, "Hanefî-Maturîdî Düşünce Akımında İsbat-ı Vâcibe ve İlahî Sıfatlara Yönelik İstidlâller", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, c. XV, S. 2, s. 34.

⁵⁸⁴ Örnek için bk. Gençdoğan, "Eş'arî Kelâmın Metodolojik Dönüşümün Öncüleri Olarak Cüveynî ve Gazzâlî", s. 156.

⁵⁸⁵ İbn Fûrek, *Makâlâtü 'ş-Şeyh*, s. 286 vd.

Mütekaddimûn dönemi kelâmcılarından Bâkılânî ise birçok istidlâl metodunun mevcudiyetinden bahsederek bunlardan altısını öne çıkarmıştır. Bunlar; ismini tam olarak zikretmese de sebr ve taksîm; aralarındaki benzerlikten dolayı şahitteki bir şeyin bir illet sebebiyle aldığı hükmün aynı illeti taşıyan gâibteki her şey için de geçerli olması; bir şeyin mümkün ya da muhâl olmasından hareketle benzerinin de mümkün ya da imkânsız olduğu ile istidlâl; dil ehlinin kabulü ile istidlâl; mucize ile istidlâl ve nakil ile istidlâldir.⁵⁸⁶

Cüveynî'nin temâyüz ettiği noktalardan biri de istidlâl yöntemlerine bakış açısı ve seleflerinin görüşlerini eleştirmesidir. Halbuki o eleştirmiş olduğu birçok yöntemi ilk dönemlerinde kullanmıştır. Bu duruşuyla dinamik bir düşünce yapısına sahip olduğunu kanıtlayan Cüveynî yer yer Eş'arî mezhebinde yerleşik olandan farklı bir yöntem izlemiştir. Örneğin tasavvur ve tasdiklerin oluşum evrelerinin tahlilinde onlardan farklı bir bakış açısı ortaya koymuştur. Cüveynî'ye göre bütün tasavvurlar bedihîdir. Bir şeye ilişkin doğrudan bir bilgi idrâki varsa tasavvur edilebilirken, olmayan bir tasavvur delille oluşturulamaz. Dolayısıyla o, tasdikleri de bedihî ve iktisâbî şeklinde ikiye ayırmıştır. Cüveynî'nin Eş'arîlik tarihindeki önemli bir etkisi de müktesep tasdiklerin keyfiyetine dair görüşleri sebebiyle olmuştur. O, buradan hareketle aklî delilleri, dolayısıyla istidlâl yöntemlerini, tevârüs ettiği bilgilerin aksine, özellikle hocası Bâkılânî'ye belirli eleştiriler ortaya koymak suretiyle dört kısma hasrederek inceleme yoluna gitmiştir. Bunlar; şahitle gâibe istidlâl, mukaddimelerden neticeye gitmek, sebr ve taksîm ve ittifâk edilenle ihtilâf üzerine istidlâldir.⁵⁸⁷

Klasik mantığın kelâmda kullanılmaya başlandığı bir dönemde yaşayan Nesefî, eserlerinde çoğu zaman çeşidini zikretmeksizin istidlâllerde bulunmuştur. Kelâmı konu edinen eserler incelendiğinde ulaşılabildiği kadarıyla mütekaddimûn dönemi kelâmcılarının genel manada kullanmış olduğu istidlâl yöntemleri sebr ve taksîm, ittifâk edilenden ihtilâf edilene istidlâl, kıyas ile istidlâl ve şahitle gâibe istidlâldir.

Cüveynî ile Nesefî'nin istidlâl yöntemlerini nasıl ve hangi yoğunlukta kullandıkları merak konusudur. Ayrıca her iki âlimin doğal olarak kullanmış oldukları yöntemlerde hem ismen hem de içerik olarak farklılıklara rastlamak mümkündür. Burada vurgulanması gereken husus, onların görüşlerini ispat ederken kullanmış oldukları yöntemlerin birbirini tamamlayıcı şekilde tertip edilmiş olmasıdır. Söz gelimi bir yöntem diğer yöntem temel alınarak hazırlanmıştır. Örneğin Nesefî, dilsel bir analiz yaparken sebrî kullanmış ya da ittifâk edilenden ihtilâf edilene istidlâlde semantik yöntemini kullanmıştır.

⁵⁸⁶ Bâkılânî, *Temhîdu'l-evâil*, s. 11 vd; Muammer Esen, "Eş'arî Epistemolojisi/Eş'arî Bilgi Kuramı", V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu –Eş'arîlik, 2018, s. 11.

⁵⁸⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 126, 127.

2.1. Sebr ve Taksîm

“Derinliğini, genişliğini ölçmek”, “iyice incelemek, derinlemesine araştırmak”, “tec-rûbe etmek” manalarına gelen sebr ile “bölümlere ayırmak, dağıtmak” anlamındaki taksîm⁵⁸⁸ kelimesinin birleştirilmesiyle oluşturulan “sebr ve taksîm”, terim olarak muayyen bir meselede muhtemel seçenekleri belirleyip ardından bu ihtimalleri birer birer eleyerek tek bir seçenek bırakma yöntemini ifade etmektedir. Bu işlemlerden seçenekleri belirlemek “hasr”, elemek ise “hazf” olarak da isimlendirilmiştir. Aklî bir işlem olan sebr ve taksîm aslen yalnızca kelâmda değil diğer ilim dallarında da kullanılmıştır.⁵⁸⁹ Sebr ve taksîm, “Acaba onlar herhangi bir Yaratıcı olmadan mı yaratıldılar yoksa kendileri mi Yaratıcı’dır?”⁵⁹⁰ meâlindeki âyet başta olmak üzere Kurân-ı Kerîm’de çeşitli âyetlerde bu tür bir akıl yürütmeye teşvikte bulunulması sebebiyle âlimler tarafından sıklıkla kullanılmıştır.

Bu yöntem ilk dönem kelâmcıları tarafından farklı isimlerle anılmıştır. Örneğin İmam Eş’arî ve Bâkullânî gibi Eş’arî âlimler bu yöntemi yalnızca “taksîm” olarak isimlendirmiştir. Sebr ve taksîm şeklindeki isimlendirmenin ilk kez Gazzâlî sonrası müteahhirûn ulemâ tarafından ortaya konulduğu belirtilmiştir.⁵⁹¹ Fakat bu değerlendirmeyi geçersiz kılan bilgiler mevcuttur. Söz gelimi Cüveynî’nin eserlerinde birçok yerde bu yöntem “sebr ve taksîm”⁵⁹² terimiyle yer almıştır. Ayrıca Eş’arî kelâmcılarının sebr ve taksîm hakkında birçok değerlendirmeleri mevcuttur. Dolayısıyla talebesi Gazzâlî de sahih bir delil olarak nitelediği bu terkibi hocasından aldığı şekilde kullanmıştır.⁵⁹³ İmam Mâturîdî ve Nesefî de benzer bir yöntemi kullanmaktadır. Nesefî özellikle kelâm ilminde bir kişinin diğerlerinden üstün kabul edilmesi gibi hasletlerle donanımlı bir usta olmayı illetlerin sebr, tard ve ma’lûllerde icrasının keyfiyetini bilmeye bağlamıştır.⁵⁹⁴

Kelâmcıların, hasımlarının görüşlerinin yanlışlığını ortaya çıkarmak için kullanmış oldukları aklî bir istidlâl yöntemi olan sebr ve taksîmde konuyla alakalı bir şey aklen iki veya daha fazla bölümlere ayrılır. Bunların hepsinin birden doğru ya da yanlış olma ihtimali yoktur. Getirmiş oldukları delillerle seçenekler azaltılarak sona kalan doğru olarak olasılık kabul edilir. Buradaki hareket noktası, üzerinde düşünülen nesnenin konu edinilmesi değil, insanın zihnine

⁵⁸⁸ Cevherî el-Fârâbî, *es-Sihâh*, c. II, s. 675; Muhammed b. Mükrim b. Ali Ebu’l-Fadl Cemâleddin İbn Manzûr el-Ensârî, *Lisânu’l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrût, 1993, c. IX, s. 340; Kadir Güneş, *el-Mu’cem Arapça-Türkçe Sözlük*, Mektep Yayınları, İstanbul, 2011, s. 548, 949.

⁵⁸⁹ Örnek için bk. Servet Demirbaş, “Kur’ân Yorumunda Sebr ve Taksîm Yöntemi”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 6/1, 2022, ss. 431-454; Yunus İnanç, “Nahiv İlminde Sebr ve Taksîm Metodu”, *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, S. 17, 2022, Bartın, ss. 5-23.

⁵⁹⁰ et-Tûr, 52/34.

⁵⁹¹ Mavîl, *İmam Eş’arî’nin Kelâm Düşüncesi*, s. 174.

⁵⁹² Örnek için bkz. Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, s. 40; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’l-dîn*, thk. R. M. Frank, s. 5, 367; Cüveynî, *et-Telhîs*, c. III, s. 107; Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 131.

⁵⁹³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 311.

⁵⁹⁴ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 421.

gelebilecek ihtimallerin araştırılmasıdır. Bu yönüyle sebr ve taksîm bir tür cedelî yöntem sayılmıştır.⁵⁹⁵ Ayrıca sebr ve taksîm yönteminin “ayırılma” ve “in‘ikâs-ı edille”den birçok yönden farklı olduğu da zikredilmiştir.⁵⁹⁶

Ehl-i Sünnet kelâmında sebr ve taksîm metoduna ilişkin bir diğer uygulama İmam Mâturîdî tarafından icrâ edilmiştir. O, âlemin hudûsunun öncelikle zarurî bilgi sağlayan haber ve duyularla bilindiğini delilleriyle sıralamış daha sonra aklî istidlâl ile isimlendirdiği yöntemle ispatlamaya çalışmıştır. Buna göre âlem dâimî bir sûrette aynı anda birleşmesi mümkün olmayan hareket ve sükûn içerisindedir. Bir genelleme ile yaratılanlar vakitlerinin yarısında hareketle diğer yarısında sükûnla vasıflanmaktadır. Yarım olan her şeyin bir nihayeti vardır. Bu yargı da kadîm olduğu iddia edilen hareket ve sükûndan en azından birinin ezelde sonradan meydana geldiğini gösterir. Böylelikle iki vecihten birisinin ezelde sonradan meydana geldiği ortaya çıkınca diğerinin de hâdis olduğu kanıtlanmış olur. Bu noktadan hareketle İmam Mâturîdî âlem hakkındaki ihtimalleri sıralayarak âlemin kıdeminin imkânsız olmasından dolayı diğer seçenek olan hudûsu ispat etmiştir. Buna göre âlem; ya sahip olduğu birleşme-ayırılma, hareket-sükûn, temizlik-pislik, güzellik-çirkinlik, azlık-fazlalık gibi birbirine zıt özellikleriyle birlikte kadîmdir. Oysa hem hissen hem aklen bu gibi sıfatların hâdis olduğu kanıtlanmıştır. Çünkü iki zıttın bir halde toplanması mümkün değildir. Öyleyse bu gibi hallerin birbiri akabinde varlığa çıktığı âşikardır. Bu da sonradan varlığa çıkmanın bir özelliğidir. Ya da âlem mezkûr özellikleri taşımayan bir asıldan inşâ edilmiştir. Eğer böyleyse kâinatın yaratılmış olduğu ortaya çıkar ve hudûsu inkâr edenlerin iddiaları bâtıl olur.⁵⁹⁷

Kelâm âlimlerinin eserlerinde sıklıkla örneklerine rastlanan sebr ve taksîm, İmam Eş‘arî tarafından da haberî sıfatlar, Allah’ın mahlûkâta benzememesi, Rubûbiyyet vasıfları, tekliği vb. konularda kullanılmıştır. Örneğin o, “...iki ‘yed’imle yarattığım,”⁵⁹⁸ meâlindeki âyette geçen “yedeyn” terimiyle neyin kastedildiğini bu yöntemle açıklamıştır. Bu terimin nimet, organ, kudret, celâl sıfatı gibi manalara ihtimâli olduğunu belirterek ilk üç seçeneği elemiş ve nahiv kurallarıyla istidlâlde bulunarak son ihtimâlin doğru olduğunu ifade etmiştir.⁵⁹⁹

Cüveynî’nin ilk eserlerinde bu istidlâlden bolca yararlandığı görülmektedir. Zaten kendisi de sebr ve taksîm yönteminin delillerin kısımlarından olduğunu vurgulamıştır. O, bu tavrıyla mezkûr istidlâl yönteminin kesinliğe ulaştırıcı olduğuna inandığına işaret etmiştir. Örneğin bilginin kaynaklarını yalnızca duyulara hasredenlere karşı sebr ve taksîmi kullandığı bir savunu geliştirmiştir. Buna göre bir mekânda bir şahsı gördükten sonra ikinci kez bakıldığında

⁵⁹⁵ İbn Fûrek, *Makâlâtü’ş-Şeyh*, s. 286 vd.; Bâkılânî, *Temhîdu’l-evâil*, s. 11 vd.

⁵⁹⁶ Bahsedilen farklar için bk. Ardoğan, *Kelam İlminde Metodoloji*, s. 157 vd.

⁵⁹⁷ Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 13.

⁵⁹⁸ Sâd, 38/75.

⁵⁹⁹ Eş‘arî, *el-İbâne an usûli’d-diyâne*, s. 449 vd.

onun orada olmadığına anlaşıldığı bir misâl ortaya atmış, böyle bir durumda şu ihtimallerin mevcudiyetine dikkat çekmiştir:

- a) Şahsın orada olmadığına takdir edilmesi,
- b) Mekânda görülmediğinden dolayı başka bir yere gitmiş olması,
- c) Tabiat kanunlarına aykırı olarak bir meleğin gizlemesi vb. bir durumun ortaya çıkması.

Cüveynî hasmını bu taksîme zorlayarak zarurî olan bilgilerin reddedilemeyeceğini ve duyuların dahli olmaksızın onun, nazarın da bir bilgi kaynağı olduğunu kabul etmek zorunda kalacağını ifade etmiştir. Nitekim ona göre sebr ve taksîm metoduyla delillendirmeyi akıl sahipleri reddedemezler.⁶⁰⁰

Allah Teâlâ'nın hayy, âlim ve kâdir oluşuyla ilgili düşüncülerin iki yol izlediğinden bahseden Cüveynî, Bâkîllânî'nin de dâhil olduğu bazılarının meseleyi zarurî bilgiye dayalı olarak, kimisinin de belirli istidlâllerle çözüme kavuşturmaya çalıştığından bahsetmiştir. Bu istidlâl yöntemlerinden biri de sebr ve taksîmdir. Buna göre her varlık yaratma özelliğini hâiz değildir. Dolayısıyla varlıklardan bazıları yaratma ve var etmekle nitelenemezler. Buradan hareketle var etmek ve yaratmakla nitelenen varlığın ne ile vasıflanıp neler ile vasıflanamayacağını tespit etmek gerekir. Bunun da sebr yolu ile bilinebileceğini öne süren Cüveynî, yalnızca hayat sahibi olmanın fiilleri yapmak için yeter sebep olmadığını, nitekim canlıların birçok fiili yapmadıklarının müşâhede edildiğini tasrih etmiştir. Öyleyse bunun için hayat sahibi olmaktan başka bir vasıf gerekir. Bu noktada ilim sıfatı da tek başına yeterli olmamaktadır. Zira hem ilim hem hayat sahibi olduğu halde fiillerin yapılamaması gibi durumlarla karşılaşılabilir. Cüveynî, bu sebr işleminin nihayetinde fiili yapabilen bir kudret sıfatının gerekliliğine götüreceğini açıklamıştır.⁶⁰¹

Kitâbu'l-İrşâd'da da Cüveynî, bu yöntemi sıkça kullanmıştır. Örneğin "Allah Teâlâ'nın işitici ve görücü olduğunu kabul etmeyip tıpkı araz olan renklerin, Yaratıcı'nın zâtında düşünemediği gibi semî' ve basîr oluşunun da düşünemeyeceğini iddia edenleri nasıl reddedersiniz?" sorusunu cevaplarken sebr ve taksîm metodunu kullanacağını belirterek şöyle demiştir: Canlıların işitme ve duyma yetisine sahip olması canlılıklarına bağlanmıştır. Zira cansız varlıklar bunlarla vasıflanamazlar. Canlı varlıkların sıfatları incelendiğinde bu duyulara sahip olmayı sağlayacak şeyin ancak hayat sahibi olmak gerektiği ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın kendisine mahsus bir hayatla diri olduğu sonucuna ulaşılır.⁶⁰²

⁶⁰⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. R. M. Frank, s. 5.

⁶⁰¹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, s. 367.

⁶⁰² Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 34.

Cüveynî, en son eserlerinden *el-Burhân*'da da bu metodu incelemiştir. Hatta bu eserinin mukaddimesindeki ilk paragrafta “İlim dallarından birinde derinleşmeye çalışan kimsenin, o ilimden kastedilen şeyi, kaynak olarak kullandığı disiplinleri, o fennin hakikati ve tarifini ihata etmesi gerekir. Bu kendisine güç geldiği takdirde taksîm yani kısımlara ayırma suretiyle (sebr ve taksîm) idrâk etmeye gayret etmelidir.” demiş, ilerleyen sayfalarda ise aklî deliller içerisinde sebr ve taksîmi de saymıştır.⁶⁰³

Müteahhir âlimler ise sebr ve taksîm yönteminin güvenilirliği üzerinde durmuşlar ve belirli şartlar öne sürerek bu yöntemi geliştirmişlerdir. Buna göre fikren yapılan ihtimallere ayırma işlemi eğer hasredici bir konumdaysa yani aklî olan ihtimal delilde zikredilen kısımlarla sınırlandırılmış ise sebr ve taksîmin yakîn ifade edeceğini söylemişlerdir. Aynı şekilde mezkûr yöntemin kıyasında bütün ihtimallerin ancak nefy ve ispattan birine yönelmesi şarttır. Zira diğer ihtimallerin hepsinin nefyedilmesiyle sona kalanın doğrulanması amaçlanmaktadır. Bu sebeple farzedilen ihtimâller aklen münhasır değil de başka olgulara da yayılabilecek durumdaysa kurulan kıyas yakîni ifade etmeyecektir.⁶⁰⁴

Muhtemelen onların bu tavrı bahsedilen yöntem ile “ayırılma” metodunun farklı olduğuna işaret etmek içindir. Nitekim taksîmde bir konunun hükmüyle bağlantılı çeşitli ihtimaller farz edilir ve aklın bu seçenekler arasında karar vermesi beklenir. Ayırılma denilen aşamada ise akıl konu ile yüklem arasında nefy ve ispat yönünden bir tercih yapmaz, yalnızca konuyu tahlil etmeye ve farklı yönlerini izhâr etmeye çalışır. Başka bir deyişle bu işlem öncesinde zihin, ispat ya da nefy arasında kesin bir hükme varmamış, bu nedenle konunun farklı yönlerini ortaya çıkararak meseleyi incelemeye yönelmiştir.⁶⁰⁵ Sebr ve taksîm metodunda ise nefy ve ispat yönünden meseleye ait bütün ihtimaller ele alınmaktadır. Nitekim birbirine zıt iki ihtimâlin aynı anda doğru kabul edilmesi mantığa aykırıdır.

Onların bu görüşlerinin temelinde Cüveynî'nin *el-Burhân*'da mezkûr yöntemin güvenilirliğine dair yapmış olduğu açıklamaların yatması muhtemeldir. O, birçok düşünürün sebr ve taksîm metodunu kullanırken seçenekleri nefy ve ispata hasretmediklerinden dolayı bâtıl olduğunu öne sürmüş ve iddiasını örneklerle delillendirmiştir. Söz gelimi bir kişi “Yaratıcı görülür olsaydı şu anda da görürdük. Fakat O'nu görmememizin nedeni ya aşırı yakınlık ya aşırı uzaklık ya da görmeye engel olan perdelerdir.” şeklinde bir iddia ileri sürse, onun bu iddiası kesin bir bilgiyi ifade etmez. Zira bu söylem, itirazcının “Belki de sizin zikrettiğiniz sebeplerden başka

⁶⁰³ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 83, 127.

⁶⁰⁴ Tayyib, *Nazarâtun fî fikri'l-Îmâmi'l-Eş'arî*, s. 71.

⁶⁰⁵ Ayırılma ile sebr-taksîm arasındaki fark için bkz. Ardoğan, *Kelam İlminde Metodoloji*, s. 157.

bir neden O'nun görülmesine engel olmaktadır. Buna nasıl cevap verirsiniz?" savunusuyla rahatça çürütülebilmektedir. Öte yandan olumlama ve olumsuzlama arasında döne gelen bir taksîm ise sahih nazar için rükün mesabesindedir.⁶⁰⁶

Görüldüğü üzere Cüveynî, sebr ve taksîm yöntemini kabul etmekle birlikte *el-Burhân* adlı eserinde söz konusu yöntemi olduğu gibi kabullenmek yerine onun belirli şartlar dâhilinde kullanılmasını önererek temkinli bir yaklaşım sergilemiştir. Öte yandan onun iddiaları incelendiğinde diğer istidlâl yöntemlerinde görüleceğinin aksine tenkitlerini, delilin bizzât kendisine değil, bilakis düşünürlerin yöntemi kullanım biçimlerine yönelttiği görülmektedir. Bu konuda Cüveynî, seleflerini tenkit etmekten geri durmamış ve bununla daha önce kabul edilen yöntemlerde dahi dinamik bir düşünce yapısının gelişmesine yardımcı olmuştur. Ayrıca ileride görüleceği üzere, kendisinden öncekilerin kullanmış oldukları diğer yöntemlerin aksine onun, belirli şartlar altında kabul ettiği tek yöntem sebr ve taksîm metodu olmuştur.

Nesefî de eserlerinde bu istidlâl metodunu çokça kullanmıştır. Örneğin ilk eseri *Bahru'l-Kelâm*'da âlemin bir Yaratıcı'sının olduğunu inkâr edip her şeyin aslının dört tabiat unsuru olarak isimlendirdikleri havanın soğukluğu, suyun sıcaklığı, rutûbeti ve yeryüzünün kuruluşundan meydana geldiğini iddia edenlere karşı şöyle bir delillendirmede bulunmuştur: Kâinattaki varlıkların sürekli değiştiği müşâhede edilmektedir. Mesela aynı yerdeki ağaçların renkleri, meyveleri ve tatları birbirinden farklıdır. Halbuki beslendiği su, hava, yeryüzü ve sıcaklık aynıdır. Eğer varlıklar bir tabiatten meydana gelmiş olsaydı renklerin ve meyvelerin hükmünün değişmemesi gerekirdi. Değiştiği sâbit olunca varlıkların kudretli bir Yaratıcı'nın takdiri sonucu olduğu meydana çıkar. Ayrıca sıfatlar konusunda aynîlik-gayrîlik meselesinde de o, üç seçenekten bahseder. Buna göre ya sıfatlar Allah Teâlâ'nın kendisi kabul edilecektir ki böyle bir kabul iki ilah olduğu manasına gelir, ya da Allah Teâlâ'dan başkası olarak kabul edilir ki bu da sıfatların hâdis olduğunu iddia etmektir. Her iki seçeneği de doğru bulmayan Nesefî üçüncü seçenek olan "sıfatlar O'nun ne aynısıdır ne de gayrısıdır" şeklindeki görüşünü savunmaya devam etmiştir.⁶⁰⁷

Çalışmanın üçüncü bölümünde de değinileceği üzere Nesefî, ru'yetullah bahsinde de sebr ve taksîm metodundan faydalanmıştır. Allah Teâlâ'nın görülebilir olmasını aynı şekilde delillendiren Nesefî, "ashâbımız" diye tanımladığı mezhebin önde gelen âlimlerinin de aynı görüşü paylaştıklarını ifade etmiştir. Buna göre bir varlığın görülebilir olması için yeter şart

⁶⁰⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 131; Mâzerî, *Îzâhu'l-mahsûl*, s. 104.

⁶⁰⁷ Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 103-104.

onun kendi zâtıyla kâim olmasıdır. Kendisiyle kâim olan şeylerin görülmesi mümkün, bu vasıfta olmayanların görülmesi mümkün değildir. Allah Teâlâ da kendi zâtıyla kâim olduğundan görülmesi mümkün bulunmuştur.⁶⁰⁸

Nesefî, Mu'tezile ile aralarındaki yaklaşım farklılıklarını da ortaya koymuştur. Zira onlara göre bir şeyin görülebilir olması için gerekli olan cisim olmaklıktır. Allah Teâlâ cisim olmadığına göre görülmesi de mümkün değildir. Aslına bakıldığında Mu'tezile mezhebinin de burada görüşlerini serdederken kullandığı metot sebr ve taksîmdir. Fakat Nesefî'ye göre yanlış tanımlama ve hatalı öncüllerle oluşturulduğu için onların kullanmış oldukları bu yöntem yanlış sonuç vermiş ve yaklaşım tarzları reddedilmiştir. Zira ona göre cismin cisim olabilmesinin illeti var olmak değil, parçalardan oluşmaktır. Nesefî, bu sonuca ulaşabilmek için hem dilin delâletine hem de sebre başvurmuştur.⁶⁰⁹

Sebr ve taksîm metodunun, hasmın iddia ettiği görüşler baz alınarak muhâl olan şeylerin sıralanıp nefyedilmesiyle zarurî olarak geriye kalan görüşün ispatlanmak istenmesi manasına geldiği vurgulanmıştı.⁶¹⁰ Nesefî'nin Allah Teâlâ'nın tek olmasının ispatında da aynı istidlâle başvurduğu görülmektedir. Nitekim o, âlemin yaratıldığı kabul edildikten sonra Yaratıcı'nın sayısı hususundaki ihtimalleri sıralamıştır. Birden fazla olması durumunda aralarında bir kargaşa olacağını ve neticede birbirlerini engelleyeceklerini söylemiştir. Birden fazla Yaratıcı olması seçeneğinin burhân-ı temânu' ve benzeri birçok delille muhâlîği ortaya konulunca diğer seçenek olan kâinâtın Yaratıcısı'nın tek olduğunu kanıtlanmış olmaktadır.⁶¹¹

Sebr ve taksîm yönteminin illeti tayin eden bir delil olup olmaması hususunda da ihtilâf edilmiştir. Kimi düşünür bu yöntemin illeti ispat etmekte açık bir delil olduğunu öne sürerken kimisi de sebr ve taksîm salt manada bir delil değil, aslında bir şart olarak telakki etmiştir. Bu, özellikle mütekaddîmûn dönemi kelâmcılarına göre akli kıyaslarda asıl olan şeyin illetini tespit etmekte kullanılan bir yoldur.⁶¹²

Kelâmcılar tarafından daha çok âlemin hudûsu, tek bir Yaratıcı'nın varlığı gibi konularda sebr ve taksîm yöntemine başvurulmuştur. Söz gelimi Nesefî ile çağdaşı Saffâr ve daha sonraki Mâturîdî âlimlerde de bu konularda sebr ve taksîm yönteminin kullanıldığını daha yoğun bir şekilde müşâhede etmek mümkündür.⁶¹³

⁶⁰⁸ Nesefî, *Tebsıra*, c. I, s. 401.

⁶⁰⁹ Nesefî, *Tebsıra*, c. I, s. 134.

⁶¹⁰ Beğâbikî, *Şerhu't-Temhîd*, s. 86.

⁶¹¹ Nesefî, *Temhîd*, s. 52.

⁶¹² Ali Sâmî en-Neşşâr, *Menâhicu'l-bahs inde müfekkiri'l-İslâm*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire, 1947, s. 93 ve 107.

⁶¹³ Örnek için bk. Saffâr, *Telhîsu'l-edille*, s. 130; Lâmişî, *et-Temhîd li kavâi'di't-tevhîd*, s. 47; Üsmendî, *Lübâbu'l-Kelâm*, s. 61.

2.2. İttifâk Edilenden İhtilâf Edilene İstidlâl

Şâhidin gâibe delâleti ile büyük oranda benzerlik gösteren bu yöntemde aynı konuda farklı fikirlere sahip olanların, ittifâk ettikleri görüşten hareketle ihtilâf edilen bahsi çözüme ulaştırmaya gayret edilmektedir. İttifâk edilen görüşün merkez konuma alındığı bu istidlâl türünde üzerinde uzlaşa olan konu asıl, ihtilâf edilen ise fer olarak addedilmiştir.⁶¹⁴ Başka bir deyişle bu yöntemin uygulanış biçimi öncelikle hemfikir olunan bir paydadan yola çıkarak ihtilâf olunan konuya dair çözümleme yaparak hasmın ilzâm edilmesidir.⁶¹⁵

İmam Mâturîdî, Allah Teâlâ'nın varlığı ve sıfâtullah bahsinde Mu'tezilî düşünür Muhammed b. Şebîb'in (v. III/IX. yy.) Allah Teâlâ'nın ezelden beri âlim, semî', basîr gibi lafızlarla isimlendirildiğini kabul etmekle birlikte bu isimlerin masdarları olan sıfatları ona isnad etmeyişinin aslen onun ezelden beri Yaratıcı olduğunu kabul etmemek manasını taşıyacağı ile ilzâm ederken bu yöntemi kullanmıştır. Ayrıca ru'yetullah meselesinde de kelâmcıların âhirette Allah Teâlâ'nın bilineceği görüşünde ittifâk halinde olduklarını söyleyen Mâturîdî buradan hareketle O'nun görülebilir olmasına istidlâlde bulunmuş ve delil olarak kullandığı naslar ışığında âhirette de görüleceğini açıklamıştır.⁶¹⁶

İlk yaratılıştan hareketle ölümden sonra yeniden diriltilmeyi İmam Eş'arî, bu yöntemle delillendirmiştir. Zira ilk yaratılış muhataplar arasında ittifâk mahallidir. Sonradan diriltilmek de ilk neşetin cinsinden olunca aynı hükmün öldükten sonra diriltilmeye de verilmesi gerekir. Onun, bu şekilde bir delillendirmeyi âyet-i kerîmelerden istinbât ettiği belirtilmiştir. Nitekim Allah Teâlâ “Gökleri ve yeri yaratan Allah'ın, onların benzerini yaratmaya gücü yetmez mi? Evet, yeter.”⁶¹⁷, “Andolsun birinci yaratılışınızı biliyorsunuz.”⁶¹⁸ buyurarak muhataplarını ortak oldukları görüşten reddetmiş oldukları hükme ulaştırmıştır.⁶¹⁹ Bununla birlikte İmam Eş'arî'nin bu delillendirmeyi, “el-istidlâl bi'l-ibtidâi ale'l-iâde” yani ilk yaratılışın imkânı ile son yaratılış hakkında istidlâl, şeklinde isimlendirilen farklı bir istidlâl metodu olarak kullandığı da ifade edilmiştir.⁶²⁰

İmam Eş'arî genellikle Mu'tezile'ye karşı Allah Teâlâ'nın kudretinin ve yaratmasının umûmî oluşunu yine O'nun ilim sıfatının umûmî oluşuna kıyasen kudretinin ve yaratmasının bütün âlemi kuşattığını ispatlamak amacıyla da bu yönteme başvurmuştur. Mu'tezile, “O, her

⁶¹⁴ Altıntaş, “Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. V, S. 2, 2001, Sivas, s. 112.

⁶¹⁵ Bayram Çınar, “İslam Kelâmcılarının Araştırma Yöntemleri”, *APJIR- Academic Platform Journal of Islamic Research*, 2021, c. V, S. 3, s. 412.

⁶¹⁶ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 64, 95 vd.

⁶¹⁷ Yâsin, 36/81.

⁶¹⁸ Vâkıa', 56/62.

⁶¹⁹ Tayyib, *Nazarâtun fî fikri'l-İmâmi'l-Eş'arî*, s. 73.

⁶²⁰ Bu şekilde adlandırılmasına örnek için bk. Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, s. 176.

şeyi hakkıyla bilendir.”⁶²¹ meâlindeki âyette yer alan “küll” (her şey) lafzını öne sürerek Yaratıcı’nın ilminin umûmî oluşunu kabul etmektedir. Bu fikir düşünürlerin ittifâk ettikleri bir durumdur. İmam Eş‘arî bu ittifâk edilen bilgiden hareketle, “Allah her şeye hakkıyla gücü yetendir.”⁶²² ve “O, her şeyi yaratandır.”⁶²³ meâlindeki âyetlerde geçen “her şey” lafzının aynı manayı ifade ettiğini, dolayısıyla ilim gibi yaratma ve kudretin de umûmî oluşuna istidlâlde bulunmuştur.⁶²⁴

Cüveynî’nin de ilk dönemlerinde yazmış olduğu eserlerde yer yer bu istidlâl yönteminin yararlandığını görmek mümkündür. Nitekim o, *eş-Şâmil*’de cevher-araz teorisi ekseninde cevherlerin renklerden yoksun olamaması hakkında bu istidlâl yöntemini kullanmıştır. Cüveynî, cevherlerin bazı araz cinslerinden soyutlanmasına cevaz verenlere karşı öncelikle herkesin kabul ettiği bir gerçeklikten hareket ederek görüşünü savunmuştur. Bu gerçeklik arazların cevherlerle kâim olması sebebiyle arazsız cevherin kabul edilemeyeceğidir. Cüveynî burada, nasıl ki arazların kıyâmından sonra bu ihtimal mümkün değilse ilk başlangıçtaki fitratta da geçersiz olması gerektiğini öne sürerek üzerinde ittifâk edilen bir meseleyle ihtilâf edilen konuya ışık tutmaya çalışmıştır.⁶²⁵

Yukarıda söz konusu edildiği üzere herkesin ortak görüşü olan renklerin cevherlerden ayrı düşünülememesinden hareketle bütün oluşların da aynı hükümde olmasının ispat edilmeye çalışılması gibi müsellemler öncüllere dayanılarak yapılan istidlâller buna örnek olarak sunulmuştur. Gerçi bu yöntem, daha sonra gelen âlimler tarafından başlı başına bir istidlâl türü olarak değerlendirilmemiştir. Nitekim nakledilen yöntemin, bir görüşü mücerred olarak temellendirmekten ziyade tartışmada hasmın yanlış düşüncelerini göstermek ve kendi görüşünü savunmayı sürdürmeyi sağlamaya yönelik olduğu belirtilmiştir. Bu itirazlar sebebiyle söz konusu yönüyle bu, bir çeşit cedelî yöntem olarak kabul edilegelmiştir.⁶²⁶

Cüveynî de son dönemlerinde benzer bir tavırla bu istidlâl yönteminin geçersiz olduğunu öne sürmüştür. O, aklî istidlâllerin maksadının bilgiye ulaşmak olduğunu tasrih ettikten sonra konu hakkında ittifâk ya da ihtilâf edilmesinin bilgide bir tesirinin olmadığını söylemiştir.⁶²⁷ Onu bu itiraza yönelten en büyük etken *el-Burhân*’da savunduğu, hâsıl olduktan sonra bütün bilgileri zarurî kabul etmesidir. Nitekim ona göre zihinde bir bilgi oluşuktan sonra artık o bilgiden daha açık ve güvenilir bilgi bulanamaz.⁶²⁸ Cüveynî’ye göre böyle bir istidlâl doğru

⁶²¹ el-Bakara, 2/29; el-En‘âm, 6/101.

⁶²² el-Bakara, 2/20.

⁶²³ el-En‘âm, 6/102.

⁶²⁴ Mavil, *İmam Eş‘arî’nin Kelâm Düşüncesi*, s. 180.

⁶²⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli ‘d-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, s. 80.

⁶²⁶ Neşşâr, *Menâhicu ‘l-bahs*, s. 107; Ardoğan, *Kelâm İlminde Metodoloji*, s. 160.

⁶²⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 131.

⁶²⁸ Tayyib, *Nazarâtun fî fikri ‘l-İmâmi ‘l-Eş‘arî*, s. 74.

bilgiye ulaştırmada yetersiz kalmaktadır. Kelâmın teorik bir disiplin olması, çoğunlukla konularının aklî meselelerden oluşmasını gerektirmektedir. Aklî bilgilerde amaçlanan kesin bilgi ise bu tür bir delillendirmeye hâsıl olmamaktadır. Zira bu istidlâlde aslen hakikî bir bilgi yerine hasmın kabulleri esas alınmaktadır. Halbuki hasmın da yanlış bir bilgiye sahip olduğu ihtimali mevcudiyetini korumaktadır. Ayrıca hasmın, doğru bildiği ispatlansa bile bu sefer onun bilgisinin üzerinde ihtilâf edilen meselede geçerli olduğunu anlayabilmek için yeni bir araştırmaya koyulmak gerekecektir. Bu sebeplerden dolayı Cüveynî, bu tür istidlâl yöntemini cedelî bir destek olarak kabul etmiş olsa da kesin bilgi sağlamadığına işaret etmiştir.⁶²⁹

Kelâm tarihinde özellikle Eş‘arî mezhebi dâhilinde bir dönüşümün ana karakteri sayılan Gazzâlî’nin ise bu hususta hocası Cüveynî’den etkilenip düşünce yapısını buna göre binâ ettiği âşikardır. Nitekim o da “İhtilâf edilenin ittifâk edilene döndürülmesinin yalnızca bir ilzâm ve cedel olduğunu söyleriz. Akıl eğer nizâ‘ mahallinde bir şeye delâlet ediyorsa bu yeterlidir. Aksi halde bunun ittifâk edilen husus hakkında bir faydası yoktur.”⁶³⁰ diyerek icmâ ve ilzâm gibi hususların kesin bilgiye bir tesirinin olmadığını, yalnızca hasmın susturulmasına fayda sağladığını ifade etmiştir.

Nesefî’ye kadar olan süreçte etkin bir Mâturîdî âlim olarak addedilen Pezdevî de büyük günahlardan sakınmak hususunda “Mu‘tezile ile bizim aramızdaki görüş birliğine göre iyilikler büyük günahı gidermez.” diyerek ittifâk edilen bir bilgiye işaret etmiştir. Buradan hareketle Mu‘tezile’nin büyük günahlardan kaçınmanın küçük günahların affedilmesine sebep olduğu görüşüne karşı çıkmış ve mezkûr ortak anlayışı temel alarak görüşünü temellendirmeye çalışmıştır.⁶³¹

Nesefî de teşbîhe yol açacağından dolayı Allah Teâlâ’nın görülmesini inkâr edenlere karşı benzer bir yöntemle cevap vermektedir. Nitekim görmek fiili aralarında zıtlık olan siyah-beyaz, hareket-sükûn gibi birçok şeye tealluk etmektedir. Bunların arasında ise benzerlik olmadığı herkesçe bilinen bir şeydir. Dolayısıyla o, Allah Teâlâ’nın görülmesinde O’nun zâtının mâsivâyâ benzemesinin söz konusu olamayacağını belirtmiştir.⁶³²

Cüveynî’de de görüldüğü üzere bir cedel yöntemi olarak kabul edilen bu işlem hakkında bazı itirazlar yapılmıştır. Çünkü söz konusu yöntemdeki objektiflik yalnızca meseleyi o anda tartışan iki taraf arasında sınırlıdır. Dolayısıyla üzerinde ittifâk edilen görüş ancak iki taraf arasında doğrulanabilmektedir. Öyleyse üçüncü bir tarafın önceki iki kişi arasında ittifâk edilen

⁶²⁹ Türker, “Eş‘arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî’nin Yöntem Eleştirileri”, s. 7.

⁶³⁰ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 117.

⁶³¹ Ebû’l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, thk. Hans Peter Linss, Mektebetü’l-Ezheriyye, Kahire, 2003, s. 145.

⁶³² Nesefî, *Temhîd*, s. 87.

görüşü reddedebilmesi mümkündür. Bu da tartışma özelinde geçici bir sonuç vereceği için yöntemin genel geçer bilgiyi sağlayamayacağı öne sürülmüştür.⁶³³ İttifâk edilenden ihtilâf edilene istidlâl yöntemi tartışma sırasında öne sürülen ve muhatabın kabul ettiği doğrular olarak tanımlanan müsellemler ve meşhûrât türünden önermeler ile kurulmaktadır. Cedel de aynı şekilde meşhûr ve müsellemler mukaddimelerden telif edilen bir kıyas türüdür. Müsellemler, bir tartışma sırasında, konuşanın iddiasını ispat etmek için öne sürdüğü ve karşı tarafın da doğruluğunu kabul ettiği önermeler için kullanılan bir mantık terimidir. Meşhûrât da benzer şekilde herkesin ya da çoğunluğun veya belirli bir toplumun uzlaştığı görüşleri bildiren, diğer bir deyişle insanların umûmunun kabul etmesi sebebiyle aklın doğruluğuna hükmettiği önermeler şeklinde tarif edilmiştir.⁶³⁴ Fakat bu gibi durumlarda tartışan iki taraf söz konusu bilginin doğruluğunu kabul etse de bilginin genel geçer bir şekilde kesin olarak doğruluğunu göstermeyeceğinden yöntemte itirazlarda bulunulmuştur. Elbette bu tarz itirazlar ancak ittifâk edilen bilgiler müsellemler kabûlinden olan önermeler üzere inşa edildiği zamanlardadır. Halbuki iki taraf arasında öne sürülen iddia yakînî bilgilerden olursa bahsedilen istidlâl ile oradan devşirilecek sonucun da daha farklı değerlendirilmesi gerekecektir. Öyle görünüyor ki bu yöntemin şahitle gâibe istidlâl benzetilmesi de buradan kaynaklanmaktadır.

Aslında düşünürlerin, eserlerinin konu girişlerinde terimlerin lügât manalarına değinmeleri de mezkûr yöntemin kullanımına delâlet etmektedir. Söz gelimi Nesefî'nin lugavî istidlâlinde de görüleceği üzere o genelde konuya ya da üzerinde durmak istediği tartışmaya, meseleyle ilgili terimlerin dil âlimleri tarafından kabul edilen lügât anlamlarını açıklayarak başlamıştır. Onun buradaki maksadı, hasmını üzerinde ittifâk ettikleri bir konu olan terimin lugavî manasına çekmektir. Örneğin Allah Teâlâ'ya cisim denilemeyeceğini aktarırken o, ilk olarak herkesçe kabul edilen cisim teriminin terkiplenmiş şey manasına geldiğini savunmuştur. Bir nevi üzerinde ittifâk edilen kelimenin köken anlamından yola çıkarak Allah Teâlâ'nın cisim olamayacağını anlatmak istemiştir.⁶³⁵ Yaratıcı'nın cisim olacağını iddia edenlere karşı geliştirmiş olduğu bu savunu bir vecihten lugavî istidlâl diğer bir vecihten ittifâk edilenden ihtilâf edilene istidlâl olarak değerlendirilebilir.

Kelâmcıların kullanmış oldukları yöntemlerden biri de hem mantık ilminde hem usûl-i fıkıhta başvuru ve genelde "kıyas" olarak isimlendirilen yöntemdir. Konunun başında da değinildiği gibi bazı kelâmcılar "kıyas" terimini kullanmamayı tercih etmişlerdir. Dolayısıyla Nesefî'nin yönteminde tespit edilmeye çalışılan "kıyas ile istidlâl", Cüveynî'de farklı formlar

⁶³³ Ardoğan, *Kelam İlminde Metodoloji*, s. 233.

⁶³⁴ Cedel ve kendisiyle oluşturulan müsellemler ve meşhûr önermeler hakkında bilgi ve örnek için bk. Esîruddîn el-Ebherî, *Muğni't-tullâb şerhu metni İsâgûcî*, thk. Mahmud Ramazan el-Bûtî, Dâru'l-Fikr, Şam, 2003, s. 93; Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedât*, s. 166; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 207, 216.

⁶³⁵ Nesefî, *Temhîd*, s. 52.

ve isimlerde bulunabilmektedir. Bu yüzden çalışmada da bu durum göz önünde bulundurularak farklı başlıklandırmalara gidilmiştir. Söz gelimi Nesefî'nin bu yöndeki yöntem biçimi “kıyas ile istidlâl” başlığında, Cüveynî'ninki ise “burhân” ve “mukaddimelerde neticelere ulaşmak” başlıklarında tahlil edilecektir.

2.3. Kıyas ile İstidlâl

Sözlükte “ölçmek, takdir etmek” gibi manalara gelen kıyas terimi birçok ilim dalı tarafından ele alınmıştır. Özellikle dil, fıkıh ve mantık disiplinleriyle bağlantılı olarak açıklanmaya çalışılan kıyas terimi her ilim dalının kendi gözetmiş olduğu kurallara göre tanımlanmıştır. Örneğin sarf ve nahivde tümevarım yoluyla elde edilen ölçüye; mantıkta doğruluğu kabul edilen en az iki mukaddimeden zorunlu olarak üçüncü bir önermeye yani neticeye ulaştıran akıl yürütme faaliyeti için kullanılırken fıkıhta ise mantıkta kullanılan tarife ek olarak aslen bir temsîl, anoloji olarak tanımlanmıştır.⁶³⁶

Nesefî'nin talebesi olarak gösterilen Semerkandî de bir usûl kitabı olan *Mîzân*’da kıyasın birçok tanımını zikrettikten sonra kelâmî öncüllere uyumuna da itina göstererek İmâm Mâtürîdî’ye nispet edilen “Kıyas, iki mezkûrdan birinin hükmünün mislini, illetin misliyle diğerinde açığa çıkarmaktır.” şeklindeki tanımını doğrulamıştır.⁶³⁷

İmâm Mâtürîdî, yazının onu yazan kimseye delâlet ettiği gibi âlemin de Yaratıcı’sına delâlet ettiğini, kâinattaki bütün olayların hikmet ve bilgi sahibi bir zât tarafından meydana getirildiğine dair açıklamada bulunurken âlemin hudûsu ve ispât-ı vâcib hususunda kıyasın gerekliliğinden söz etmiştir.⁶³⁸ Ayrıca mutlak olarak ele alındığında aklî kıyasın câiz olduğuna “Bu, onların alışveriş de ribâ gibidir, demelerindendir.”⁶³⁹ meâlindeki âyet-i kerîmeyi delil göstermiştir. Nitekim bu âyette fâiz yiyenlerin yapmış olduğu hatalı bir kıyastan bahsedilmekle birlikte kıyasın kendisinin değil, benzerlik cihetindeki bir yanılgıdan dolayı yanlış kıyas yapıldığı bildirilmiştir. Bu da mefhûmen kıyasın câiz olduğunu gösterir niteliktedir. Öyle ki o, ilk yanlış kıyasın İblis tarafından yapıldığını da ifade etmiştir.⁶⁴⁰ Özetle İmâm Mâtürîdî hüküm

⁶³⁶ Tehânevî, *Keşşâf*, c. II, s. 1347 vd.

⁶³⁷ Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, s. 554. Ayrıca bk. Zuhal Dağ, “Alâeddîn Semerkandî'nin Kıyas Anlayışı”, *e-Şarıkıyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 2021, c. XIII, S. 1, s. 449.

⁶³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 25.

⁶³⁹ Bakara, 2/275.

⁶⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. II, s. 269, c. IV, s. 369.

istinbât etmekte kıyası bir asıl ve yöntem olarak kabul etmiştir.⁶⁴¹ Neseî de eserinde aklî kıyasların nasıl terkip edildiğini bilmemenin bir manada ilmî neticeye ulaşmakta belirli müşküller doğuracağına işaret etmiştir.⁶⁴²

Kıyaslar kendilerini meydana getiren kadıyyelerin sayı ve yapılarına göre basit, birleşik ve düzensiz kıyaslar şeklinde taksîm edilmiştir. Özellikle ilk dönem kelâmcılarının kullanımı açısından bunların içerisinde basit kıyaslar temayüz etmektedir. İki mukaddime (öncül) ve bir neticeden oluşan basit kıyasların iktirânî (kesin) ve istisnâî (seçmeli) olmak üzere iki türü vardır. Bunlardan kıyasın sonucunun mukaddimelerde anlam bakımından mevcut olup şeklen bulunmayanlarına iktirânî kıyaslar denilmiştir. Bu kıyası oluşturan her bir öncülün ilk kısmına “mevdû”, ikinci kısmına “mahmûl” adı verilmiştir. Mukaddimelerinden en az birisi muttasıl (bitişik) ya da munfasıl (ayrık) şartlı önermelerden oluşan kıyaslara ise istisnâî, şartiyye gibi isimler verilmiştir. Bu kıyas türünde netice hem lafız hem de mana olarak mukaddimelerde bulunmaktadır. Ayrıca şartiyye olan kıyastaki her bir öncülün ilk kısmına “mukaddem”, ikinci kısmına “tâli” denilmiştir.⁶⁴³

Kelâmcılar arasında hudûs delili olarak bilinen delil, mantıktaki birinci şekilden iktirânî bir kıyastır. Nitekim onlara göre söz konusu delilde “Âlem sürekli değişim hâlinedir.” ve “Değişime tâbi olan her şey hâdistir.” şeklindeki sahih iki mukaddimeden meydana getirilen kıyastan “Öyleyse âlem hâdistir.” örneğinde olduğu gibi doğru bir netice ortaya çıkmaktadır.⁶⁴⁴

Neseî bu tür hamlî, iktirânî kıyası da eserinde yoğun bir şekilde kullanmıştır. Örneğin “cisim” teriminin anlamı ve kemâl sıfatlarla vasıflanmak için cismiyyetin şart koşulması iddiasındaki Mücessime eleştirisinde o, şu şekilde bir kıyas ortaya koymuştur:

a) Delil ile⁶⁴⁵ Allah Teâlâ’nın kadîm olduğu ve dolayısıyla hayy, âlim ve kâdir oluşu sâbit olmuştur.

b) Cismiyyet, hâdislik alametlerindendir. Kadîm olan bir zâtın hakkında hâdislik sıfatlarının bulunması muhâldir.

⁶⁴¹ İmam Mâtürîdî’nin kıyas hakkındaki açıklamaları için bk. Ali Duman, “İmam Mâtürîdî’nin Tevîlâtü’l-Kurân’ında Akıl Yürütmeyle İlgili Kavramlar –Fıkıh, İstidlâl, Kıyas-, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, c. V, S. 1, s. 110 vd.

⁶⁴² Neseî, *Tebîrâ*, c. I, 89; Siğnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi’t-Temhîd*, c. I, s. 141.

⁶⁴³ Kutbuddîn Muhammed b. Muhammed er-Râzî, *Tahrîru’l-kavâidi’l-mantikiyye fî şerhi’r-Risâleti’s-Şemsiyye*, Hâşimî Yayınları, İstanbul, 2017, s. 259, 300; Abdurrahman b. Muhammed es-Sağîr el-Ahdarî, *Şerhu’s-Süllemi’l-Münevrak*, Hâşimî Yayınları, İstanbul, 2017, s. 111, 121; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 140, 167.

⁶⁴⁴ Siğnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi’t-Temhîd*, c. I, s. 94.

⁶⁴⁵ *Tebîrâ* adlı eserde bilgi konusundan sonra âlemin hudûsu ve delilleri; bir Yaratıcı’nın varlığı, birliği ve kadîm oluşu; araz ve cevher olmayışı hakkında uzun uzadıya tartışmalar yapılmış ve aklî, naklî birçok delille mesele ispatlanmıştır. Müellifin bahsetmiş olduğu “delil” bu kısımlarda serdedilmiştir. bk. Neseî, *Tebîrâ*, c. I, s. 44 vd.

Öyleyse yakînî burhânla yani doğruluğu kesin delillerle ispat edilmiş olarak nitelediği bu mukaddimelerden çıkan neticeye göre Allah Teâlâ'nın âlim, kâdir ve hayy olması için “cis-miyyet” şart olmaktan çıkarılmıştır.⁶⁴⁶

Mezheb imamlarının istidlâle ve aklî kıyasa önem vermesinden dolayı Mâturîdî mezhebi içerisinde aklî çıkarım tecrübesi oldukça gelişmiştir. Araştırmalarda aklî kıyasların özellikle Allah Teâlâ'nın varlığının zorunlu olması ve ilâhî sıfatların ispatlanması meselesinde yoğunlaştığı da zikredilmiştir. Onların kıyasın içerisinde özellikle munfasıl şartî kıyas (ayrık şartlı kıyas) ile muttasıl şartî kıyası (bitişik şartlı kıyas) kullandıkları belirtilmiştir.⁶⁴⁷ Nesefî de bu tür istidlâl yöntemini bolca kullanmıştır. Birkaç örnekle meseleyi açıklamak yerinde olacaktır.

2.3.1. Munfasıl Şartî Kıyas

Mukaddemi yani büyük öncülü ayrık şartlı önermelerden oluşan bu kıyasta kadıyye ayrıklık bildiren “veya”, “ya da” ve “ya” gibi edatlar ile kurulur. Örneğin; “Âlem ya hâdistir ya da kadîmdir.” önermesinde iki yüklemli kadıyye bir araya getirilmek suretiyle munfasıl şartlı bir forma sokulmuştur. Ancak bu önermelerden yalnızca biri doğru olmak durumundadır.⁶⁴⁸ Bu kıyas türü daha önce aktarılan sebr ve taksîm metoduna da uygunluk arz etmektedir. Nitekim bu tür kıyaslarda öncüllerden birinin kabul edilmesi, diğerinin reddedilmesi gerekmektedir ki her birinin doğruluğunun sağlaması yapılırken sebr ve taksîm metoduna başvurulmaktadır.

Nesefî öncesinde İmam Mâturîdî ve Pezdevî gibi âlimler bu kıyas türünü kullanmışlardır. Nesefî’de de aynı tür kullanımın ustalıkla icrâ edildiği görülmektedir. Örneğin o, Yaratıcı’nın tek olmasını ispatlarken şöyle bir yol izlemiştir: Eğer âlemin iki yaratıcısı olsaydı aralarında temânu‘ meydana gelirdi. Bu da her ikisinin ya da birinin sonradan meydana geldiğine delil teşkil ederdi. Zira aralarında zıtlık olan iki hal, iki yaratıcı tarafından istenilecek olsa bu durumda üç ihtimal vardır. Ya her ikisinin de isteği gerçekleşecektir ki bu durumda iki zıttın birleşmesi gibi muhâl olan bir işin meydana gelmesi gerekir; ya da ikisinin de isteği gerçekleşmeyecektir. Bu da onların âciz olduğunu ortaya çıkarır. Son ihtimale göre ise birinin irâdesi gerçekleşmeyecektir. Bu da onun âciz olduğunu gösterir. Acziyyet ise hudûsun emârelerindedir. Öyleyse âlemin iki yaratıcısı tasavvur edilemediğinden dolayı zarurî olarak tek bir yaratıcı olduğu meydana çıkmaktadır.⁶⁴⁹

O, Allah Teâlâ'nın bir mekânda yer tutmadığını ispatlarken de ayrık şartlı kıyas ile istidlâli kullanmıştır. Öncelikle kuracağı kadıyyelerin ispatı mâhiyetinde Yaratıcı’dan başka

⁶⁴⁶ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 126-127.

⁶⁴⁷ Karagöz, “Hanefî-Maturîdî Düşünce Akımında İsbat-ı Vâcibe ve İlâhî Sıfatlara Yönelik İstidlâller”, s. 34.

⁶⁴⁸ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 170.

⁶⁴⁹ Nesefî, *Temhîd*, s. 52; Beğâbikî, *Şerhu't-Temhîd*, s. 8.

kadîm bir varlığın olamayacağını hatırlatmıştır. Dolayısıyla ezelde kendisiyle birlikte ezeli bir mekândan söz edilemeyeceğine dikkat çekmiştir. Eğer Allah Teâlâ'nın sonradan yaratılan bir mekânda yer tuttuğu iddia edilecek olursa bu da onu zâtında, hâdisliğin alâmetlerinden olan değişmenin, dokunma hâlinin yaratılmış olduğunu gerektireceğinden muhâl kabul edilmiştir. İlk baştaki iki ihtimalden biri olan Allah Teâlâ'nın mekân tutma şıkkı imkânsız olduğuna göre bir mekânın O'nun zâtına isnâd edilemeyeceği ortaya çıkmış olur.⁶⁵⁰

2.3.2. Muttasıl Şartî Kıyas

Bir öncülü muttasıl şartlı diğer öncülü ise yüklemli önermeden oluşan kıyas türüdür. Muttasıl şartlı kıyaslarda ilk mukaddime “ise” edatıyla birbirine bağlanmış, yüklemli olan ikinci mukaddime ise bitişik şartlı ilk öncülün mukaddem veya tâlisini ya onaylamış ya da onaylamamıştır.⁶⁵¹ Başka bir deyişle bu tür kıyasın netice vermesi ikinci öncüle bağlı olarak, büyük öncülün bileşenlerinden birini onaylar ya da yanlışlar. Yani sonuç mukaddimelerde mevcuttur. Öncüllerin tertibinden neticenin ne olacağı açık olduğundan beklenen sonuç için kurgulanmış bir mukaddimeler bütünü ile neticeye ulaşılmaktadır.⁶⁵²

Kurân-ı Kerîm'deki “... Eğer o (Kurân), Allah Teâlâ'dan başkası tarafından olsaydı, elbet içinde birbirini tutmayan birçok şeyler bulurlardı.”⁶⁵³ meâlindeki gibi benzer âyetlerin de varlığı bu tür kıyasın kullanımını yaygınlaştırmıştır.

İmam Mâtürîdî'nin bu tür bitişik şartlı kıyası Allah Teâlâ'nın birliği konusunda kullanmış olduğu nakledilmiş ve onun istidlâl türü şu şekilde kurgulanmıştır:

a) Eğer Allah'ın dışında başka bir ilah bulunsaydı o, kudretini ve saltanatını gösterebilmek için farklı bir söz ve fiil ortaya koyacaktı.

b) Böyle bir durum söz konusu değildir.

Öyleyse ulûhiyyet ve rubûbiyyette tek olan sadece Allah Teâlâ'dır.⁶⁵⁴

Nesefî de Yaratıcı'nın kendisinden başka bir varlığa benzemeyeceğini ispat ederken benzer bir muttasıl şartlı kıyasla şöyle aklî istidlâlde bulunmuştur: İddia edilen benzerlik ya bir yönden ya da bütün yönlerdendir. Eğer Allah Teâlâ âlemin ya da âlemi oluşturan cüzlerden bir şeyin her vecihten benzeri olsaydı O, her açıdan yaratılmış veya benzediği şey her açıdan kadîm olurdu. Eğer bir vecihten benzer olsaydı bu sefer de Allah Teâlâ'nın benzediği iddia edilen o vechinin hâdis olması ya da benzeyen âlemin o cüzünün kadîm olması gerekirdi. Halbuki ister

⁶⁵⁰ Nesefî, *Tebssıra*, c. I, s. 169; Nesefî, *Temhîd*, s. 52

⁶⁵¹ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 168.

⁶⁵² Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedât*, s. 79; Karagöz, “Hanefî-Mâtürîdî Düşünce Akımında İsbat-ı Vâcibe ve İlahî Sıfatlara Yönelik İstidlâller”, s. 39.

⁶⁵³ Nisâ, 4/82.

⁶⁵⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 19. Ayrıca bk. Karagöz, “Hanefî-Mâtürîdî Düşünce Akımında İsbat-ı Vâcibe ve İlahî Sıfatlara Yönelik İstidlâller”, s. 40.

her vecihten isterse bazı vecihlerden kadîmin hâdis, hâdisin kadîme benzemesi muhâldir. Öyleyse Allah Teâlâ'nın da mâsivaya benzemesi söz konusu değildir.⁶⁵⁵ Onun bu kıyasını şu şekilde kurgulamak mümkündür:

a) Eğer Allah Teâlâ âleme her vecihten benzer olsaydı O'nun her açıdan hâdis, âlemin de her açıdan kadîm olması gerekirdi. Ya da eğer Allah Teâlâ kâinata yalnızca bir yönden benzer ise âlemin O'na benzeyen tarafının kadîm olması, Yaratıcı'nın da benzetilen tarafının hâdis olması gerekirdi.

b) Kadîm olan bir varlığın her yönden ya da bir yönden hâdis olması düşünelemez. Yine hâdis bir varlığın her cihetten ya da bir cihetten kadîm olması düşünülemez.

Öyleyse Allah âleme hiçbir cihetle benzememektedir.

Görüldüğü üzere Neseî, eserlerinde muttasıl şartlı kıyasla istidlâli ustalikle kullanmıştır. Onun, kelâmî tartışmalarda kullanılan kıyasın bilgiyi ifade etmesi için özellikle keyfiyetine değinmesi aklî istidlâller içerisinde kıyasa verdiği önemin bir alametidir. Bunun haricinde kelâmcıların sıklıkla başvurdukları bir diğer delillendirme yöntemi ise kıyasa dayalı bir istidlâl metodu olarak değerlendirilen müşâhede âlemindeki hükümlerden yola çıkarak gayb âlemi hakkında bilgi edinmeye yarayan “el-istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” yöntemidir.

2.4. Mukaddimelerden Netîcelere Ulaşmak

Cüveynî “İntâcu’l-mukaddimât en-netâic”, “binâu’n-netâic ale’l-mukaddimât” gibi isimlerle anılan bu yönteme Eş’arî âlimlerin başvurduklarını belirtmektedir. Bu yöntemde mantıktaki kıyas formuna benzer bir şekilde iki ya da daha fazla mukaddimeden değil, tek/bir mukaddimeden netîcelerin çıkarılması kastedilmektedir. Cüveynî de konu ile alakalı görüşlerini beyan ederken her mukaddimenin tek başına muayyen bir neticeyi doğurması yoluyla bir istidlâl çabasına işaret etmiştir.⁶⁵⁶ *el-Burhân* adlı eserinde de Cüveynî, mukaddimeler üzerine netîceler binâ edilmesini şöyle örneklendirmiştir: Cevherler varlıkta bir başlangıca yani sonradan olmaklığa isnâd edilen hâdislerden uzak kalmaz. Görüldüğü üzere bu bir mukaddimedir. Bu önermenin sağladığı bilgiden hareketle başka bir bilgiye ulaşılmaktadır. Şöyle ki; hâdislerden uzak kalamayan şey onlara öncelenemez, bu da netice olarak kabul edilmiştir.⁶⁵⁷ Dolayısıyla öne sürülen mukaddime aynı zamanda neticeyi de ihtiva etmektedir.

Mantıkta kullanıldığı gibi belirli önermeleri ortaya koymakla neticeye ulaşma çabası kıyas olarak adlandırılmıştır. Fakat Eş’arî kelâmcılar dinî ve epistemolojik bazı kaygılardan

⁶⁵⁵ Neseî, *Temhîd*, s. 61.

⁶⁵⁶ Ahmed b. Abdullatif b. Abdullah Âli Abdillatîf, *Menhecû İmâmî'l-Haremeyn fî dirâseti'l-akîdeti*, Merkezu'l-Melik Faysal li'l-Buhûsi ve'd-Dirâseti'l-İslâmiyyeti, Riyâd, 1993, s. 167.

⁶⁵⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 128.

dolayı “kıyas” terimini kullanmaktan çekinmişlerdir. Örneğin gâibin şâhîde kıyas edilmesi demek yerine şâhîde dayanarak gâibe istidlâl etmek gibi tabirleri kullanmışlardır. Zaten bu tür istidlâlde mantıkta alışlageldiği gibi iki ya da daha fazla bağlantılı önermelerin toplanmasıyla bir netice çıkarmak değil, doğruluğu kanıtlanmış ya da doğruluğu iddia edilen bir önermeden neticelere ulaşılmaya çalışılmaktadır.

Gazzâlî’nin konuya dair açıklamaları bu görüşü destekler mâhiyettedir. Zira o, bilgilerin zarurî ve nazarî şeklinde ikiye ayrıldığını ifade ettikten sonra zarurî olanların mukaddime ve neticeden oluştuğunu belirtmiştir. Buna göre, “Siyah ve beyaz birbirlerine zıttır.” cümlesi mukaddime iken bu mukaddimeden yola çıkılarak varılan, “İkisinin toplanması mümkün değildir.” sözü netice olarak değerlendirilmiştir.⁶⁵⁸

Cüveynî öncesi, İmam Eş‘arî, Bâkılânî, Kâdî Abdulcebbar gibi birçok kelâmcı bu istidlâl metodundan özellikle Allah Teâlâ’nın hayy, semî ve basîr oluşunu ispatlama hususunda yararlanmıştır.⁶⁵⁹ Cüveynî’nin de bu çeşit istidlâl metodunu diğerlerinde olduğu gibi ilk dönemlerinde kaleme almış olduğu kelâmî eserlerinde kullandığı müşâhede edilmektedir. O, yukarıda verilen örnekteki gibi hâdislere mahal olan şeyin onlara öncelenemez olduğunu bildiren mukaddimenin kesin olarak bilindiğini ifade etmiştir. Böylece o, hâdislere öncelenemeyen şeyin de sonuçta hâdis olduğu neticesine ulaşmıştır. O, şöyle bir mukaddime oluşturmuştur: Gerçekte âlemin bütün cüzleri ve cisimleri, başlangıcı olan şeylerden yani arazlardan uzak olamazlar. Dolayısıyla arazlar olmaksızın cevherlerin varlıkları da düşünülemez. Bu mukaddimeden şöyle bir netice çıkmaktadır: Başlangıcı olan şeylere öncelenemeyen bir varlık ezeli değil, hâdistir.⁶⁶⁰

Allah Teâlâ’nın âlim, kâdir ve hayy oluşunu da bu çeşit bir istidlâlde değerlendiren Cüveynî, sonradan varlığa çıkan şeylerin kudrete; kusursuz yapılan bir fiilin ise onu muhkemleştirenin âlim olduğuna delâlet ettiği şeklinde bir mukaddime sunmuştur. Buna göre Allah Teâlâ’nın âlim ve kâdir olduğu bilindiği zaman onun diri olduğunu da bilmek zorunlu olarak meydana çıkacaktır.⁶⁶¹

Ayrıca kendisinden önceki kelâmcıların, kullanılan mukaddime ve neticelerin teknik boyutuyla ilgili açıklamalarına da değinen Cüveynî, çoğunlukla mukaddimelerin zarurî olduğu halde nazarî netice verebileceğini kaydetmiştir. Örneğin, “Cevher (öncesinde) hareketli olmadığı halde hareket etti.” kadıyyesi zarurî bir önermedir. Bunun neticesi olan, “O halde bu

⁶⁵⁸ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 112.

⁶⁵⁹ Bir mukaddimeden netice çıkarma istidlâlinin kullanım örnekleri için bk. Bâkılânî, *Temhîdu’l-evâil*, s. 22, 26; Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli-l-hamse*, s. 65.

⁶⁶⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’d-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, s. 51, 88; Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, s. 16; Cüveynî, *Luma’u’l-edille*, s. 87.

⁶⁶¹ Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, s. 30.

hareket cehverin zâtına zâid farzedilen bir haldir.” cümlesi ise nazarîdir. Bazen de mukaddime nazarî olurken netice zarurî olabilmektedir. Buna misal olarak ise Cüveynî’ye göre ancak son derece dikkatlice yapılan bir düşünme faaliyeti sonucu bilinen “Cevher, bir başlangıcı bulunan hâdislerden uzak/boş olamaz.” kadıyyesidir. Netice ise zarurî bir bilgiyi ifade eden “Hadîslerden boş olamayan şeyler de hâdistir.” yargısıdır. Gazzâlî de buna benzer bir açıklama yapmış ve zarurî olan kadıyyeden nazarî netice, nazarî kadıyyeden zarurî netice çıkabileceğini ifade etmiştir. Buna göre bedihî bir biçimde, dolayısıyla zarurî olarak hareket ve sükûnun arasını ayırmak mukaddime kabul edilirse neticesi nazarî olarak hareket ya da sükûnun vuku bulabileceği olur. Ya da nazar yoluyla elde edilen bir bilgi olan arazların hâdisliği ve ispatıyla birlikte âlemin hâdis oluşu yargısından yola çıkarak ulaşılan, hâdislere öncelenemeyen varlıkların da hâdis olduğu bilgisi zarurî bir neticedir.⁶⁶²

Cüveynî bu görüşü önceki kelâmcılara dayandırmış ve kendisinin bunu doğru bulmadığını, mukaddimeden neticeler elde etmenin aklî delillerin bir sınıfı olarak sayılmasının manasız olduğunu vurgulamıştır. Zira ona göre bilgiler aklın bir çaba göstermeden kazandığı bilgiler ile nazar faaliyeti içerisinde taksîm ve fikre muhtaç olanlar şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Bu sebeple bilgilerin bir kısmına zarurî, bir kısmına nazarî denilmiştir. Öyleyse Cüveynî’nin bilgiyi zorunlu ve nazarî olarak ikiye ayırması yalnızca aklın bir faaliyeti neticesinde olup olmamasına yöneliktir. Bilginin kendisi ise her halde zarurîdir. Bütün bilgiler zarurî olarak kabul edilince önerme ve sonuçlar hakkında nazarî ve zarurî gibi birbirinin mukâbilini ifade edecek bir ayrıma ihtiyaç kalmaz.⁶⁶³

Öyle görünüyor ki Cüveynî’nin ilk dönemlerinde kullanmış olduğu bu istidlâl türünden de değişen fikir yapısı neticesinde ömrünün sonlarına dair vazgeçtiğini söylemek mümkündür. Aslında bir mukaddimenin netice verip vermemesi mantıkçılar tarafından da tartışmalıdır. Bu konudaki muteber görüş ise neticenin yalnızca iki kadıyyeden hâsıl olduğu yönündedir. Yukarıda örneklendirildiği gibi tek bir mukaddimeden sonuç veren delillerde ise ikinci mukaddime ya bilindiğinden ya da hatâen mahzûf kabul edilmek zorundadır. Mantıkçılar, daha çok günlük hayattaki konuşmalarda ya da bilimsel bir konuyu açıklamakta muhatabın bildiğini varsayarak önergelerden birini zikretmeksizin tam bir şekilde ortaya konulmadan yapılan aklî yürütmeleri matvî/entimem kıyas, nâkıs ve mudmar kıyas şeklinde isimlendirmişlerdir. Bu tür kıyasta bir sebepten dolayı tek bir mukaddimeden sonuç çıkarılır. “Bu sarhoş edicidir.” önermesinden hareketle, “Öyleyse haramdır.” neticesinin çıkarılması buna örnek olarak gösterilebilir. Aslında bu netice tek başına ilk mukaddimeden çıkarılmamış, bilakis zihnen her sarhoş edicinin haram

⁶⁶² Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 129; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 111, 112.

⁶⁶³ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 130. Ayrıca bk. Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî’nin Bu Yönteme Yöneltiği Eleştiriler”, s. 15.

olduğu şeklinde kurulan önermeyle birleştirilince hâsıl olmuştur.⁶⁶⁴ *el-Burhân* şârihlerinden Ebyârî de tek bir mukaddimenin netice verebileceği iddiasını doğru bulmamaktadır. Bu ancak ikinci bir mukaddimenin bilinmesinden dolayı zikredilmemesi sebebiyledir. Nitekim o da kesin delil olabilecek bilginin, ortak bir işten bahseden bağımsız iki ayrı ilke arasında hâsıl olabileceği görüşünü tasdik etmiştir.⁶⁶⁵

Cüveynî'nin tek bir mukaddimeden yola çıkarak neticeye ulaşma tarzındaki istidlâl yöntemini de daha sonraları kabul etmediği anlaşılmaktadır. Fakat o yöneme dair eleştirilerinde, daha sonra gelen araştırmacıların da dikkat çektiği üzere, neticenin tek bir mukaddimeden çıkarılmasına yoğunlaşmamıştır. Bilakis odak noktasını bilgilerin hâsıl olduktan sonraki zarurî oluş durumlarına çevirmiştir. Dolayısıyla o, zarurî bir önermeden nazarî netice çıkarılması ya da nazarî olan öncülden zarurî netice çıkarılmasıyla ilgili açıklamaları tenkit etmek suretiyle bu tür bir yöntemin delil olarak kullanılmasını doğru bulmadığını vurgulamıştır.

2.5. Şâhidle Gâibe İstidlâl

Kelâmcıların üzerinde durdukları, yer yer eleştirilerde bulunup kendi görüşlerine göre düzenleme yaparak kullandıkları, görünenden hareketle görünmeyen hakkında aklî çıkarımda bulunulan bu yöntem “istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib”, “kıyasu’l-gâib ale’ş-şâhid” ya da “delâletü’ş-şâhid ale’l-gâib” isimleriyle anılmıştır. Bilinenden hareketle bilinmeyen hakkında bilgi sahibi olmak için yapılan bu istidlâl türü genelde Eş’arî kelâmcılar tarafından “el-istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib”, “reddu’l-gâib ale’ş-şâhid” ya da “delâletü’ş-şâhid ale’l-gâib” şeklinde isimlendirilmiştir. Bu, Cüveynî ve Gazzâlî öncesi kelâm ve usûl âlimlerinin, doğru bilgiye ulaşmakta güvenilir bularak sıkça kullanmış oldukları yöntemlerden biridir. Elbette isimlendirmede görülen bu farklılık her düşünürün kendi kelâm yöntemini de yansıtmaktadır. Konunun girişinde bahsedildiği gibi Saffâr ve bazı Eş’arî âlimler gibi bu yöneme teşbîhi çağrıştıracak en-dişesiyle kıyas isminin verilemeyeceğini düşünenler de vardır.⁶⁶⁶

“Kıyas” lugatte takdîr etmek, bir şeyi benzerine döndürmek gibi manalara gelmektedir. Bir şeyin miktarını başka bir şeyle tespit etmek anlamından hareketle asıl ve fer olarak belirlenen iki olgunun/hükmün aralarındaki ortak bir yön sebebiyle asla bakılarak fer hakkında hüküm vermek şeklinde tanımlanmıştır.⁶⁶⁷ Bâkılânî bu yöntemin illete ve illet bilgisine dayanılarak yapıldığına dikkat çekmiştir. Zira bu düşünce şâhide dayanarak gâib hakkında bazı bilgileri

⁶⁶⁴ Gazzâlî, *Mi’yâru’l-ulûm*, s. 132; Gazzâlî, *Mihakku’n-nazar*, s. 206, 221; Ahdarî, *Şerhu’s-Süllem*, s. 31; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 182.

⁶⁶⁵ Ebyârî, *et-Tahkik ve’l-beyân fî şerhi’l-Burhân*, s. 435.

⁶⁶⁶ Bilgi için bk. Neşşâr, *Menâhicu’l-bahs*, s. 85; Karagöz, “Mâtürîdî’de İstidlâlin İşlev Alanları”, s. 244-245.

⁶⁶⁷ Cürcânî, *Kitâbu’t-ta’rifât*, s. 181.

çıkarsama, aralarında bulunan benzerlik sebebiyle şâhitte konu edinilenin bir illetten dolayı aldığı hüküm ve sıfatın, araştırılan ve aynı illeti taşıyan gâib hakkında da geçerli olmasının gerekli olduğu düşüncesinden neşet etmiştir. Buna göre aynı illeti gâib alanında taşıyan şeyin şâhid alanındakinin hükmünü alması beklenmektedir.⁶⁶⁸

Bazı araştırmacılara göre diğer disiplinlerin kullanmış oldukları kıyas ile kelâmcılarda görülen kıyasın farklılıklarından söz etmek mümkünse de şekilsel olarak bakıldığında ve varsayılan ufak değişikliklerden sarf-ı nazar edildiğinde aralarında büyük bir farkın olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Zira mütekaddimûn dönemi kelâmcılarının sıklıkla başvurduğu bu yöntemin bir yönden fikhî kıyasın kelâma uyarlanmasıyla icrâ edilen aklî bir faaliyet olduğu da nakledilmiştir. Bununla birlikte dil bilimi ve fikhin kullanmış olduğu kıyasın sonucunda elde edilen bilgi zan ifade etse de kelâmcıların kullandıkları kıyasın ilim ifade ettiği iddiası unutulmamalıdır. Bunun için de onların kullanmış oldukları deliller ve kıyası oluştururken kurmuş oldukları kadıyyeler kesinliğe dayanmak zorundadır.⁶⁶⁹

Diğer bir kısım araştırmacı ise mantıkta kullanılan kıyas ile fıkıh ilminde kullanılan kıyasın farklı olduğunu, kelâmcıların kullandıkları görünenden hareketle görünmeyenin bilgisine ulaşma metodunun, mantıktaki tümdengelimle dayalı kıyas, istikrâ (tümevarım) veya yer yer temsîl (anoloji) şeklinde icrâ edildiğini belirtmişler; buna neden olarak ise yöntemi herkesin kendi düşüncesine hizmet edecek şekilde esnetmesini göstermişlerdir. Fakat burada da Aristo'nun temsîli ile usûlcülerin kıyası arasındaki farklılıklardan söz edilmiştir.⁶⁷⁰

Öte yandan Mâturîdî kelâmcıların mezkûr istidlâl yöntemini kullanırken bu işleme kıyas ismi vermekten çekindikleri görülmüştür. Onların bu görüşlerini, teşbîh ifade etmesinden çekinmeleri gibi dinî; yapılan işlemin mücerred bir kıyastan çok delilden hareket edilmesi sebebiyle istidlâl olduğu gibi epistemeolojik sebeplere dayandırdıkları belirtilmiştir.⁶⁷¹ İmam Mâturîdî bu yöntemi kıyas olarak değil, istidlâl şeklinde isimlendirmiştir. Onun bu tercihinin uyararak daha sonra gelen Rüstüfağnî, Sâlimî, Neseî, Saffâr, Semerkandî gibi âlimlerin de bu yöntemi istidlâl olarak ele aldıkları söylenebilir. Özellikle Saffâr bu yöntemin kesinlikle bir kıyas olmadığını vurgulamıştır.⁶⁷²

⁶⁶⁸ Bâkîllânî, *et-Takrîb ve 'l-irşâd*, c. I, s. 224,

⁶⁶⁹ Ahmet Erkol, "Kelâm İlminde 'Kıyasu'l-Gâib Ala's-Şâhid' Metodunun Kullanımı", *Erzurum Kültür Eğitim Vakfı Akademi Dergisi*, c. VIII, S. 20, s. 162; Çınar, "İslam Kelâmcılarının Araştırma Yöntemleri", s. 402.

⁶⁷⁰ İlgili farklar ve konu hakkındaki görüşler için bk. Neşşâr, *Menâhicu'l-bahs*, s. 85; Kamil Kömürçü, "Kelâmdaki 'İstidlâl bi's-Şâhid ale'l-Gaib' Metoduna Maturidi'nin Yaklaşımının Mantıksal Analizi ve Değeri", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu –Hanefîlik-Mâturîdîlik*, 2017, c. I, s. 443 vd.

⁶⁷¹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. Burhân Köroğlu vd., Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001, s.190-191; Altıntaş, "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri", s. 108.

⁶⁷² Saffâr'a göre kelâmcıların kullanmış oldukları kıyas ve istidlâlin farkları için bk. Demir, *Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, s. 451, 466 vd.

Saffar, bu görüşünü mezheb imamı Mâturîdî'den almaktadır. İmam Mâturîdî'ye göre de şâhit sadece benzerine değil kendinden farklı olana da delâlet eder. Şâhitle gâibe delâlet yerine kıyas yapmaya kalkanların neticede benzeşmeden yola çıkarak âlemin de kadîm olduğu sonucuna ulaştıklarını ve bu gibi problemlerin akîde alanında sorun teşkil ettiğini söylemiştir. O, görünür âlemin asıl, görünmeyen âlemin ise fer olduğu görüşüne de karşı çıkmıştır. Bilakis tam tersi görüşü savunmuş ve kadîmin hükmünün olmaması durumunda istidlâlde esas alınacak bir şey kalmayacağı için kadîm olanın asıl, hâdisin de fer olması gerektiğini vurgulamıştır.⁶⁷³

Nesefî de bu metodun ilmî disiplinler tarafından farklı isimlendirilmesine değinmiş ve özellikle mantıkçıların “el-istişhâd bi şehâdâtı'l-meârif” olarak tanımladıklarını söylemiştir. Ayrıca onların meârif terimiyle; doğruyu yanlıştan ayırabilen, herkesin yaratılışında bulunan evvelî bilgileri (evveliyyât)⁶⁷⁴ kastettiklerini belirtmiştir.⁶⁷⁵ O, şâhidin gâibdeki için delil teşkil ettiği görüşündedir. Bu bilgiler ışığında Nesefî'nin eserlerinde, selefi ve çağdaşlarına nazaran yöneme dair derli toplu bir eleştirisine rastlanmamış, yalnızca yeri geldikçe değindiği saptanmıştır. Muhtemel ki o İmam Mâturîdî'nin konuya yaklaşımını olduğu gibi kabul etmiş ve kendisi de bu tür aklî faaliyeti “el-istidlâl mine's-şâhidi ala'l-gâib” terimi ile ortaya koymuştur.⁶⁷⁶

İmam Mâturîdî âlemin kîdemini iddia edenlerin benzer bir yöntemle bu yanlış görüşlerine ulaştıklarından hareket ederek onların bu iddialarının kurmuş oldukları istidlâli fikhî bir kıyas formunda kullandıklarından kaynaklandığını söylemiştir. Zira ona göre şâhid başka bir şâhid âleme değil, duyular ötesi olan gâib âleme işaret etmelidir. Örneğin kişinin kendisinin acziyetinin ve muhtaçlığının farkında olması şâhid âleme ait bir bilgidir. Buradan hareketle, insanın kendisinin yaratıcı olamayacağını anlaması ve kendisinin bir olan âlim ve hakîm bir zât tarafından yaratıldığının şuuruna ulaşması gerekir.⁶⁷⁷

Mütekaddimûn kelâmının özelliklerinden biri, Allah inancının ispatı etrafında odaklanması ve Yaratıcı'nın âlemlerle hâlık-mahlûk eksenindeki ilişkisini temellendirme gayreti içerisinde oluşudur. Buradan hareketle âlimler, kendilerini daha kolay ifade edebilmek için duyular âlemindeki hâdiseler ile gayb âlemi arasında bir ilişki kurma yoluna gitmişler ve bu sebeple söz konusu yöntemi kullanmışlardır. Bu yöntem, illeti esas alarak duyular âleminde müşâhede edilen hakikatlerin gâib alanında da geçerli olacağı fikrine dayanmaktadır. Fakat diğer yandan illet

⁶⁷³ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 24. İmam Mâturîdî'nin bu istidlâl yöntemine yaklaşımı hakkında bir değerlendirme için bk. Kamil Kömürcü, “Kelamdaki ‘İstidlâl bi's-Şâhid ale'l-Gaib’ Metoduna Maturidî'nin Yaklaşımının Mantıksal Analizi ve Değeri”, ss. 441-452.

⁶⁷⁴ Zarurî bilgilerden sayılan “evveliyyât” terimi hakkında kısa bilgi için bk. Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedât*, s. 149.

⁶⁷⁵ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 202.

⁶⁷⁶ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 388.

⁶⁷⁷ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 25; Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. IX, s. 462.

birliği olsa bile şâhit âleminin gaybla ilgili sağlıklı bilgi sağlamayacağını düşünenler de mevcuttur. Bu sebeple âlimler tarafından yöntemin güvenilirliği, işlevi ve şartları hakkında tartışmalar yapılmıştır. Özellikle tikelden tikele geçiş anlamındaki mantıktaki anoloji/temsil ile fikhî kıyasla hangi yönlerden benzeşip hangi yönlerden ayrıldığı ve hangi şartlar altında bir tümdengelim dönüşeceği yönünde çeşitli görüşler öne sürülmüştür. Sözgelimi İmam Eş'arî şâhidin hangi açılardan gâibe delâlet ettiği konusunda fikir beyan etmektedir. Neticede onun da iki şeyin anlamları ve illetleri eşit olduğunda ve bu iki şeyden birinin sahip olduğu vasfın diğerinde de benzeri bulunduğu şâhitle gâibe hükmedilmesini mümkün gördüğü belirtilmiştir.⁶⁷⁸ O, ilk olarak gâib ile şâhit âlemi arasında birleştirici olarak dil unsurunu kullanmış, bunun da illette ortaklık ve delâlette ortaklık şeklinde iki türlü yapılabildiğinden bahsetmiştir.⁶⁷⁹

Bu yöntem hakkında görüş beyan ederken Eş'arî, özellikle illetin tespitinin doğru yapılmasının önemini vurgulamıştır. Aksi durumda mesela her fâilin cisim oluşuyla ilgili bir sonuca da ulaşılabilir. Zira müşâhede âleminde her fâilin cisim olduğu âşikardır. Öyleyse gayb âleminde de fâil olanın cisim olması gerekir. O, böyle bir çıkarımı mülhid ve dehrîlerin gafletlerinden meydana gelen mugâlata olarak nitelemiş ve bu tür bir istidlâlde önce müşâhede sonra mukâyese yapılmasını doğru bulmamıştır. Zira fiili yapanın fâiliyetinin illeti cisim olması değildir. Bir fiil meydana getiremeyen birçok cismin bulunması buna delildir. İmam Eş'arî buraya işâreten “Fâili fâil yapan şey cisim olması ya da fiilin kendisinden çıkmasından dolayı onun cisim olarak bilinmesi değildir.” demiş ve fâiliyyetin illleti olarak canlılık, kudret ve bilgiye dikkat çekmiştir. Ayrıca o, illetin tam tespit edilmediğinde varılabilecek yanlış sonuçları da bir örnek ile açıklamaya çalışmıştır. Şöyle ki; müşâhede âleminde görülen her şey sonradan varlık kazanmıştır. Öyleyse bu hükmün gayb âleminde olan şeylerde de geçerli olması gerekir. Bu gibi yanlışlar istidlâl yönteminde yürütülen fikrin bozukluğundan kaynaklanmaktadır. Eş'arî bu gibi hataların önüne geçebilmek için bu metodun mücerret bir benzerlikten ibaret olmadığını belirterek hükümde fer'in asıl olana ilhâkını gerektiren aklî bir illetin varlığını şart koşmuştur. Nitekim bu olgu daha sonraları, “Aklî illet bulunduğu zaman luzûmî olarak ve aksinin imkânsız olmasıyla hükümde bulunur.”⁶⁸⁰ şeklinde kalıp bir ilke olarak anılacaktır.⁶⁸¹

Bâkılânî de istidlâlin kısımlarını sayarken isimlendirmeksizin bu kısım delillendirmeden bahsetmiştir. Ona göre müşâhede âlemindeki bir şeye herhangi bir illetten dolayı bir vasıf ya da hükmün verilmesi gerekiyorsa gayb âlemindeki şey de bu illetle vasıflandığında aynı

⁶⁷⁸ İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh*, s. 286 vd.

⁶⁷⁹ Eş'arî'nin mezkûr metoda yaklaşımı ve kullanım örnekleri için bk. Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, s. 156 vd.

⁶⁸⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2021, c. I, s. 926.

⁶⁸¹ Tayyib, *Nazarâtun fî fikri'l-İmâmi'l-Eş'arî*, s. 58, 59.

hüküm verilmesi gerekir. Örneğin müşâhede âleminde görülen cüzlerden oluşan cisim, bilgi sahibinin âlim olması gibi gayb âleminde de bilgisi olana âlim denilmesi gerektiğini söylemiştir. Ayrıca illeti tayin eden akli hüküm, o illetin yokluğunda veya ona muhâlif bir olgunun varlığı esnasında aynı hükmü gerektirmemelidir. Çünkü illetin yokluğunda hükmün devamı mümkün kabul edilirse bu illetin doğru tespit edilmediğini gösterir niteliktedir.⁶⁸²

Neticede Cüveynî'den önceki Eş'arî kelâmcılar bu yöntemi temsil/analoji olarak değil, aslen tümdengelim olarak tasarlamışlar ve bu sebeple metafizik alanda tümdengelimsel bir bilgi edinebilmenin mümkün olduğunu savunmuşlardır. Bu iddiaya dair bütüncül eleştirilerin ise Cüveynî tarafından başlatıldığı belirtilmiştir.⁶⁸³

Konuyu daha iyi kavrayabilmek ve Cüveynî'nin hem değişim sürecinden önceki fikir yapısı hem de sonraki fikir yapısını anlayabilmek için Eş'arîler'in nedensellik ilkesine yönelik görüşleriyle birlikte bu istidlâli nasıl kullandıklarına kısaca değinmek yerinde olacaktır. Bilindiği üzere onlar mutlak nedenselliği reddetmektedirler. İki varlığın vasfen ya da hükmen aynı olduğunu iddia etmek ise nedenselliğin kabul edildiğini göstermektedir. Öyleyse İmam Eş'arî bu metodu nasıl kullanmıştır? Bu sorunun cevabı, onun söz konusu yönteme yaklaşım biçiminde yatmaktadır. Zira İmam Eş'arî şâhidle gâibe istidlâl yöntemini kullanırken ulûhiyyet anlayışının bir gereği olarak reddetmiş olduğu nedenselliği gerektirmeyecek bir yapı kurgulamıştır. Bu düşüncesini de âlemdeki nesnelerin ontolojik yapısı üzerinden değil, nesnenin insanlar tarafından isimlendirilmesindeki ortak kabulü üzerine inşa etmiştir. Başka bir deyişle varlıklardaki benzerlikleri onların ontolojik yapısıyla değil, insanların kullanmış oldukları dil ile ilişkilendirmiştir. Dolayısıyla asıl ve fere verilen hüküm, umum ve hususluğu ilgilendiren bir durum olarak nitelenmiştir.⁶⁸⁴

İlk bakışta bir çelişki gibi gözüken bu fikir yapısından Cüveynî hakkında da bahsetmek mümkündür. O, bir yandan mutlak nedenselliği reddederken bir manada nedenselliğin kabulü gibi gözüken istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yöntemine nasıl başvurmuştur? Cüveynî'nin ilk eserleri incelendiğinde onun, bu problemi Mu'tezile'den farklı olarak inşa etmiş olduğu ahvâl teorisiyle çözmeye çalıştığı görülmektedir. Nitekim o, mezhep imamı Eş'arî'nin yöntemde dayanmış olduğu dilsel ortaklığı nesnelerin ontolojik yapılarına kıyas edilmesini doğru bulmamıştır. Cüveynî, mutlak yetki ve irâde sahibi olan Yaratıcı anlayışının zorunlu bir sonucu gibi duran küllî nedenselliğin reddi düşüncesini, kavramlar yoluyla nesnelerde tümel manaların tahsil edilmesinin elverişli olmadığını ortaya koymak amacıyla ileri sürmüştür. Yaratıcı'nın fiillerinin her

⁶⁸² Bâkılânî, *Temhîdu'l-evâil*, s. 12.

⁶⁸³ Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", s. 3.

⁶⁸⁴ Hüseyin Kahraman, "Eş'arî'nin Varlık Anlayışının Epistemolojisine Etkisi", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 2018, c. V, S. 9, s. 24.

varlık ile doğrudan ilişkisi ve hâdiseler arasında nedensel bir ilinti bulunmakla birlikte sağlam bir kıyasın ortaya konulabilmesi için, kavramlar içerisinde cins, nevi gibi kısımların kabul edilmesi ilk bakışta bir paradoksu içerir gibi gözükmektedir. Başka bir ifadeyle bir yandan nedenselliğin reddedilip diğer yandan bir hükmü başka bir şeye vermek için illetin neden kabul edilmesi bir çelişki gibi durmaktadır. İşte Cüveynî ortaya koymuş olduğu ahvâl teorisiyle bu çelişkiye düşmekten kurtulduğunu düşünmüş olmalıdır.

Allah Teâlâ'nın sıfatları hakkında yapılan tartışmalar etrafında Mu'tezile mezhebi sıfatların zâtтан ayrı kabul edilmesinin, teaddüd-i kudemâya yol açacağını, bunun da tevhîd prensibine aykırı bir sonucu olacağını ifade etmekteydiler. Ayrıca onlar, fiilî sıfatların da Allah Teâlâ tarafından ihdâs edilerek ezeli olmadıklarını ileri sürüyorlardı. Diğer taraftan özellikle Mâturîdiyye ve Eş'ariyye ise sıfatların, örneğin Yaratıcı'nın âlim olmasını gerektiren ilim gibi zâta zâid ezeli manalar olduğunu savunuyorlardı. Bu tartışmalar süregelirken ilk kez Mu'tezilî kelâmcı Ebû Hâşim el-Cübbâi tarafından zât ile sıfatın aynılığı iddiasının doğurduğu doğal problemleri aşmak maksadıyla ahvâl teorisi ortaya atılmıştır. Buna göre sıfatlar varlık ve yoklukla nitelenemeyen hâllerdir. Dolayısıyla zâtın aynısı ya da başkası olup olmadığı probleminin uzaklaşmış bir yandan da geleneksel Mu'tezilî nominalist anlayıştan vazgeçmeye bir temâyül oluşmuştur.⁶⁸⁵

Aslında Mu'tezile'nin benimsediğiyle aralarında büyük farklılıklar olsa da bir ahvâl teorisi Cüveynî tarafından da savunulmuştur. Özellikle onun ilk dönem geniş kelâm eserlerinden olan *eş-Şâmil* ve *Kitâbu'l-İrşâd*'da bu düşüncesini görmek mümkündür. Fakat o, bu düşünceyle Eş'arîlerin savunmuş oldukları Zât'a zaid ezeli sıfatları kabul etmekten uzaklaşmamış, Allah Teâlâ'nın bir ilim ile âlim ve bir kudret ile kâdir olduğunu savunmaya devam etmiştir. Bununla birlikte örneğin Allah Teâlâ'nın âlim olmasına illet konumundaki ilmin varlığı gibi ezeli sıfatların kendi başlarına kâim olmadıklarını ve mevcudiyet ya da yoklukla vasıflanamayacaklarını ileri sürmüştür. Ona göre hâller varlıkların nitelikleri olup, kendileri varlık ve yoklukla nitelenemezler. Yani sıfatlar varlık ve yokluk hâricinde ikisiyle de nitelenemeyen üçüncü bir kategoriye aittir.⁶⁸⁶ Cüveynî zât ile sıfat arasında kurguladığı bu ilişkinin, tenzih ilkesine hâlel getirmeden ahvâl teorisiyle çözülebileceğini, illet konumundaki bu ilişkinin, şahid âlemindeki cevher-araz ilişkisinden farklı olduğunu düşünmektedir.⁶⁸⁷

Allah Teâlâ'nın hayy, âlim ve kâdir oluşuyla ilgili düşünürlerin iki yol izlediğinden, bunlardan ilkinin istidlâl yöntemlerini takip etmek; söz konusu istidlâl yöntemlerinden birinin

⁶⁸⁵ Ebû Hâşim Cübbâi'nin ahvâl teorisine yaklaşımı için bk. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 240 vd.

⁶⁸⁶ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 37; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, s. 375.

⁶⁸⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, s. 397. Ayrıca bk. Memiş, "Eş'arîliğe Yaptığı Katkılar Bakımından Cüveynî", s. 99 vd.

de sebr ve taksîm olduğundan daha önce bahsedilmişti. Cüveynî burada düşünürlerin meseleyi çözümlemede kullandıkları ikinci yöntemin şâhitle gâibe istidlâl olduğunu belirtmiştir. Buna göre kalkmaya güç yetiremeyen kimsenin kalkamayacağı, güzel yazı yazamayan kimsenin güzel bir hat derleyemeyeceği ya da bilmeyen birinin görkemli bir bina inşâ edemeyeceği müşâhede olarak bilinmektedir. Görünür âlemde bir bilgiye delâlet eden her şey gayb âleminde de aynı şekilde delâlet etmektedir. Öyleyse şâhit ve gâib birarada değerlendirmenin yollarından birisinin de delil ve delâlet olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁸⁸

Cüveynî, ilk yazmış olduğu eserlerde Bâkılânî'nin yolunu takip etmekle beraber ahvâl teorisi benimsenmeden anlamlardaki nedenselliğin kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir. Onun "istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib" yöntemine eleştirilerini de bu bağlamda değerlendirmek gerekmektedir. Zira bu yöntemin sıhhati için önce gâyb âlemi ile şâhidi ortak bir hükümde birleştirecek bir vasfın ispat edilmesi gerekir. Bu birleştirici vasf istidlâlî doğru sonuç vermesini sağlayan çok önemli bir husustur. Cüveynî bu birleştiricinin doğru tespit edilememesi halinde, müşâhede âleminde suret sâhibi olmayan hiçbir fâile rastlanılmaması dolayısıyla gayb âleminde Allah Teâlâ'nın da suretinin olduğu gibi yanlış sonuçlara ulaşılabilceğini vurgulamıştır.⁶⁸⁹

İmam Eş'arî'nin gayb ile şâhid âlemi arasında anlam ve illet birliğinden hareket ettiğinden daha önce bahsedilmişti. Cüveynî ise bu konuda seleflerinin görüşleri üzerine ziyâde yaparak bu ortak vasfın yani şâhid âlemiyle gayb âlemi arasındaki bağın illet, şart, hakikat ve delilde birlik şeklinde dört çeşit olduğunu belirtmiştir. Buna göre:

1) İlet: Şâhit âleminde varlığa verilen hükmün bir illet – ma'lûl sonucunda ortaya çıkıp da ulaşılan kanıt bu esasa dayandırıldığında illet ve ma'lûlün birbirini gerektirdiğine ve birinin yokluğuyla diğerinin de yok olacağına hükmedilmesidir. Örneğin âlimin bilgi sahibi olması, onun bilen olmasının illetidir.

2) Şart: Müşâhede âleminde bilinen bir hükmün bir şarta bağlı olduğu ve gayb âleminde de benzer bir hükmün geçerli olduğu anlaşıldığında gâib olan için de aynı şartın geçerliliği kabul edilmiş olur. Cüveynî buna örnek olarak âlimin bilen olabilmesi için canlı olmasının şart koşulmasını sunmuştur. Bu şartın şâhid âleminde geçerli olduğuna karar kılındığı zaman o, aynı şartın gayb âleminde de câri olmasının gerektiğini ifade etmiştir.

3) Hakikat: Şâhid âleminde bir varlık için kanıtlanan hakikatin gayb âlemi için de sâbit olmasının geçerli kabul edilmesidir. Örneğin âlim olanın hakikatinin bilgi sahibi olmak olduğu müşâhede edildiğinde gayb âlemi için de aynı hakikate hükmetmek gerekir.

⁶⁸⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli 'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, s. 368.

⁶⁸⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 127.

4) Delil: Aklen bir delil medlûle delâlet edip de şâhiden ve gâiben başka bir delil bulunamadağı zaman bu delilin gayb âlemindeki varlık için de geçerli olmasıdır. Cüveynî, hâdis olanların bir muhdise delâletini yani hudûs, tahsis ve ihkâmın kudret, irâde ve ilme delâletini bu kısım birleştiriciye örnek olarak vermiştir.⁶⁹⁰

Görüldüğü üzere Cüveynî ilk dönemlerinde bu yöntemi, illiyet ilkesine yönelik yaklaşımına istinâden benimsediği ahvâl teorisiyle birlikte belirli eleştiriler ve şartlar dâhilinde kullanmıştır. Aslında o ahvâl teorisini de bu yöntemle savunmaktadır. Şöyle ki:

Cevherin varlığını kabul edip de tehayyüz özelliğini bilmeyen bir kimse sonradan cevherin bu özelliğini öğrendiğinde, bu bilgi ilk bilgisinden farklı bir bilgi olur. Bu durumda ikinci hâsıl olan bilgi için iki ihtimal bulunmaktadır; ya bu ikinci bilgi birinci bilginin aynısıdır ya da birinci bilgi üzerine zâid bir bilgidir. Birinci ihtimâl birçok yönden bâtıldır. Zira akıl sâhibi bir kimse bilir ki önceden ihâta edilmeyen bir bilgiyle ihâta edildikten sonraki bilgi bir değildir. Söz gelimi cevherin mekân tuttuğunu bilmeden evvel cevherin varlığını bilmek mümkündür. Tehayyuz vasfını öğrenmesi ise yeni bir bilgidir. Nitekim tehayyüz özelliği, cevherin var olmasından farklı bir şeydir. Ahvâl teorisini reddedenlere göre ise malûm ya varlıkla ya da yoklukla ilintilendirilmiştir. Tehayyüzün yok olmadığı herkesin ittifâk ettiği bir durumdur. Öyleyse buradaki tehayyüz cevherin varlığına zâid bir hâldir. Cüveynî böylelikle avhâl teorisini ispat etmek için bir şeyin bir yönden bilinip diğer yönden bilinemeyeceği durumların varlığını öne sürmüş ve mezkûr yöntemi kullanmıştır.⁶⁹¹ Fikrî hayatının ilk merhalelerinde o, bu yöntemle örnekleri daha önce geçtiği üzere, âlemin Yaraticı'sının ispatı, manevî ve meânî sıfatların ispatı, Kerrâmiye mezhebinin hâdis olan şeylerle vasıflanamayacağını söylemelerine rağmen Allah Teâlâ ile kâim oluşlarını iddia etmeleri hakkında düşmüş oldukları çelişkinin izharı ve Allah Teâlâ üzerine aslahın vâcip olmadığı gibi birçok konuda başvurmuştur.⁶⁹²

Diğer yandan Nesefî öncesi Mâturîdî âlimlerden olan Sâlimî de Allah'ın varlığını bu yöntemle ispat etmektedir. Ayrıca o bina örneği üzerinden açıklamaya çalıştığı yöntemine yöneltilen; “Görünen âlemde kâinat benzeri büyük bir bina inşa edilmedi. Dolayısıyla buradan hareketle görünmeyen bilgisine ulaşılabilir tezi yanlıştır.” itirazına da değinmiştir. Ona göre aslında normal bir binanın inşa edilmesinde olduğu gibi âlemin inşa edilmesi de varlığı oluşturan birtakım parçaların terkip edilmesinden ibarettir. Sâlimî bu görüşünü daha küçük yapıdaki binaların dahi bir bânisi olmadan ortaya çıkamamasına dikkat çekerek bütünü oluşturan âlemin

⁶⁹⁰ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 38; Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 128.

⁶⁹¹ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 37; Sancar, “İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri”, s. 100.

⁶⁹² Cüveynî'nin istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yöntemini kullanmasının örnekleri için bk. Ahmed b. Abdullatif, *Men-hecu İmâmi'l-Haremeyn*, s. 155 vd.

Yaratıcı olmaksızın meydana gelmesinin hiç düşünölemeyeceğini vurgulamış, böylece bu konuda şahidin gâibe delâleti yönteminin geçerli olduğunu savunmuştur.⁶⁹³

Nesefî, zât-sıfat konusunda aynîlik-gayrîlik meselesinde İmam Mâturîdî'nin bu yöneme başvurduğundan bahsetmiştir. Daha sonra kendisi de konuya aynı yöntemle yaklaşmayı tercih etmiş ve sıfâtullâhın ispatı hakkında meseleyi muhdes olan şeylerin sıfatlara delâleti olarak isimlendirdiği benzer bir yöntemle ele almıştır. Âlemde görölen mükemmel düzeni hareket noktası olarak farklı türlerden olmalarına rağmen gezegenlerin ve yıldızların tertibi, âlemin bozulmaz nizâmı, zararlı şeylerden kaçınma ve faydalı şeylere yönelme gibi hayvanlarda müşâhede edilen hallerin hepsinin ancak bu âlemin Yaratıcı'sının hayy, kâdir, semî', basîr olduğunu gösterdiği fikrini öne sürmüştür.⁶⁹⁴ Bununla görölür âlemdeki bilgilerden yola çıkarak mâhiyet ve künhüne ulaşamamakla birlikte bunca sanatın Yaratıcı'sının kemâl vasıflara sahip olması gerektiği gibi gaybî olan bir bilgiyi de ispat etmiştir.

Bu istidlâl yönteminin Mu'tezile tarafından uygulanış biçimi ise Nesefî'nin eleştirdiği durumlardan biridir. İleride de söz konusu edileceği üzere onların düşünce yapısı içerisinde özellikle Nazzâm ve tâbîleri ru'yetullah meselesi hakkında aynı metotla hüküm vermeye çalışmışlardır. Söz gelimi onlara göre müşâhede âleminde görmenin illeti, görölen şeyin cisim olmasına bağlanmıştır. Dolayısıyla onlar, cisim olmayan şeylerin görölemez olduğu görüşünü savunmuşlardır. Onlara göre Allah Teâlâ'nın ne dünyada ne de ahirette görölmesi câizdir. Nesefî de onların bu yaklaşım metodunun istidlâl mine's-şâhid ale'l-gâib formunda olduğunu dile getirmiştir. Fakat kurmuş oldukları kadıyyeyi doğru bulmamış, iki mezhep arasında eskiden beri süregelen bir ihtilâftan bahsetmiştir. Buna göre ilk Mâturîdî âlimler ile ilk Mu'tezilî düşünürler arazların görölememesi hususunda ittifâk içerisinde olsalar da⁶⁹⁵ müşâhede âleminde görmenin illeti hususunda ihtilâf etmişlerdir. Mâturîdîler ise görmenin illeti olarak zâtıyla kâim olmaklığı tayin etmişlerdir. Dolayısıyla Nesefî aynı metodu kullanarak müşâhede âleminde zâtıyla kâim olan bir şeyin görölmesinin mümkün olması bilgisinden yola çıkmış ve gaybî bir bilgi olan ru'yetullahın mümkün olduğu sonucuna ulaşmıştır.⁶⁹⁶

Nesefî, eserlerinde şahidden gâibe istidlâl metodunu ustalıkla kullanmıştır. Bunun yanı sıra o, yöntemin bizzat kendisine olmasa da kullanılışına dair birtakım eleştirilerde bulunmuştur. Bu eleştirilerin odağında Mu'tezile mezhebi olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim o,

⁶⁹³ Sadıker, *Ebü Şekûr es-Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*, s. 130.

⁶⁹⁴ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 188, 202.

⁶⁹⁵ Nitekim daha sonra gelen âlimler arazların da görölebileceğini benimsemişlerdir. Nesefî bu gruba dâhildir. Bilgi için bk. Sîgnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*, c. I, s. 334.

⁶⁹⁶ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 388 ve 401; Nesefî, *Temhîd*, s. 85.

hasımlarının bu yöntemi kullanırken sıhhat şartlarına riayet etmemeleri sebebiyle hataya düşüklerini⁶⁹⁷ söylemişse de söz konusu şartları toplu bir şekilde ele almamıştır. Ancak o yeri geldikçe bu istidlâl türünün taşınması gerektiği şartlardan bahsetmiştir. Buna göre Nesefî, şahidle gâibe istidlâlın iki şekilde gerçekleştiğini öne sürmüştür. Bunlardan birincisini “Biz bir şey müşâhede ettiğimiz zaman bu, dumanın ateşe, binanın ustasına delâlet ettiği gibi hislerimizle algılayamadığımız gâib başka bir şeyin varlığına delâlet eder.” sözleriyle açıklamıştır. İkincisini ise “İki şey arasında ayrılmaz bir bağ olduğunu bildiğimiz, bunlardan hüküm konumunda olanın ikinci şeyden başkasına izâfe edilmesinin mümkün olmadığını gördüğümüz ve bir delille onlardan birinin gâibde sâbit olduğunu bildiğimiz zaman diğerinin de zarurî olarak sâbit olduğunu anlarız.” şeklinde belirtmiştir. O, ikinci kısma şöyle bir kıyasla örnek göstermiştir: Sürekli hareket eden aydınlatıcı ve yakıcı bir cisim görüldüğü zaman onun ateş olduğu bilinir. Söz gelimi Bağdat’ta ateş olduğu haberi bir delille bilinse orada da hareketli, yakıcı ve aydınlatıcı bir cevherin varlığı sonucu çıkmış olur.⁶⁹⁸

Yöntemin doğru işleyebilmesi için öne sürdüğü yollardan ilkinin Nesefî, Allah’ın sıfatlarını ispat ederken kullanmaktadır. Ona göre bir sanat ve iş mutlak olarak fâilinin ve sanatçısının varlığına delâlet etmesinin yanında fâilin kudret sahibi olduğuna da delâlet eder. Bunun yanında yapılan işin muhkem olması da ayrıca fâilinin ilim sahibi olduğunu gösterir. Aksini iddia etmek ise güzel dikilmiş bir elbiseyi, bunu dikmeyi bilmeyen bir terzinin diktiğini söylemek gibi cehâlettir.⁶⁹⁹ Onun bu yaklaşımı innî istidlâl, diğer bir deyişle eserden müessire yani eser sahibine doğru bir istidlâl şeklinde yorumlanabilir.

Nesefî’nin *Tebsıra*’sında geçen şahidle gâibe istidlâl yönteminin araştırıldığı bir makalede, “İki şey arasında ayrılmaz bir bağ olduğunu bildiğimiz, bunlardan hüküm konumunda olanın ise ikinci şeyden başkasına izâfe edilmesinin mümkün olmadığını gördüğümüz ve bir delille onlardan birinin gâibde sâbit olduğunu bildiğimiz zaman diğerinin de zarurî olarak sâbit olduğunu anlarız.” şeklindeki ikinci tariftten yola çıkılarak ve *Tebsıra*’daki ibareler taranarak mezkûr yöntemin sıhhat şartları tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunları şöyle sıralamak mümkündür:

- 1) Nesefî’nin istidlâl yöntemini bu şekilde tanımlaması onun eserlerinde çokça başvurduğu ve tanımın şartları olarak zikrettiği ittîrad-in’ikâsa uyumlu olması gerektiğine vurgudur.
- 2) Ayrıca konu edinilecek iki şeyin arasında bulunan ilişkinin doğru tespit edilmesi gereklidir. Nitekim her ilişki illet-ma’lûl sayılmayabilir. Ele alınacak şeyin illetinin çok iyi belirlenmesi gerekmektedir.

⁶⁹⁷ Nesefî, *Tebsıra*, c. I, s. 296.

⁶⁹⁸ Nesefî, *Tebsıra*, c. I, s. 217.

⁶⁹⁹ Nesefî, *Tebsıra*, c. I, s. 224.

3) Görünür âlemin görünmeyene tesviyesi gereklidir. Bu tesviye yani eşitlik mana ve illetlerin hakikatinde aranmalıdır. Neseî bir şeyle beraber bulunan ve illeti haricindeki diğer sıfatlar manasındaki vücûdî vasıflarda zikredilen eşitliğin aranmayacağını belirtmiştir.

4) Aklen mümkün ya da imkânsız olan durumlarda gâib ve şâhid eşittir. Nitekim cinslerde bu eşitlik aklen sâbit bir öncüdür.

5) Semantik yöntemle elde edilen dile ait bilgi ve hükümler hem müşâhede hem de gaybî âlemde eşittir.

6) Bir lafzın birden fazla anlamı olabilir. Bu manalardan Allah Teâlâ hakkında kullanılması mümkün olanı tercih etmek gerekir.

7) Eşitlemeyi gerektiren durumlarda tesviye, buna bir engelin olduğu durumlarda ise tefrika yapılmalıdır. Eşitlikten kasıt ise kıyas yapmanın sahih olduğu durumlardır.⁷⁰⁰

Neseî'nin bu yöntemi kullanırken ve özellikle Mu'tezile mezhebinin istidlâlini eleştirirken de sayılan noktaları dikkate aldığı görülmüştür. Zira o, ef'âlu'l-ibâd meselesinde bir işin iki kudrete sahip fâil tarafından yapıp yapılmayacağını tartıştığı esnada Mu'tezile'nin bu konudaki görüşlerini hedefe koymuştur. Mu'tezilî düşünürler bir makdûrun aynı anda iki kâdirin hükmü altına giremeyeceğine dair görüşlerini müşâhede âleminin gâibe delil olmasıyla desteklemişlerdir. Onların bu noktada şâhide itibar etmelerini fâsid bulan Neseî bir fiilin yaratmak ve irâde etmek anlamında iki farklı makdûrun altına girebileceğini belirtmiştir. Burayı önemli kılan bir diğer husus Neseî'nin söz konusu yöntemin sistemine dair getirmiş olduğu açıklamalardır. Ona göre aralarında tesviye ispat edilemeyen durumlarda şâhidle gâibe istidlâlde bulunmak fasittir. Bir de ayrı olduklarına dair delilin varlığı anında evlâ tarikle fâsittir.⁷⁰¹ Örneğin bu meselede müşâhede âleminde hiçbir varlığın kudretinin mahalli dışındaki başka bir varlığın fiiline kudreti yoktur. Diğer taraftan gâib âlemde iş tam aksidir. Yani Yaratıcı'nın kudreti başkasının kudretinin de mahallindedir. Öyleyse burada görülür âlemden yola çıkarak görülmeyen hakkında hüküm vermek doğru olmayacaktır.⁷⁰²

Cüveynî'nin bazı eleştirilerle birlikte "istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib" yöntemine başvurduğu daha önce zikredilmişti. Fakat o, daha sonraları yazmış olduğu usûl eserlerinde bu yöntemi, doğru ve eksiksiz bir bilgiye götüremeyeceğini ifade ederek reddetmiş ve savunduğu bir fikri değiştirmiştir. Cüveynî'deki bu değişim ise sanıldığı gibi aksine daha erken dönemlerinde kendini göstermiştir. Onun düşünce yapısını, değişen görüşlerini ve yöntemlerini inceleyen güncel çalışmaların birçoğu, diğer görüş değişikliklerinde olduğu gibi, bu değişimleri tespit

⁷⁰⁰ Numan Karagöz, "Ebû'l-Muin en-Neseî'nin Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemine Yaklaşımı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2022, c. XXII, S. 1, s. 240.

⁷⁰¹ Neseî, *Temhîd*, s. 110-114.

⁷⁰² Geniş bilgi için bk. Sîgnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*, c. II, s. 174.

etmek için yalnızca *el-Burhân*'a odaklanmıştır. Halbuki onun düşüncesinde görülen bu değişiklik daha önce yazmış olduğu *Telhîs*'te filizlenmeye başlamıştır. Nitekim o, usûl-u fıkıh özetinde kıyasın tanımı hakkındaki görüşlerini serdettiği yerde istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib metodunun her ne kadar bazı konularda kelâmcıların ibârelerinde bulunsu da mecaz, genişleme ve icmâle uzanmasından dolayı tanımlarda kullanılmasının hoş karşılanmadığından bahsetmiştir. Çünkü tanımdan kastedilen şey kapalı olanın açığa çıkarılmasıdır. Bu sebeple tanımın tanımlanandan daha kapalı olması düşünülemez. O, bu metotta şâhit denilen olgunun müşâhede edilen şeylerden haber verdiğini, kıyasın ise bu tür bir şeye tahsis edilemeyeceğini söylemiştir. Başka bir deyişle Cüveynî kıyasın şâhitle gâibe istidlâl şeklinde tanımlanamayacağını, bu yöntemde sanki bütün gaybın şâhide itibarla değerlendirilmesi gibi bir olguya dayandığını ileri sürmüştür.⁷⁰³

Kelâm tarihinde temâyüz ettiği ahvâl kuramından da Cüveynî, *el-Burhân* adlı eserinde vazgeçtiğini duyurmuştur. Yukarıda bahsedildiği gibi o, anlamlardaki nedensellik düşüncesinin bir getirisi olarak ahvâl teorisini gerekli görmekte ve bu fikrini şâhidle gâibe istidlâlde bulunarak çözümlemekteydi. Şu halde onu ahvâl teorisinden vazgeçiren ana sebeplerden biri de anlamsal nedensellik ve dolayısıyla el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yöntemini artık kabul etmeyişi olmuştur. Bu konuya dair *el-Burhân* adlı eserindeki pasaj şöyledir:

Gâibin şâhide binâ edilmesinin bir dayanağı yoktur. Onunla hüküm vermek ittifâkla bâtıldır. Sonra (şâhidle gâib arasını) illetle birleştirmenin de bir dayanağı yoktur. Çünkü bize göre illet-ma'lûl ilişkisi zorunlu değildir. Öyleyse âlimin âlim olması bizâtihi bilginin kendisidir. Yine hâkikatle birleştirmek de bir şey değildir (ilmî bir geçerliliği yoktur). Zira hâdis bilgi, kadîm bilgidен farklıdır. İkisi birbirinden farklı bir şey olmalarına rağmen hakikatte nasıl birleşebilirler? Eğer 'Bu ikisinin (kadîm ve hâdis bilginin) birleşmesi bilgisel olmalarıdır.' denirse bu da ahvâl teorisi üzerine bina edilmiştir ve bâtıldır. İleride gerekirse (ahvâl teorisinin) bâtıllığını da izah edeceğiz. Bu istidlâl metodunda birleştirici hakkında ileri sürülen görüşlerden biri de şudur: Gayb âleminde talep edilen olgu üzerine bir delil kâim olursa kastedilen budur. Şâhidin zikredilmesinin bir tesiri yoktur. Aksi halde eğer gâib olanda talep edilen üzerine bir delil getirilemiyorsa şâhidin zikredilmesi anlamsızdır. Ma'kûl olan şeylerde kıyas yoktur. Bu, şart ve delil hakkında da câridir.⁷⁰⁴

Bu satırlardan bâriz bir şekilde anlaşıldığı üzere Cüveynî, şâhidle gâibe istidlâl yöntemini reddetmiş ve bir dayanağının olmadığını ileri sürmüştür. O, bu eleştirisini öncelikle gâib ve şâhit arasındaki birleştiricilere tenkîd bağlamında temellendirmiştir. Görüldüğü üzere ilk olarak o, illetle birleştirme aleyhindeki fikirlerini tasrih etmiştir. Fikrî serüveni dikkate alındığında bir nevi öze dönüş olarak nitelendirilebilecek bu tavrı ile bağlı olduğu Eş'arî mezhebinin

⁷⁰³ Cüveynî, *et-Telhîs*, c. III, s. 150,151.

⁷⁰⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 129, 130.

nedensellik ilkesine yönelik görüşünü ispat etmiştir. Çünkü Eş‘arîler’e göre nedensellik anlamında kullanılan bir illet ve ma‘lûl ilişkisi yoktur. Gerçi onlar, mutlak nedenselliği reddetseler bile anlamlardaki nedensellik ya da ahvâl teorisiyle bu istidlâl metodunun geçerli kılınmasına olanak sağlamışlardı. Cüveynî’de ise kendisinden önceki mezhep önderlerinin tesmiye, hâl ya da istihkâk teorilerini bile reddederek kendisinden önce görülmeyen bir biçimde nedenselliğin bütünüyle reddi fikri hâkim olmuştur. Bunun haricinde diğer bir birleştirici olan hakikatle birleştirme de doğru değildir. Çünkü kendi ifade ettiği gibi kadîm olanın hakikati ile hâdis olanın hakikati birbirinden farklıdır. Diğer iki birleştirici olan şart ve delilde de aynı arızalardan bahsetmek mümkündür. Cüveynî’nin mezkûr eleştirilerinde göze çarpan bir diğer husus ise doyurucu bir gerekçenin sunulmamış olmasıdır. O, bu tavrıyla bu metodun özellikle metafizik alanda kullanılamayacağının kanıtlanmasına odaklanmıştır. Bu da bir manada onun tenkitlerinin yöntemlerin formuna değil, sınırlarına dair bir eleştiri olarak değerlendirilmesine imkân sağlamaktadır.⁷⁰⁵

Cüveynî’nin istidlâl yöntemlerine dair eleştirileri kendisinden sonraki âlimleri derinden etkilemiş ve mezhep içerisinde kullanılagelen istidlâl metotlarının yeniden incelenmesine neden olmuştur. Örneğin talebesi Gazzâlî de gâib olan hakkında bir hükme varabilmek için şâhidin zikredilmesini faydasız bulmuştur. Zira bu hüküm muayyen bir şarta bağlanmıştır. Eğer şart tahakkuk etmişse artık şâhidin zikredilmesine ihtiyaç kalmadığından gâibin şâhide döndürülmesi de bir anlam ifade etmeyecektir.⁷⁰⁶

Kelâmcıların sıklıkla kullandığı “el-istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” yöntemi onların düşünce yapılarını ve kelâmî yöntemlerinin inceliklerini açığa çıkarmaktadır. Nitekim kelâmın ana konularından biri olan Allah Teâlâ’nın sıfatları, âhiret halleri gibi bilgiler hakkında bu metotla hüküm verilmeye çalışılmıştır. Kelâmcılar bu yöntemi kullanırken sahip oldukları müktesebât ve mensup oldukları mezhebî kurallara bağlı kalmışlar, dolayısıyla yöntemi de bu nedenlere uygun bir şekilde kullanma gayreti içerisinde olmuşlardır. Diğer yandan yukarda bahsedildiği üzere Cüveynî, özellikle bağlı olduğu mezhep içerisinde kullanılan, sebr ve taksîm hariç, istidlâl yöntemlerinin tamamını reddetmiştir. Öyleyse Cüveynî husûsen metafizik alana dâir bilgi edinebilmeyi nasıl mümkün görmüştür? Bu sorunun cevabı için onun “burhân” adını vererek paylaştığı ve formel mantıktaki kıyasa benzer yapıyı incelemek gerekmektedir.

⁷⁰⁵ Cüveynî’nin yöneltmiş olduğu eleştirilerin bir değerlendirmesi için bk. Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî’nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, s. 11 vd.

⁷⁰⁶ Gazzâlî, *Mî ‘yâru’l-ulûm*, s. 166; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 113, 117.

2.6. Burhân

Cüveynî'nin bilinenden bilinemeyene ulaşma anlamında kullanılan yöntemlere karşı geliştirmiş olduğu savunu illet, şart ve delil birliklerine bağlı kıyasları iptal etmesi anlamına gelmektedir. Bununla birlikte metafizik bilgiler, eserden müessire ulaşılan başka bir deyişle hâdis olanların fâili olan bir Yaratıcı'nın varlığı düşüncesinden sonra Yaratıcı'nın nasıl olması gerektiği hakkında aklen ulaşılan belirli zorunluluklardan kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde fâil ile fiil arasında zorunlu bir ilişkinin olması gibi aklî öncüllere ulaşılabilir. İşte dinî konularda yöntemsal olarak bu noktaya odaklanan Cüveynî, bilinenlerden bilinmeyenlere ulaştığı nazar ve istidlâle burhân ismini vermiştir.⁷⁰⁷

Burhânı da “el-burhânu'l-müstedd” yani düz burhân ve “el-burhânu'l-hulf” yani ters burhân olarak iki kısımda incelemiştir. İstikâmet sahibi olmak manasındaki istidâd teriminden türetilen düz burhânı Cüveynî “Araştırmacıyı, talep ettiği şeyin kendisine götüren nazar.” şeklinde tarif etmiştir. Bununla birlikte tarifini vermiş olduğu bu burhân çeşidinin keyfiyeti hakkında bir açıklama ve sınırlama sunmamıştır. Dolayısıyla onun bu tarifinden yola çıkılarak düz burhândan kastettiği şeyin mantık ilmindeki kıyas olup olmadığı tam olarak netleştirilememiştir. Burhânu'l-hulf yani ters burhân ise Cüveynî'ye göre talep edilen şeye doğrudan ulaştırmayan, fakat araştırmacının konu hakkında doğrulama ve yanlışlama arasındaki zihnî tereddüdünden sonra olumsuzlamanın imkânsızlığına, dolayısıyla doğrulamaya hükmettiği ya da doğrulamanın imkânsızlığını ortaya koyarak yanlışlamaya hükmettiği bir burhân çeşididir.⁷⁰⁸

Ayrıca hakkında bilgi edinilmesi gereken aklî olgularda müstedd burhânın sonuç verdiğini düşünürken Cüveynî, üç şeyi istisnâ kılmıştır. Bunlardan birincisi ilâhiyyâta dair olan Allah Teâlâ'nın zâtı ve sıfatları gibi konular; ikincisi mutlak manada ezelilik ve öncesiz olmakla alakalı hükümler; üçüncüsü ise cevher-i ferdin bölünemeyeceği hükmüdür. Birbirleriyle bağlantılı olan bu üç hüküm hakkında *el-Burhân* şârihi Ebyârî, ezel ve öncesizlikle alakalı hükümlerin birinci kısmı olan ilâhiyyat bahislerine râci olduğunu ifade etmiştir.⁷⁰⁹ Şu halde Cüveynî metafizikle alakalı bilgilerin yalnızca ters burhânla elde edilebileceğini savunmaktadır. Bu görüşünü o, şöyle örneklendirmiştir: Mesela âlemin bir yapıcısı olduğuna kesin inanan bir kimse düşünülür. Bu kişi Yaratıcı'nın bir cihette bulunup bulunmadığını araştırdığında O'nun hakkında bir yönde bulunabilmesi ile bunun imkânsız olması arasında fikrini dolaştırır. Derin düşünüldüğünde nazar faaliyeti doğrudan bir cihette bulunmayan bir varlığa götüremez. Böyle bir sonuca varması için de kadîm olan varlığın bir cihetle vasıflanmasının mümkün olmadığına dair kesin

⁷⁰⁷ Türker, “Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”, s. 15.

⁷⁰⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 157.

⁷⁰⁹ Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-beyân fî şerhi'l-Burhân*, s. 490.

bir burhâna ihtiyaç duyulur. Burhân sonucunda ise bir cihette bulunmayan mevcûd fikri zarurî olarak bilinir.⁷¹⁰

Yukarıda bahsedildiği gibi Cüveynî, öncüllerden sonuç çıkarma işlemini aklî deliller arasında saymanın manasız olacağına inanmaktadır. Zira bu yöntemde başlı başına bir kıyas formu kullanılmamaktadır. Bu eleştirisine rağmen o, görüldüğü üzere kendisi de burhânı bir yöntem olarak ele almıştır. Ayrıca araştırmacılar Cüveynî'nin ortaya koyduğu burhân türlerinden özellikle hulfî burhânın sebr ve taksîm metodundan farklı olup olmadığını, eğer farklı değilse bilgiye ulaşmakta nasıl güvenilir addedildiğini de konu edinmiştir. O, üç mesele dışında düz burhânın sonuç verdiğini düşünürken ters burhâna hasrettiği metafizik konularda ise yalnızca doğrulama-yanlışlama ve yanlış ihtimallerin elenmesi ile neticeye ulaşılabileceğini vurgulamaktadır. Düz burhân ise bilgiyi elde etmek için böyle bir işleme ihtiyaç duymayan istidlâl formudur. Bununla birlikte Cüveynî, düz burhân hakkında getirmiş olduğu ve çok da açıklayıcı olmayan tarifi dışında onun keyfiyeti hakkında bir bilgi vermemiştir. Aslında bu, kendisinin eleştirmiş olduğu “mukaddimelerden neticelere ulaşmak” metoduyla aynı problemleri taşıyor gözükmektedir. Öte yandan “şâhidle gâibe istidlâl” yönteminde tenkit ettiği gâib ile şâhit arasını birleştirici olan illet, şart, hakikat ve delilden düz burhânda yalnızca hakikat birlikteliğinin şâhit âlemine uygulanabilir olduğunu ima etmektedir. Zira hatırlanacak olursa onun söz konusu yöneme dair iki âlemin hakikat ile birleşmesine yönelttiği eleştiriler gayb âlemi ile şâhid âlem arasında hakikat bakımından benzerlik olmadığı üzerine kurulmuştur. Diğer yandan şâhid âlemdaki şeyler için hakikat birliği olduğu bilinmektedir. Öyleyse o, yalnızca duyulur âlem konu edinildiğinde müstedd burhânî istidlâl metodunu geçerli kabul etmiştir. Dolayısıyla sebr ve taksîm ile hulfî burhân nazar eylemine, hakikat bağlamında değilse de niteliksel açıdan verilen isimlerdir. Başka bir deyişle aslında yapılan nazar işlemine farklı perspektiflerden bakıldığında ters burhân ya da sebr ve taksîm denilmesi mümkündür. Çünkü aralarında mutlak olarak umûm ve husûs açısından bir ilişki mevcuttur. Örneğin âlemin hâdisliğini araştıran bir kimse bahse konu olan şey hakkındaki ihtimalleri göz önüne getirir. Buna göre âlem ya hâdistir ya da kadîmdir. Kadîm olmadığına dair bir delâlet ortaya konulduğu zaman onun hâdis olduğu ya da hâdis olmadığına dair bir delil ispatlanabilirse kadîm olduğu sâbit olur. Bu tür bir yol izlemek hem sebr-taksîme hem de burhânı'l-hulfe dâhildir. Bakış açısına göre değişebilecek bu durumda eğer gözlemsel olarak doğrudan âlemin hâdis olduğu sonucuna varılırsa bu ters burhân değil sebr ve taksîm metodu olacaktır.⁷¹¹

⁷¹⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 157, 158.

⁷¹¹ Ahmed b. Abdullatif, *Menhecu İmâmi'l-Haremeyn*, s. 225; Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yöneme Yönelttiği Eleştiriler”, s. 20 vd.

Cüveynî'nin *el-Burhân* adlı eserinde bu tür bir istidlâl metoduna yer vermesi, düşünürlerde onun mantıkla iştigâl edip etmediği sorusunu gündeme getirmiş ve ortaya koymuş olduğu burhân türleriyle kastın mantıktaki kıyas olup olmadığı tartışmasını doğurmuştur. Burada çalışmanın da cevaplamayı amaçladığı sorulardan biri olan bu meseleye değinmek yerinde olacaktır.

Yukarıda söz konusu edildiği üzere Cüveynî, istidlâl metotları içerisinde burhânı'l-müstedd/düz burhân ve burhânı'l-hulf/ters burhân olmak üzere ikiye ayırdığı kıyas türünü bir yöntem olarak kullanmıştır. Formel mantıktaki kıyasa çok benzer bir şekilde kullanılan bu kıyasın Cüveynî tarafından bir yöntem olarak benimsenmesi daha sonraki düşünürlerde onun mantıkla iştigâl edip etmediği sorusunu gündeme getirmiş ve ortaya koymuş olduğu burhân türleriyle kastın mantıktaki kıyas olup olmadığı tartışmasını doğurmuştur. Buradan hareketle Gazzâlî öncesi kelâmcıların formel mantık kurallarını uygulayıp uygulamadıkları da gündeme getirilmiş ve konu hakkında çeşitli görüşler serdedilmiştir. Örneğin İbn Teymiyye, kelâmcıların istidlâl yöntemi olarak mantıkî yolları kullanmadıklarını, bilakis kendilerine has bir yöntemi takip ettiklerini ve birçok kelâmî mezhebin mantığın fesadına hükmederek reddettiğini iddia etmiştir. Nitekim o ve Sâmi en-Neşşâr, Müslümanlar'ın usûllerinde mantığın ilk kullanımının Gazzâlî ile başladığını belirtmişlerdir. Dolayısıyla onlar İslâm âlimlerinin kullanmış oldukları kıyas türü ile mantıkî kıyasın farklı olduğunu yani Aristo'nun temsili ile usûlî kıyasın aynı olmadıklarını öne sürmüşlerdir. Buna göre Gazzâlî öncesi düşünürlerin kullanmış oldukları kıyas türü ilk olarak usûl âlimlerince kullanılmış, sonraları bu usûlî kıyas kelâmcılar tarafından ele alınarak üzerinde farklı değişikliklerle birlikte kullanılmaya devam etmiştir.⁷¹² Bu fikirlerden yola çıkarak bazı çalışmalarda Cüveynî'nin de mantıkla iştigâl etmediği ve kelâmî eserlerinde hiç kullanmadığı gibi kestirme bir sonuca ulaşılmıştır.⁷¹³

Araştırmacı Sâmi en-Neşşâr da konuya değinmiş ve Cüveynî'nin mantık disiplininin etkilenip etkilenmediği hakkında iki farklı görüş serdetmiştir. Buna göre bir yerde ya kesinlikle mantıktan etkilenmediğini ve neredeyse bütün âlimlerin usûl ile mantığın birleştirilmesini Gazzâlî ile başlattığını söylerken⁷¹⁴ bir yerde *el-Burhân*'daki görüşlerine binâen Cüveynî'nin usûl ile mantığı mezcederek kullandığını kesin bir dille ifade etmiştir. Buna göre usûl ilminin Cüveynî'nin elinde farklı bir yere evrildiği, özellikle alanında nadir bulunan bir eser olan *el-*

⁷¹² Tekiyuddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalim b. Abdusselâm b. Abdullah İbn Teymiyye el-Hanbelî, *er-Reddu ale'l-mantikiyyîn*, Dâru'l-Mârif, Beyrût, ty., s. 337; Neşşâr, *Menâhîcu'l-bahs*, s. 85.

⁷¹³ Bahsedilen bu çalışma her ne kadar Cüveynî'nin görüşlerini tespit bakımından başarılı olsa da İbn Teymiyye'nin orjin kabul edilerek bütün görüşlerin eleştirilmesi ve açıkça selefi bir yöntem izlenilmesi sebebiyle Cüveynî'nin görüşlerinin tahlil ve neticelendirilmesinde objektiflikten uzak olduğu anlaşılmaktadır. Mezkûr çalışma için bk. Ahmed b. Abdullatif, *Menhecu İmâmi'l-Haremeyn*, s. 220.

⁷¹⁴ Neşşâr, *Menâhîcu'l-bahs*, s. 130.

Burhân adlı kitapla birlikte -birçok yerde Aristo mantığına muhâlif olsa da- mantıktan büyük oranda etkilendiği belirtilmiştir. Öyle ki Cüveynî'nin mezkûr eseriyle birlikte usûl-u fıkıh ile Aristo mantığının ilk kez birleştirilmeye çalışıldığı vurgulanmıştır.⁷¹⁵

Görüldüğü üzere mantığın kelâmcılar tarafından kullanılması, tartışmalı olsa da en erken Cüveynî ile başlatılmaya çalışılmaktadır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken bir durum vardır. Aristo'nun *Organon* adlı eseri çok daha erken bir dönemde Arapça'ya tercüme edilmiştir. Eserin bazı kısımlarının ilk kez II/VII. yüzyılda, tamamının ise III/IX. yüzyılda eski şerhleriyle birlikte tercüme işlemi tamamlanmış ve İslâm dünyası bu eserlerle tanışmıştır. Öte yandan İslam düşünürleri bu eserlere önem atfetmiş ve onları özetleme ve şerh etmeye yönelmişlerdir. Örneğin Ebû Zeyd el-Belhî'nin (v. 323/934) Aristo'nun eserlerine şerh yazdığı kaydedilmiştir. Dolayısıyla mantık disipliniyle tanışma daha erken dönemde gerçekleşmiştir. Özellikle Eş'arî'nin kıyasîliği, konuya dair bütün yönlerin ele alınıp karşıt delilleri sunması, olumlama ve olumsuzlama tekniğini kullanması ve düşünce yapısının anoloji içermesi buna delil olarak sunulmuştur. Bâkılânî'nin de eserine bilgi teorisi ve istidlâl metotlarıyla başlaması ve İstanbul'daki Hristiyanlarla olan tartışmasında kullanmış olduğu üslup ve metot da mantığın kelâmî düşünce yapısına etki etmeye başladığını çağrıştıran hususlardandır. Kelâm ve mantık arasındaki bu etkileşim Cüveynî ile en üst seviyesine ulaşmıştır.⁷¹⁶ Fakat bu durum resmiyete ancak Gazzâlî ile kavuşacaktır. Şu halde Eş'arî tarihi içerisinde mantığın kelâma derc edilmesi hakkında ileri sürülen –sanki Gazzâlî öncesinde asla yararlanılmamış gibi- çok keskin bir dönüş olarak sunulmaya çalışılan bu durum aslında mezhep imamından beri yavaş yavaş inşa edilmiş bir düşünce yapısının ürünüdür. Zira hocasını takip eden Gazzâlî'de resmiyete kavuşup açıkça ilan edilmesi muhakkak bir vesileye ihtiyaç duymaktadır ki o da selefinden tevârüs etmiş olduğu kelâmî metodolojide yatmaktadır. Dolayısıyla Neşşâr'ın yukarıda zikredilen ve birbirine zıt görünen iki görüşünden ikincisi yani Cüveynî'nin usûl ile mantığı mezcettiği görüşü daha doğru gözükmektedir.

Araştırmacıları, Cüveynî'nin mantıkla olan ilişkisini incelemeye sevkeden sebeplerin başında hiç şüphesiz daha önceki kitaplarında takip etmiş olduğu yöntemi, hâd teorisi kurgusu ve *el-Burhân*'da zikretmiş olduğu iki kıyas türü yer alır. Zira o, çalışmanın ilgili kısmında söz konusu edildiği gibi burhân adını verdiği yöntemi, burhânu'l-müstedd/düz burhân ve burhânu'l-hulf/ters burhân olarak iki kısımda incelemiş, fakat keyfiyetleri hakkında herhangi bir açıkla-

⁷¹⁵ Neşşâr, *Menâhicu'l-bahs*, s. 64, 65.

⁷¹⁶ İbrahim Medkur, "Müslüman Kelamcılara Göre Aristo Mantığı", çev. Galip Türcan, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011/2, S. 27, s. 199 vd.

mada bulunmamıştır. Düz burhân hakkında yalnızca “düşüneni talep ettiği şeyin kendisine götüren nazardır”⁷¹⁷ şeklinde bir açıklama yapmış ve kaç önermeden oluşacağından ya da doğru sonuç verebilmesi için belirli şartlardan bahsetmemiştir. Ayrıca onun eserinde Aristo’nun ortaya koyduğu şekilde bir kıyas formuna rastlanılmadığı ifade edilmiştir. Buradan yola çıkarak bazı çalışmalarda, aklî düşünce sisteminde Cüveynî’nin Aristo’nun yöntemini izlediğine dair kesin bir sonuç olmadığı ve böyle bir iddianın zorlama neticeinde ortaya atılabileceği beyan edilmiştir. Mezkûr çalışmada bu görüş şöyle temellendirilmeye çalışılmıştır: Bütün düşünürler, Aristo mantığı hakkında bilgi sahibi olmadan önce de belirli aklî çıkarımlarda bulunuyorlardı. Dolayısıyla her aklî istidlâlin formel mantıktaki şekliyle bağlantı kurması zorunlu değildir. Örneğin “burhân” terimi de Aristo’nun ortaya koyduğu şekilde keşfedilmeden evvel İslâm âlimleri tarafından biliniyor ve kullanılıyordu. Dolayısıyla Cüveynî’nin burhânı “müsted” olarak vasıflaması onun mantıkçı bir yol izlediğini ortaya koyma hususunda yeterli değildir.⁷¹⁸

Öbür taraftan mantıkçıların kullanmış oldukları ve “Ters, karşı ya da çelişik olma anlamlarıyla birlikte bu kelime (hulf) mantık terminolojisinde, ele alınan kıyasın doğruluğunun ispatı için çelişğinin alınarak, bu çelişğın incelenen kıyasa göre yanlışlığının ortaya konulmasıdır.”⁷¹⁹ şeklinde tanımlanan hulfî kıyas; hasmın görüşünün yanlışlığını ispatlamak için kurulanmış, biri yanlış (hasmın iddiası), diğeri doğru olan iki önermeden oluşup yanlış netice veren kıyas türüdür. Örneğin âlemin ezelî olduğu iddiasında bulunan bir kişiye şöyle bir hulfî kıyas kurulabilir:

- a) Âlem ezelîdir. (Hasmın iddia ettiği yanlış önerme)
 - b) Ezelî olan her şey bazı cüzlerden mürekkep olmamalıdır. (Doğru önerme)
- Öyleyse âlem de cüzlerden oluşmamaktadır.

Fakat bu netice açık bir şekilde yanlıştır. Neticenin yanlış olması önermeler arasına dâhil edilen yanlış bir hüküm sebebiyledir. Dolayısıyla bu tür kıyasla âlemin ezelî olmadığı sonucuna ulaşmak istenilmektedir. Bu amaca ulaşmak için her iki mukaddimesi de doğru olan bir önerme kurarak doğrudan (müstakîm/müstedd) bir yol izlenilmediğinden dolayı bu tür kıyasa “hulfî kıyas” denilmiştir.⁷²⁰

Cüveynî’nin bahsettiği bu tür kıyasın mantıktaki kıyas olup olmadığı ise onun akıl-nakil ilişkisi bağlamında kullanmış olduğu yöntemlere ışık tutması bakımından önemlidir. Yukarıda değinildiği üzere Cüveynî’nin tanımladığı hulfî kıyas ile mantıkçıların kullandıkları hulfî kıyas benzer yanlar taşımakla birlikte aynı değildir. Çünkü mantıkçıların kullanmış olduğu önerme

⁷¹⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 157.

⁷¹⁸ Ahmed b. Abdullatif, *Menhecu İmâmi ’l-Haremeyn*, s. 222.

⁷¹⁹ İsmail Latif Hacıbenlioğlu vd., “İslam Mantıkçılarına Göre Hulfî Kıyasın Bilgi Değeri ve Denetlenmesi”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2013, S. 16, s. 43.

⁷²⁰ Gazzâlî, *Mî ’yâru ’l-ulûm*, s. 158.

çeşidinde netice bilinmekte ve ispat edilmek istenmektedir. Cüveynî'nin kurguladığı kıyasta ise netice bilinmemektedir. Düşünür, önermelerde düşünmek suretiyle talep edilen neticeyi olumlama ya da olumsuzlama arasında bir tereddüde itilmektedir. Fakat aradaki benzerlikten sarf-ı nazar edilerek hulfî kıyasın iki kullanımının aynı olmamasından hareketle Cüveynî'nin kesin bir şekilde mantıkla uğraşmadığı sonucuna ulaşmak açık bir zorlamadır.⁷²¹ Bunun, mantığın bidat kabul edilmesi düşüncesinden neşet eden yanlış bir fikir olduğu âşikardır. Cüveynî'nin mantıkla ilişkisini çözümlemeye çalışan bu iddia, yalnızca kullanmış olduğu ters burhân adlı kıyas türüyle mantıktaki hulfî kıyas bağlantısı üzerine inşa edilmiştir. Öte yandan onun daha önceleri ortaya koyduğu tanım kuramı ve *el-Burhân*'da bulunan beş tûmeline izleri Cüveynî'nin mantıkla iştigâl ettiği ve hem usûle hem de kelâma formel mantığı dercetmeye başladığı görüşünü kuvvetlendirmektedir. Aslında Cüveynî'nin daha önce yazmış olduğu eserlerde de benzer kullanımları görmek mümkündür. Örneğin *Luma 'u'l-edille* adlı eserinde, “Her mevcut görülür,” ve “Allah mevcuttur.” şeklinde iki önerme ortaya kotmuştur.⁷²² Dikkat edilirse birinci kadıyye formel mantıktaki büyük önerme; ikinci kadıyye ise küçük önermedir. Zira “mevcut” terimi hadd-i evsat/orta terim şeklinde konumlandırılmıştır. Cüveynî her ne kadar mantık kavramlarını kullanmamış olsa da ortaya koyduğu delillendirme klasik mantık ilmindeki yüklemli kesin kıyas kategorisi ile örtüşmektedir.⁷²³

Mehmet Aktaş, *Cüveynî'de Tanım Teorisi* adlı doktora tezinin yayımlanmış hali olan *Tanım veya Hakikat Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi* başlıklı eserinde Cüveynî'nin *el-Burhân*'ında Aristocu bir tanım anlayışının alameti olan beş tûmeline izlerinin bulunduğundan bahsetmiştir. Cüveynî'nin *el-Burhân* öncesi düşünce yapısında büyük oranda Bâkılânî'yi takip ettiği bilinmektedir. Ahvâl teorisini kendine has bir yöntemle savunduğu bu dönemde –bir hâlin başka bir hâl ile nitelenemeyeceği görüşünden dolayı- beş tûmelden bahsetmemiştir. Fakat o, *el-Burhân* adlı eserinde ahvâl teorisi fikrinden döndüğünü açıkça ifade etmiş, belirli tanım kurallarından, “had”, “resim”, “cins”, “nev'i” ve “fasıl” gibi terimleri kullanmıştır. Nitekim onun, kıyasın tanımı hakkında hocasına yönelik eleştirileri bunu gösterir niteliktedir. Buna göre Cüveynî, Bâkılânî'nin ibarelerinin maksada en yakın olduğunu söylemişse de bir tanım olarak nitelenemeyeceğini belirtmiştir. Zira ona göre tanımın şartlarının aynı anda yerine getirilmesi zor bir iştir. Buradan sonra Cüveynî'nin beş tûmeli andıran “... Bu şeyler ne bir nev'inin hâssiyesinde (fasıl) ne de bir cinsin hakikatinde birleşmektedir. Öyleyse varılmak istenen son gaye

⁷²¹ İlgili iddia için bk. Ahmed b. Abdullatif, *Menhecu İmâmi 'l-Haremeyn*, s. 225.

⁷²² Cüveynî, *Luma 'u'l-edille*, s. 115.

⁷²³ Memiş, “Eş'arîliğe Yaptığı Katkıları Bakımından Cüveynî”, s. 116, 117.

araştırmacının talep ettiği manayla ünsiyyetini sağlayacak olan ‘resim’dir.” tarzındaki kurduğu cümleler dikkate değerdir.⁷²⁴

Cüveynî’nin bu pasajını konu bağlamında ele alan Aktaş, tanımlarda çoklu terimlerin kullanılmasına rağmen bu terimlerin bir hakikatte buluşmalarının gerekli olduğundan; tanımlanmak istenilen tikellerin ortak oldukları hakikatlerin nev‘, fasıl ve cins şeklinde belirlenmesinden ve bazı engellerden dolayı hadd yani tanıma ulaşılama durumunda, tanımın bir diğer alternatifi olan resme başvurulmasının gerekli görülmesinden dolayı beş tûmelin referans alındığı sonucuna ulaşmıştır. Çünkü Cüveynî had/tanımın hemen karşısında resmi konumlandırmıştır. Böyle bir ayrım ise formel mantıkta bulunan “zâtiyyât” ve “araziyyât”, başka bir deyişle özsel (had) ve ilintisel (resim) taksimine uygun gözükmemektedir. Ayrıca Cüveynî’nin, zâtiyyâta karşılık gelen nev‘, cins ve fasıl gibi diğer tûmellerden bahsetmesi de bu görüşü teyid eder niteliktedir.⁷²⁵

Bütün bunlar göz önüne alındığında Eş‘arî kelâmında mantığın kabul edilmesi gibi keskin bir dönüşün sadece Gazzâlî ile tanınması doğru gözükmemektedir. Nitekim yukarıda zikredilen Cüveynî’nin görüşleri, hatta ifadeleri bile Gazzâlî tarafından tekrar edilmiştir. Öyleyse aslında iddia edildiği gibi mütekaddimûn ve müteahhirûn gibi bir ayrımın keskin bir dönüş olarak değil, bilakis Gazzâlî’nin hocası olan Cüveynî tarafından kelâma klasik mantığın tasavvurât telakkisinin dercedilmeye başlanmasıyla kararlı ve temkinli bir şekilde gerçekleştirildiğini söylemek daha doğru olacaktır.

2.7. Lugavî (Semantik) İstidlâl

Dilsel verilerin tahlili ve dil kurallarının inanç konularının ispatında kullanımı kelâm âlimleri için önem taşımaktadır. Aslına bakılırsa Cüveynî de dâhil olmak üzere birçok âlim doğal olarak dilsel verilerden delil bazında yararlanmıştır. Fakat diğer bazılarının bu verileri daha özgün ve yoğun kullanımı onların alâmet-i fârikası sayılmıştır ki onların bu tavırları mücerred bir delil gösterme işlemi olarak değil, başlı başına istidlâl metodu şeklinde tezâhür etmiştir. İşte Nesefî’yi kelâmcılar içerisinde diğerlerine nispeten ön plana çıkartan diğer bir olgu görüşlerini ispatlarken dilsel analizlere başvurarak lugavî bir yöntem uygulamasıdır.

Nesefî’nin eserlerinde istidlâl metotları içerisinde önem verdiği yöntemlerden biri de lugavî istidlâl olarak isimlendirilen semantik yöntemdir. Semantik bir bilim dalı olarak “semio-logie=anlam bilimi” ya da Arapça’da “ilmu’l-meâni’l-elfâz” olarak da adlandırılmaktadır.

⁷²⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, c. II, s. 745-748.

⁷²⁵ Aktaş, *Tanım veya Hakikat*, s. 346, 347.

Arapça’da anlam bilimi manasındaki “ilmu’l-ma’nâ” teriminin karşılık geldiği semantik yöntemin birçok çeşidinden söz edilmiştir. “Kelimeler ve önermelerle onların ifade ettiği anlam arasındaki ilişkiyi inceleyen bilim dalı” ya da “Dili anlam yönünden ele alan, göstergenin gösterilen bölümünü ya da içeriği eşsüremli ve artsüremli açılardan inceleyen dilbilim dalıdır.”⁷²⁶ şeklinde tarif edilen semantik; kavram kargaşasının önüne geçmek ve doğru anlamı bulmak için önemli bir yöntemdir. Diğer bir deyişle anlam ile kelime, kelime ile nesne arasındaki ilişkileri, anlam kaymalarını, kavram kargaşasını, eş anlamlı ve çok anlamlı kelimelerin yapılarını inceleyen bu yöntemde kelimelerin anlamları tahlil edilerek etimolojik kökten itibaren tarihî süreç içerisinde kazandığı türev ve manaların analizi ortaya konulur. Ele alınan terimin edindiği bu manaların hangisinin sonradan girdiği hangisinin çarpıtıldığı ve kökle alakasız olduğu da yine semantik metoduyla bilinilebilir. Dolayısıyla bir kelimenin semantiğini yapabilmek için ilgili kelimenin etimolojisi hakkında bilgi sahibi olmak gerekir. Nitekim etimolojideki anlam asıl kabul edilmekle birlikte gizli olan kök mananın bulunmasıyla geri kalan anlamların sonradan eklendiği bilgisine ulaşılır. Yani kelimeyi, kelimenin obje ile ilişkisini, eğer varsa zamanla uğradığı anlam değişikliklerini, kavram kargaşasını, eş anlamlı, çok anlamlı terimleri, onların kökeni ve yapısı gibi şeyleri inceleyen bilim dalıdır. Kelimelerin etimolojisini ortaya koymak aynı zamanda kelimenin kullanıldığı kavmin kültürünü de yansıtmaya bakımından önemlidir.⁷²⁷

Burada şunu da ifade etmekte fayda vardır: Semantik tanımlar, esas itibarıyla dilin mantık örgüsüne de uygunluk arz eder. Bu sebeple mantık örgüsüne uygun kurulmamış dillerin sahip olduğu kelimelere semantik tahlil yapılamadığından bahsi geçen dilin ilmî bir terminoloji üzerinden değerlendirilmesi de mümkün olmaz. Semantik her ne kadar bir bilim dalı olarak kuruluşu yeni olsa da varlığı dillerin ortaya çıkışı kadar eskidir. Öyle ki Eflatun, Aristo, İbn Sînâ, Farâbî gibi düşünürlerin semantik metodunu kullandığı müşahade edilmektedir.⁷²⁸ Fakat çalışmada da ortaya konulduğu gibi Nesefî’de semantik yöntemin ayrı bir yeri vardır. Çünkü onun birçok meselede hasımlarının görüşlerini çürütürken bu yöntemi ustalıkla kullandığı görülmektedir.⁷²⁹

Sadece kelimenin yapı tahlili olan sarf/morfoloji ve kelimenin temel manasını araştıran etimolojiden daha ileri bir aşama olan bu metot gerek mütekaddimûn gerekse müteahhirûn

⁷²⁶ H. Mehmet Soysaldı, “Toshihiko Izutsu ve Semantik Anlayışı” *İslâmî Araştırmalar*, 2005, c. XVIII, S. 1, s. 65; Soysaldı, “Kur’an’ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi”, *Kur’an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu, 17-18 Mayıs 2001*, c. XV, S. 542, s. 32.

⁷²⁷ Yakıt, “Doğru Bir Kur’an Tercümesinde Semantik Metodun Önemi”, *I. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri (1-5 Kasım 1993)*, DİB. Yayınları, Ankara, 1995, s. 412 vd.

⁷²⁸ İsmail Yakıt, *Kur’an-ı Hakîm Meâli Semantik Analizli Açıklamalı ve Yorumu*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2021, s. 16-17; Yakıt, “Doğru Bir Kur’an Tercümesinde Semantik Metodun Önemi”, s. 412-413.

⁷²⁹ Nesefî’nin genel anlamda semantik yöntemi uygulamalarına örnek için bk. Nesefî, *Tefsîrî*, haz. Hüseyin Atay, c. I, s. 16 vd.

kelâm âlimleri tarafından kelâm sistemleri içerisinde kullanılmıştır. Fakat ilk defa Bâkılânî bu metodu lugâvî delil şeklinde müstakil bir başlık altında incelemiştir.⁷³⁰ Zira kelâm ilmi içerisinde dil ve kurallarına ilk tedvin dönemlerinden itibaren yer verildiği görülmektedir. Örneğin İmam Ebû Hanîfe “iman” bahsinde kelimenin tasdik manasına geldiğini söyleyerek⁷³¹ düşüncesini bunun üzerine bina etmiştir. Onları takip eden Mâturîdî, Eş‘arî, Bâkılânî, Neseî, Saffâr gibi diğer düşünürler de belirli ilkelere bağlı olarak bu metodu kelâm sistemleri içerisinde bir delil ve istidlâl yöntemi olarak kullanmışlardır.

Ayrıca Neseî birçok konu ve üslupta selefi olan İmam Mâturîdî’yi takip etmekte ise de bazı yöntemlerinde farklılık gösterebilmektedir. Mâturîdî, kelâmî terimlere başlangıç oluşturabilecek kelimeler kullanmaktayken Neseî bu tabirleri kullanmayı tercih etmemiştir. O, yukarıda da anlatıldığı gibi meselelere kendisine has bir semantik metotla yaklaşmayı uygun görmüştür. Ne var ki onun ortaya koymuş olduğu bu semantik metoda kendisinden sonra gelen kelimciler tarafından gereken ilgi gösterilmemiş ve söz konusu yöntem yeterli bir şekilde gelişim gösterememiştir.⁷³²

Kelime ve kavramların aslî kökeninde bulunmayan birtakım anlamların sonradan kelimeye yüklenmesini eleştiren Neseî, tartışmalı meseleleri delillendirirken konuyla ilişkili anahtar terimlerin dildeki vazolunduğu asıl manayı ortaya koymaya gayret etmiştir. O, semantik esastan yola çıkarak dil kullanımı açısından bir terimin değişik anlamlarının tespit edilebileceğini göstermektedir. Özellikle çalışmanın birinci bölümünde işlenen bilgi konusunda onun bu yönünün tebârüz ettiğini görmek mümkündür. Yerinde ifade edildiği üzere, bilgi hakkında yapılan tanımları ele alan Neseî, söz konusu tanımlama çalışmalarının çoğunu, semantik açıdan terimlerin yanlış kullanıldığına dikkat çekerek reddetmektedir.⁷³³

Neseî, eserinde birçok kez terimin aslı ve müteallakları hususunda referans olarak kullandığı ve isimlerini vermeden “ehli’l-lugât”, “ehli’l-lisân”, “erbâbû’l-lugât”, “erbâbu’l-lisân”, “el-ulemâu bi’l-lisâni’l-Arabî” şeklinde nitelediği, otorite sahibi dil bilginlerinin görüşlerini kaynak olarak kabul etmiştir.

Âlemin hudûsu meselesinin girişinde ilk olarak “âlem”, “hudûs”, “kıdem” gibi terimlerin hangi manaya geldiklerini ve mâhiyetlerini tek tek ele alıp dil bilimcilerin görüşlerine başvurarak incelemeye başlamıştır. Zira o, konunun anlaşılabilmesi için önce konuyla ilgili olan anahtar terimlerin semantiğini bilmeyi şart koşmuştur.⁷³⁴

⁷³⁰ Demir, *Saffâr’ın Kelam Yöntemi*, s. 476.

⁷³¹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-Ekber*, s. 55.

⁷³² Yazıcıoğlu, “Mâturîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması...”, s. 182.

⁷³³ Neseî’nin bilgi tanımlarına semantik yaklaşımı hakkında, bu çalışmanın ilgili kısmı haricinde ayrıca bir araştırma için bk. Yüce, “Kelamcılarının Bilgi Tanımları Ve Neseî’nin Semantik Tahlili”, ss. 111-126.

⁷³⁴ Neseî, *Tebşıra*, c. I, s. 44.

Nesefî'nin dil ile istidlâl yöntemi içerisinde görüşlerine delil olarak kullandığı unsurlar içerisinde kelimenin vazolunduğu asıl anlamı tespit etmek için câhiliyye şiirleri ve kendisinden önce yaşamış diğer şairlerin şiirleri de yer almaktadır. Kendisine kaynak aldığı ve otorite kabul ettiği şâirler arasında İmru'lkays (v. 540 [?]), Alkame b. Abede (v. 3/625 [?]), Nâbîga (v. 604 [?]), Tarafe (v. 564 [?]), Züheyr (v. 609 [?]), A'sâ (v. 7/629 [?]), el-A'ver eş-Şinnî (v. 670) ve Cerîr (v. 110/728)⁷³⁵ gibi birçok isim mevcuttur.

Allah Teâlâ'ya bir mekân isnâd edilemeyeceğini ispat için Nesefî, “istivâ” teriminin eşsesli bir kelime olduğuna işaret etmiş ve bu kelimenin istikrâr göstermek, hükümrân olmak gibi manalara geldiğini âyet-i kerîmelerdeki örneklerle açıklamıştır. Özellikle hükümrân olmak manasında kullanıldığına Bîşr b. Mervân (v. 75/694) hakkında söylenen şu şiiri delil olarak getirmiştir:

قد استوي البشر علي العراق من غير سيف و دم مهراق

“Bîşr Irak'ı ele geçirdi, bir kılıç kullanmadan ve dökmeden bir damla kan...”⁷³⁶ Nesefî, burada kullanılan “istivâ” teriminin hasımların iddia ettiği gibi bir mekânla mekânlanmak, oturmak olmadığını bilakis ele geçirmek, hâkimiyet kurmak gibi manalara geldiğini delillendirmiştir. Buna göre Allah Teâlâ'ya yaratılmış şeylerin cüzî izâfesi ta'zîm içindir. Örneğin âyetlerde geçen “Allah'ın devesi”⁷³⁷, “Allah'ın mescîdleri”⁷³⁸ gibi izâfeler mudâfin, mudâfun ileyhten şeref kesb etmesine örnektir.⁷³⁹ Görüldüğü üzere Nesefî, savunduğu görüşü dil kurallarından farklı argümanlarla desteklemiş ve kendisinden sonra gelen düşünürlere yeni bir alan açmıştır.

İstidlâl yöntemi içerisinde Nesefî'nin kullanmış olduğu metotlar birbiri içerisine geçmiş ve tamamlayıcı rolde kullanılmıştır. Şâhidle gâibe istidlâl ile birlikte Allah Teâlâ'ya cisim denilemeyeceğini kanıtlarken cismin “cisim” olarak isimlendirilmesindeki illetleri incelemiş ve burada semantik yöntemini kullanmıştır. O, cismin vazolunduğu mana itibariyle fâil olmak, kendi zâtıyla kâim olmak, mevcut olmak gibi hasımlarının ileri sürmüş olduğu görüşleri reddetmiş ve yapmış olduğu lisânî tahliller neticesinde cüzlerden terkip edilmiş şeye cisim denildiğini ortaya koymuştur. Ayrıca bu meseleyi tartıştığı esnada “cisim” teriminin varlık ve zâtıyla kâim olmak gibi manalara gelemeyeceğini, zira bu manalarda rütbesel farklılık, artma ve ekilme gibi vasıfların tasavvur edilemeyeceğini ileri sürmüştür. Bu görüşünü de cisim teriminin

⁷³⁵ Örnek için bk. Nesefî, *Tebsıra*, c. I, s. 283, 399, 513.

⁷³⁶ Genelde isimsiz olarak nakledilen bu beyt, bazı eserlerde el-Ahtal (v. 92/710-11) adlı bir şâire isnad edilmiştir. bk. Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî el-Basrî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Gize, 2003, c. 12, s. 241.

⁷³⁷ Hûd, /64.

⁷³⁸ Bakara, 2/114.

⁷³⁹ Nesefî, *Tebsıra*, c. I, s. 184.

mübâlağa ve ism-i tafdîl formlarında kullanılabildiği halde “vücûd” ve “kâim bi’z-zât” hakkında kullanılamayacağı gibi morfolojik unsurlarla desteklemiştir.⁷⁴⁰

Diğer taraftan Kerrâmiye’nin cevherin varlığının ilk halinde varlıkla vasıflandığı gibi bekâ ile vasıflanabileceği iddialarına cevap olarak birçok kanıt sunduktan ve onların bu görüşlerinin zaruriyyât ve bedîhiyyâtın inkârı manasına geldiğini söyledikten sonra Neseî, bu yaklaşımı dилcilerin icmâsına aykırı bir davranış olarak nitelemiştir.⁷⁴¹ Onun bu söyleminden semantik metoda verdiği önem ortaya çıkmaktadır.

Gerek genel olarak Ehl-i Sünnet kelimcileri, gerekse özel olarak Eş‘arî kelimciler ve Cüveynî’de, burada başlıklar altında zikredilen istidlâl metotlarından başka yöntemler de kullanılmıştır. Fakat bu çalışmada daha çok Cüveynî ve Neseî’nin kelâm yöntemini şekillendiren istidlâl metotlarına yoğunlaşmıştır. Örneğin yukarıda sayılanlar dışında Cüveynî’ye nispet edilen bazı istidlâl yöntemleri şunlardır: “Delili olmayan şeyin nefyi gerekir.” kâidesince istidlâl; bir şeyin sıhhatinden benzerinin sıhhatiyle- muhâliyetinden benzerinin de muhâliyetiyle istidlâl; sem‘î delillerle (Kur’ân, Hadîs, icmâ‘) istidlâl; mucize ile istidlâl.⁷⁴²

Bunların içerisinde, “delili olmayan şeyin nefyi gerekir.” kâidesince istidlâl “in‘ikâs-ı edille” olarak isimlendirilen istidlâl metoduyla bağdaştırılmıştır. Üzerinde yoğun tartışmalar yapılan bu yöntemin kullanılması ve reddedilmesi hakkında Cüveynî’nin de etkisi vardır. Dolayısıyla bu istidlâl metoduna da değinmek yerinde olacaktır.

2.8. İn‘ikâsu’l-edille

Genelde, “Delilin butlânının medlûlun butlânını gerektirmesi” şeklinde tanımlanan “in‘ikâs-ı edille” yöntemi, kelâm tarihi hakkında araştırma yapan düşünürlerce sıkça değinilen konular arasındadır. Öyle ki kelâmın mütekaddim ve müteahhir şeklinde ikiye ayrılmasının nedenlerinden biri olarak bu yönteme yöneltilen eleştiriler gösterilmiştir. Özellikle bir galat-ı meşhûr olarak Bâkılânî’ye nispet edilip Gazzâlî tarafından son verildiği belirtilse de bu hususta yapılan çalışmalarla bu bakış açısının yanlışlığı ortaya çıkmıştır. Genelde araştırmacıların bu yaygın hataya İbn Haldûn’un iddiaları neticesinde düştükleri ifade edilmiştir. Nitekim İbn Haldûn Eş‘arî mezhebi içerisinde deliller, aklî öncüller ve bunlara bağlı ilkeler vazedildiğinden bahsettikten sonra Bâkılânî’nin bu ilkeleri iman esaslarına bağlı kıldığını, dolayısıyla delilin butlânından medlûlun butlânını gerekli gördüğünü iddia etmiştir. Onun, bu düşüncesini İzmirli İsmail Hakkı ve Ali Sâmî en-Neşşâr gibi isimlerin, olduğu gibi takip ederek naklettikleri görül-

⁷⁴⁰ Neseî, *Tebîrât*, c. I, s. 124 vd.

⁷⁴¹ Siğnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi’t-Temhîd*, c. II, s. 104.

⁷⁴² Ahmed b. Abdullatif, *Menhecü İmâmî’l-Haremeyn*, s. 139 vd.

müştür. Ayrıca onlar, bu düşüncenin Gazzâlî ile sonlandırıldığını söylemekle zımnen Cüveynî'nin de bu metodu kullandığını ima etmişlerdir. Bununla birlikte mezkûr metodun Bâkılânî'ye nispet edilmesi tartışmalar doğurmuştur. Yapılan araştırmalar neticesinde, onun “sebr ve taksîm”, “bir şeyin sıhhatiyle benzerinin sıhhatine hükmetmek” ve “üzerinde delil olmayan hükmün nefyine hükmetmek” gibi istidlâl metotları kullanmasından dolayı delilin butlânının medlûlun butlânını gerektirecek bir yöntemin Bâkılânî'ye isnâd edilmesinin doğru olmadığı kanaatine ulaşılmıştır. Bütün bunlarla beraber bahsi geçen yöntem kaynaklarda “ان بطلان الدليل يؤذن ببطان المدلول” şeklinde anılmaktadır. Arapça ibaresinin Türkçesi “Delilin butlânı medlûlün butlânını mümkün kılar.” iken bu yöntemin medlûlün butlânını gerektirecek bir şekilde tercüme edilerek öyle anlaşılmaya başlaması da belli başlı problemler doğurmuştur. Bu da hem istidlâl metodunun hem de yönteme yöneltilen eleştirilerin anlaşılmasını daha girift hale getirmiştir.⁷⁴³

Yukarıda ifade edildiği üzere araştırmalarda İn'ikâs-ı edille ile “delili olmayanın nefyi gerekir” yöntemi bağdaştırılmış ve birinin kullanımı diğerinin kabulü olarak anlaşıl gelmiştir. Fakat özellikle İbn Haldûn'un zikrettiği yöntemle *Mevâkıf*, *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Mekâsıd* gibi klasikleşmiş kelâm kaynaklarında geçen “lâ delile aleyhi yecibu nefyuhu” ifade-siyle uygulanan yönteminin birebir aynı içeriğe sahip olmadığı da dile getirilen hususlar arasındadır.⁷⁴⁴

Meseleyi anlayabilmek için Cüveynî sonrası kelâmcıların kendilerinden öncekilere nispet ederek zayıf yollardan kabul ettikleri delilin yokluğunda hükmün nefyedilmesini öngören ve “delilin butlânı medlûlun butlânına götürür” şeklinde anlaşılan yöntemi⁷⁴⁵ Cüveynî özelinde incelemek yerinde olacaktır. O, *Kitâbu'l-İrşâd* adlı eserinde Allah Teâlâ'ya cismiyyetin nispet edilip-edilememesi hakkında Kerrâmiye'ye yönelik eleştirilerinde bu yöntemi çağrıştıran bir yaklaşım sergilemiştir. İlk olarak Cüveynî, Kerrâmiye mezhebinin Allah Teâlâ'yı cisim olarak isimlendirip, cisimler için geçerli olan hakikatleri Yaratıcı için de ispat ettiklerinden bahsetmiş ve “Bununla siz iki işten birine maruz kaldınız. Buna göre ya cevherlerin, telîf, mümâset ve mübâyeneti kâbil olmalarına mebnî hâdis olduklarına delâleti bozdunuz. Ya da aynı vasıfların tardına kâil olup Yaratıcı'nın hâdis olduğuna dair delâlete hükmettiniz.” diyerek iki şıkkın da

⁷⁴³ Çalışmanın sınırını aşacağından dolayı, Bâkılânî'ye ve bütün mütekaddimûn Eş'arî kelâmına nispet edilmesi hakkında cereyân eden bu tartışmalara daha fazla yer verilmeyecektir. Konu hakkında bilgi için bk. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, c. I, s. 80; Neşşâr, *Menâhicu'l-bahs*, s. 109, Ahmed b. Abdullatif, *Menhecû İmâmî'l-Haremeyn*, s. 195 vd.; Mehmet Evkuran, *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelâm*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2005, s. 26 ve 98 vd.; Hilmi Demir, “Kelâm Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (İn'ikâs-ı Edille) ve Mütekaddimin Kelâmı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri”, *Dîni Araştırmalar Dergisi*, 2007, c. X, S. 29, ss. 79-114; Ardoğan, *Kelâm İlminde Metodoloji*, s. 159.

⁷⁴⁴ Demir, “Kelâm Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (İn'ikâs-ı Edille) ve Mütekaddimin Kelâmı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri”, s. 86 ve 97 vd.

⁷⁴⁵ Cürcânî, *Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker, c. I, s. 404.

dinden çıkmak olduğunu tasrih etmiştir.⁷⁴⁶ Görüleceği üzere Cüveynî sebr ve taksîmi andıran bir metotla hasımlarının delillerini çürütmüş ve delillerinin yanlış olmasından hareketle iddialarının da bâtıl olduğunu ileri sürmüştür. Bazı çalışmalarda onun bu tavrının “in‘ikâs-ı edille” ya da “lâ delîle aleyhi yecibu nefyuhu” cümlesiyle belirtilen yöntemleri çağrıştırdığı ifade edilmiştir.⁷⁴⁷

eş-Şâmil’de bu şekilde bir delillendirmeyi Cüveynî, muhakkik âlimlerin icmâsını referans göstererek kökten reddetmiştir. Nitekim ona göre hükümdeki delilin tardı gerekli ise de aksi vâcip değildir. Dolayısıyla delilin bir şekilde nefyedilmesi medlûlün nefyedilmesine delâlet etmemektedir. Onun bu konudaki en önemli görüşü tard ve aksi delillerde değil, yalnızca aklî illetlerde gerekli görmesidir. Cüveynî bu görüşünü şöyle açıklamıştır: Muhakkiklerin icmâsıyla, in‘ikâs delillerin şartlarından değildir. Çünkü böyle bir olgu şart koşulsa, noksansız yapılan bir fiil nasıl ki fâilinin ilmüne delâlet ediyorsa aynı şekilde mükemmel olmayan herhangi bir şeyin de mutlak manada fâilinin cehline delil olması gerekirdi. Halbuki in‘ikâs yalnızca aklî illetlerde şart koşulmuştur.⁷⁴⁸ Anlaşıldığı üzere o, bu görüşünü illet-ma‘lûl ve delil-medlûl arasındaki ilişkilerin farklılığı üzerine binâ etmiş ve bir şeyin varlığına işaret edecek delilin yokluğu ile o şeyin nefyine hükmedilmesine karşı çıkmıştır.

Cüveynî bu fikrini hem Bâkılânî’nin görüşlerini takip ettiği, *et-Takrîb* başlıklı eserinin bir özeti niteliğinde olan *et-Telhîs* adlı kitabında hem de genelde fikir dönüşümlerini yansıtmış olduğu *el-Burhân*’da devam ettirmiştir. Zira o *Telhîs*’te de aklî delillerde in‘ikâsın şart koşulmadığını yinelemiş, ittirâd şartı halen varlığını korusa bile delil olarak ele alındığında aksinden hüküm çıkarmanın doğru olmadığını vurgulamıştır. Ona göre örneğin, âlemin hâdis olması Allah Teâlâ’nın varlığına delâlet ederken faraza âlemin hâdis olduğuna bir delilin olmaması Yaratıcı’nın yokluğuna delâlet etmemektedir.⁷⁴⁹ Ayrıca Cüveynî’nin, bu eseri hocasının *et-Takrîb* adlı kitabına bir özet olarak yazdığı göz önüne alındığında, Bâkılânî’nin de aynı fikirde olması ihtimali kuvvet kazanmakta ve iddia edildiğinin aksine “in‘ikâs-ı edille”nin Bâkılânî tarafından kullanıldığı savı boşa çıkmaktadır.⁷⁵⁰

Bir diğer usûl kitâbı olan *el-Burhân*’da da Cüveynî, benzer açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre aklî illetlerin hâriçte hakikatleri olmadığından bunların yerine aklî deliller konumlandırılmıştır. Aklî deliller de sâbit olduklarında medlûllerinin sübûtuna hükmedilirken; nefyedilmeleri halinde medlûllerinin nefyine hükmedilmez. Örneğin bir fiil fâiline, noksansız yapılan bir iş onu yapanın bilgisine delâlet etmektedir. Fakat fiilin yokluğundan fâilin de yok olduğuna

⁷⁴⁶ Cüveynî, *Kitâbu’l-Îrşâd*, s. 23.

⁷⁴⁷ bk. Ahmed b. Abdullatif, *Menhecu İmâmi’l-Haremeyn*, s. 197 vd.

⁷⁴⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’l-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, s. 391, 426.

⁷⁴⁹ Cüveynî, *et-Telhîs*, c. III, s. 224.

⁷⁵⁰ Memiş, “Eş‘arîliğe Yaptığı Katkıları Bakımından Cüveynî”, s. 118.

ya da vasat bir işten fâilinin cehline hükmedilmesi doğru değildir. Cüveynî bunu zannî yollar-
dan edinilmiş birtakım emarelere benzetmiştir. Nitekim bu emarelerin, bir işin varlığına delâlet
ettikleri zaman; emarelerin yokluklarından o işin de yok olduğuna delâlet etmediğini söylemiş-
tir.⁷⁵¹ Fakat o, yakîni olarak bilinen aklî delilin medlûlünü kat'î bir surette bildirdiğini, zannî
olan emârelerin ise delâlet ettikleri olguyu zannî bir biçimde bildirdiğini vurgulamıştır. Çünkü
kesin olan bir delil, eğer medlûlünü ifade etmiyorsa bu bir anlamda delilin, delâlet ettiği şeye
delil olmadığını göstermektedir.⁷⁵²

Aklî delil ile aklî illetin farklı hükümleri üzere binâ edilen bu anlayışa karşılık İbn
Hâldûn'dan bu yana t dile getirilen ve artık bir galat-ı meşhur kabîlinden yayılan in'ikâs-ı edil-
lenin âlimlerce kabulünün Gazzâlî tarafından reddedilmesi ve ondan önceki kelâmcıların özel-
likle bu istidlâl metoduna yoğun bir şekilde başvurdukları iddiası yapılan tercüme hatalarına
ek, muhtemelen aklî delil ile aklî illetin eş görülmesi ve otorite kabul edilen eserlerden aslî
kaynaklara dönerek sağlama yapılmadan nakledilmesi sebebiyle neşet etmiştir. Öte yandan bu
hatalı anlayış sadece bu çalışma ile tespit edilmiş değildir. Doğrudan bu hatayı düzeltmeye yö-
nelik yazılan Hilmi Demir'in "Kelâm Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (İn'ikâs-
ı Edille) ve Müttekaddimin Kelâmı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri" başlıklı makalesi
2007'de, dolaylı yoldan ise Cüveynî'nin görüşlerinin incelendiği, dolayısıyla ona atfedilen bu
hükümün yanlışlığına da değinen *Menhecu İmâmi'l-Haremeyn fî dirâseti'l-akîde* adlı Arapça bir
çalışma ise çok daha önce 1993'te yayımlanmıştır. Böyle bir yanlış, her ne kadar küçük ya da
kapsamlı bir şekilde hem ulusal hem de uluslararası düzeyde hazırlanan çalışmalarda dile geti-
riliyor olsa da halen aynı yargıya binâen eserler yazılıp, hüküm veriliyor olması düşündürücü-
dür. Günlük konuşma ve anlaşma bağlamında "Galat-ı meşhûr fasîh-i mehcûrdan evlâdır." kâidesi kabul edilebilir olsa da bilimsel düzeyde bunun makbûl olmadığı ve bu yönde yapılan
çalışmaların çoğaltılmasına duyulan ihtiyaç açıktır.

Netice itibariyle Cüveynî kendisine kadar nakledilmiş olan istidlâl metotlarına yeni bir
perspektif sunarak tahlil etmiş, yer yer yöntemlerin aslına ve keyfiyetlerine dâir tenkitlerde bu-
lunmuş, yeri geldiğinde ise metodu bütünüyle reddetmekten geri durmamıştır. Onun bu tavrı
özellikle Eş'arî kelâmı içerisinde bir dönüm noktası oluşturmuş ve dikkate değer sonuçlar do-
ğurmuştur. İlk olarak Cüveynî'den sonra gelen düşünürler manevî sıfatların ispatında kullanılan
kıyasları gözden geçirmek durumunda kalmışlardır. Zira o, illet, şart ve delil birliklerine is-
tinâden yapılan kıyasları iptal etmiş ve metafizik bilgilerin tamamının "burhân-ı hulfî" ile elde
edildiğini ifade etmiştir. Onun istidlâl yöntemlerine yönelttiği eleştirilerin ikinci sonucu ise

⁷⁵¹ Cüveynî, *el-Burhân*, c. II, s. 843.

⁷⁵² Cüveynî, *el-Burhân*, c. II, s. 846.

Eş‘arîler’in benimsemiş olduğu yalnızca anlamlarda nedensellik ilkesinin tamamen reddedilmesine yönelik tartışmaların başlamasıdır. Nitekim Gazzâlî, Râzî, Âmidî, Îcî, Teftâzânî ve Cürcânî gibi meşhûr kelâmcılar Cüveynî’nin açmış olduğu çığıra katılarak nedensellik ilkesini bütünüyle reddetme yolunu tercih etmişlerdir. Son olarak kendisi tarafından geliştirilen bu eleştiriler daha sonra gelen kelâmcıların fikrîsel boyutta bir yöntem eleştirisine girişmeleri sürecini başlatmıştır.⁷⁵³

Çalışmanın giriş kısmında değinildiği üzere kelâm yönteminin üç ana unsuru vardır. Bunlar bilgi, istidlâl yöntemleri ve akıl-nakil ilişkisidir. Çalışmada buraya kadar olan kısımda Ehl-i Sünnet içerisinde önem atfedilen ve farklı iki mezhebe mensup iki âlim Cüveynî ve Nesefî’nin kelâm yönteminin ana başlıkları olan bilgi konusuna yaklaşım tarzları ve istidlâl metotları incelenmiştir. Üçüncü kısımda ise yine yöntemsel bir unsur olan akıl-nakil ilişkisi iki isim özelinde tahlil edilecektir. Bu konunun tezin son kısmı olan üçüncü bölümde incelenmesinin sebebi meselenin kendisine has yönleri bulunmasından, diğer bir deyişle teori ve pratiğin birleştiği yöntemsel bir unsur olmasından kaynaklanmaktadır. Cüveynî ve Nesefî’nin akıl-nakil ilişkisine yaklaşımları tespit edildikten sonra ise itikâdî alanda kelâmcıların düşünce biçimleri ve yöntemlerini bariz bir şekilde sergiledikleri konular içerisinde ru’yetullah meselesi adı geçen iki âlimin yöntemlerinin mukâyesesine imkân sağlayacak nitelikte incelenecektir.

⁷⁵³ Türker, “Eş‘arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî’nin Yöntem Eleştirileri”, s. 15 vd.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AKIL-NAKİL İLİŞKİSİ VE RU'YETULLAH

Kelâm yönteminin bir diğer unsurunu, akıl ile nakil arasındaki ilişkiye yaklaşım biçimi oluşturur. Bir kelâm âliminin akıl-nakil ilişkisine yaklaşımı ve konu hakkındaki görüşleri kendisinin yöntemini ortaya çıkaran önemli göstergelerden biridir. Ayrıca kelâm ilmi özelinde söz konusu ilişkinin diğer disiplinlerden ne kadar etkilendiği de önem atfedilen meseleler arasında yer almaktadır. Örneğin Eş‘arî mezhebinin tarihsel seyrinde müşâhede edilen Cüveynî, Gazzâlî ve Râzî’nin merkezde olduğu, mantık kuralları ile felsefî kavramların Eş‘arî kelâmına dâhil edilmesiyle birlikte kelâm tarihi mütekaddimûn ve müteahhirûn şeklinde tasnife tabi tutulmaya başlanmıştır. Buna karşılık bazı çalışmalarda Sadruşşer‘a (v. 747/1346) dışında Mâturîdî âlimlerin, söylem değişikliğine uğrayan kelâmın bu durumuna ayak uyduramadıkları iddiası⁷⁵⁴ gerçeği yansıtmamaktadır. Nitekim Neseî’nin mantık kurallarından haberdar olduğuna dair veriler ile eserlerinde mantık terim ve kurallarını kullanması, mantıkçıların görüşlerine atıfta bulunması, ahvâl teorisine yaklaşımı ve mantıktaki üçüncü halin imkânsızlığı gibi kurallardan bahsetmesi⁷⁵⁵ gibi hususlar bu iddiayı çürütmektedir. Öyleyse bir âlimin akıl-nakil ilişkisine yaklaşım tarzı onun takip ettiği kelâm yönteminin önemli bir unsurudur. Cüveynî ve Neseî’nin görüşlerini şekillendirmesi yönüyle özel bir konumda bulunduğu için akıl-nakil ilişkisini genel bir çerçevede değerlendirmek gerekmektedir.

Akıl ve nakil arasında kurgulanacak olan ilişkinin anlaşılabilmesi için kelâm âlimlerinin delillere yükledikleri anlam araştırılmalıdır. Zira “akıl-nakil ilişkisi” mutlak olarak akıl ve nakil kavramları üzerine değil, akıl ve nakil yoluyla elde edilen delillere ve bunlar arasındaki ilişkide odaklanmaktadır. Çalışmanın ikinci bölümünde kelâm yönteminin bir unsuru olarak istidlâl türlerine yaklaşım tarzları ve bu bağlamda aklî metotları kullanım biçimleri incelenmişti. İtikadî meselelerin müzakeresinde kelâm âlimleri naklî veri ve delilleri aklî yöntemlerle değerlendirme yoluna gittikleri için nakli de başlı başına bir delil olarak kullanılmışlardır. Nitekim kelâm ilmini, diğer bilim dallarından ayıran hususlardan biri gerçeğe ulaşmakta naklî verilerden faydalanması ve ulaşılan delilleri kendileri arasında bir hiyerarşiye göre değerlendirmesidir.

Sözlükte mürşid, kılavuz gibi manalara gelen “delil”, terim olarak “kendisinin bilinmesi sebebiyle başka bir şey hakkında bilgi edinilendir.”⁷⁵⁶ şeklinde tanımlanmıştır. Kelâm âlimleri

⁷⁵⁴ Ali Tarık Ziyat Yılmaz, “et-Tesdîd fî şerhi’t-Temhîd”, *et-Tesdîd fî şerhi’t-Temhîd*, thk. Ali Tarık Ziyat Yılmaz, İSAM. Yayınları, İstanbul, 2020, s. 45.

⁷⁵⁵ Örnek için bk. Neseî, *Tebîr*, c. I, s. 5, 46, 216 vd.

⁷⁵⁶ Cürcânî, *Kitâbu’t-ta’rifât*, s. 104.

delilleri farklı sınıflandırmalara tabi tutarak incelemişlerdir. Onlar, içerdiği bilginin kaynağına nazarla delili aklî ve naklî şeklinde iki kısma ayırmışlardır.⁷⁵⁷

Birincisi; bütün öncülleri akla dayalı bir şekilde edinilmiş aklî delillerdir. Mantık ilmiyle iştilgal eden düşünürler kesin bilgilerle terkip edilmiş mukaddimelerden oluşan aklî delillere burhân ismini vermişlerdir. Onların bu kullanımları kelâm âlimleri tarafından da kabul görmüştür. Ayrıca “yakîniyyât” olarak da isimlendirilen bu deliller altı çeşittir. Bunlar aklın bir vasıtaya ihtiyaç hissetmeksizin bildiği açık bilgiler olan bedîhiyyât/evveliyyât; basit bir kıyasla aklın kabul ettiği türden bilgiler olan fitriyyât; duyular vasıtasıyla verilen hükümler olan hissîyyât ve vicdâniyyât; hads (sezgi) yani zihnin hızlı bir kıyas vasıtasıyla vardığı hadsîyyât; tekrar sonucunda öğrenilerin mücerrebât ve yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayan toplumların aktardıklarını bilmek manasında mütevâtîrâtır. Sayılan bu yollarla ulaşılan bilgilere burhânî bilgiler de denilmiştir. Bunların dışında aklî öncüllerden oluşup kesinlik taşımayan ve zan ifade eden delillere de zannî/hatabî deliller denilmiştir. Bunlar da meşhûrât, makbûlât, müsellemlât, maznûnât, muheyylât ve vehmiyyâtтан oluşmaktadır.⁷⁵⁸

İkincisi; bütün öncülleri tamamen habere dayanan naklî delillerdir. Nakle dayalı olarak bilinebilen bu delillere ayrıca şer‘î ve sem‘î deliller de denilmiştir. Bununla birlikte naklî bilgilerin doğruluğunun sağlaması, başka bir deyişle bilgiyi nakledenin doğruluğu ancak akılla bilinebileceği için bütün delillerin akıldan türediği öne sürülerek naklî olarak kullanılan bu delil türünü “naklî-aklî delil” şeklinde isimlendirenler de olmuştur.⁷⁵⁹

Ayrıca sonucunda ortaya çıkan bilginin değeri açısından da naklî deliller kat‘î ve zannî şeklinde iki kısma ayrılmıştır. Bildirmiş olduğu medlûlünden, zıt olan bütün ihtimalleri kesin bir biçimde kaldıran delile kat‘î; diğer ihtimalleri tamamen ortadan kaldıramayan kısma da zannî denilmiştir. Deliller lafzın sübûtu ve manaya delâletinin kesin olup olmaması bakımından da değerlendirilmiş, bunlar da kendi aralarında belirli bir hiyerarşi sıralamasına göre dört sınıfta incelenmiştir. Buna göre:

Birincisi; hem sübûtu hem de delâleti kat‘î olan naklî delillerdir. Bir naklî delilin kat‘î sayılabilmesi için öncelikle hem sübut hem de delâlet yönünden kesinlik arz etmesi gerekmektedir. Başka bir ifadeyle naklî delilin hem varlığının ispatı hususunda hem de manaya delâleti hususunda kesinlik olmalıdır. Şu halde mütevatir habere dayanan naklî deliller sübut açısından

⁷⁵⁷ İcî, *el-Mevâkıf*, s. 39.

⁷⁵⁸ Cevdet Paşa, *Mi‘yâr-ı Sedât*, s. 149 vd.; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 209 vd.; Mehmet Bulut, *Delilleriyle İslâm Akâidi*, Erkam Yayınları, İstanbul, 2017, s. 34-35.

⁷⁵⁹ Cürçânî, *Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker, c. I, s. 436; Hikmet Şavluk, “Delillendirme Yöntemleri”, *Sistematik Kelam*, ed. Özcan Taşçı, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara, 2022, s. 33.

kesindir. Buna ek olarak eğer manaya delâleti de açıksa dinî alanda yakîn ifade eden ve inkârının küfürle vasıflandığı yegâne naklî delildir. Muhkem olan âyetler ile mütevâtir hadîsler bu kısma örnek olarak gösterilebilir.

İkincisi; sübûtu kat'î, delâleti zannî olan naklî delilllerdir. Manaya delâleti hususunda bir kapalılık olan delil türüdür. Tevil edilebilir durumda olan müteşâbih olup müfesser olmayan âyetler ile mütevâtir hadîs rivayetleri bu gruba dâhildir.

Üçüncüsü; sübûtu zannî, delâleti kat'î olan naklî delilllerdir. Muhtevasının anlaşılması yönünde herhangi bir zorluk yaşanmayan, mefhum ve manaları itibariyle konu hakkında herhangi bir tereddüde yer bırakmamakla birlikte sübûtu kesin olmayan ve mütevâtir dışında kalan ahâd hadîsler bu gruba dâhildir.

Dördüncüsü ise hem sübûtu hem de delâleti zannî olan naklî delilllerdir. Birçok manaya ihtimali olan ahâd ve şaz rivayetler bu kısımda değerlendirilebilir.⁷⁶⁰

Görüldüğü üzere Kur'an âyetleri ile mütevâtir hadîslerin sübût yönünden naklî delil oluşunda âlimler arasında bir ihtilaf yoktur. Onlar, bu tür delillerin tevâtür derecesine ulaşmaları sebebiyle zarurî bilgi ifade ettiğini vurgulamışlardır. Bununla birlikte eğer âyet ve hadîs lafızları farklı şekillerde anlaşılmaya imkân tanıyacak tarzda delâlet yönünden kapalılık taşıyorsa, bu tür naklî delilleri ise âlimler aynı kategoride değerlendirmemişlerdir. Söz gelimi bu lafızlar hakkında kimisi teville yönelmiş kimisi de olduğu gibi kabul etme yoluna gitmiştir. Âhâd olarak değerlendirilen rivâyetlere gelince, çalışmanın birinci kısmında değinildiği üzere âlimler, bunları belirli ihtilaflarla birlikte mücerred birer ispat edici delil olarak kullanmaktan ziyâde çoğunlukla zarurî bilgiden hâsıl olan genel telakkiyi açıklayıcı birer müeyyide ve şâhit deliller olarak kullanmışlardır. Dolayısıyla onlar, önceki kısımlarda değinildiği üzere muhkem âyet ve mütevâtir hadîslerin açık beyânlarına zıt olan görüşleri ileri sürüp savunanları küfürle vasıflarken, ahâd rivayetler sonucunda ulaşmış oldukları hükümlerin inkârını ise bid'at kabul etmişlerdir.⁷⁶¹

Bu bilgiler ışığında Cüveynî ve Nesefî'de aklî ve naklî delillerin kullanım alanları ve önceliklerin ortaya konulabilmesi için kelâm yönteminin bir unsuru olan akıl ve nakil ilişkisine onların yaklaşımlarını incelemek yerinde olacaktır.

⁷⁶⁰ Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 75; Cihat Tunç, *Sistematik Kelâm*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1994, s. 29; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 87; Bulut, *Delilleriyle İslâm Akâidi*, s. 36.

Daha sonraki dönemlerde derli toplu bir şekilde ortaya konulan bu tasnifin dayanak aldığı fikir ve kaynaklara örnek için bk. Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî el-Hanefî, *Takvîmu'l-edille fî Usûli'l-Fıkhi*, Halîl Muhyiddîn el-Meys, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2001, s. 13 vd., 169 vd.; Ebûbekir Muhammed b. Ahmed Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 2010, c. I, s. 279 vd., 374 vd.

⁷⁶¹ Örnek için bk. Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 126 vd; Makdisî, *Gâyetu'l-merâm*, s. 655 vd.

3.1. Akıl-Nakil İlişkisi

İslâm düşünce tarihinde akıl ile naklin birbirlerine karşı konumu öteden beri araştırmalara konu olmuştur. Düşünürlerin benimsedikleri bakış açısı ve düşüncelere göre akıl-nakil arasındaki ilişkinin belirlenmesi ve sınırları değişiklik arz etmiştir. Örneğin bazıları dinî konularda akıl yürütmeyi reddetmiş, nasların zâhirine bağlı kalarak teccîm, teşbîh gibi eğilimleri benimsemişler; bazıları ise akla çok değer verip vazgeçilmez bir kaynak olarak saydıkları halde nakle gereken önemi vermemişlerdir. Hem aklı hem de nakli esas alıp delil kabul eden kelâmî yöntemde ise mütekellimler yine kendi düşünceleri doğrultusunda akıl ile nakil arasında bir uzlaş olduğunu tespit etmişlerdir. Fakat onların içerisinde de akıl ve nakilden hangisinin asıl, hangisinin fer olarak telakkî edileceği hususunda ihtilâflar ortaya çıkmıştır.

İmâm Mâturîdî dinde doğru bilgiye ulaşmak için asıl iki kaynak olan aklı ve nakli birlikte esas almıştır. O, *Kitâbu't-Tevhîd* ve *Te'vilâtul-Kur'ân* adlı eserlerinde akla büyük bir önem vermiş, aklı temelli yaklaşımı elden bırakmamış, akıl-nakil ilişkisini naslar merkezinde özellikle Âl-i İmrân suresinin 7. ayeti bağlamında açıklamaya çalışmıştır.⁷⁶² İmâm Mâturîdî, naslarda bulunan zâhirî manalarla birlikte âyetlerin hedeflediği gayelerin ve toplumun ihtiyaçlarının da göz önünde bulundurulmasına önem vermiş, muhkem olanlarla müteşâbihin bir kısmını anlamak gerektiğini yani bir kısım müteşâbihe de teşbîhi andıran yorumlardan uzak bir şekilde muhkem delillerden anlaşılan inanç doğrultusunda imân etmek gerektiğini söylemiştir. Bu söylemle onun, Kur'ân'da herhangi bir tutarsızlık olmadığını, mübhem âyetlerin muhkem ve müfesser olanların yardımıyla anlaşılacağı görüşünde olduğu belirtilmiştir. Muhkem âyetlerin doğru bir biçimde anlaşılabilmesi ise aklın kullanım şekli ve yanlış istidlâllerle ilişkilendirilmiştir.⁷⁶³

İmâm Mâturîdî meseleye ifrat ve tefritten uzak bir tutum içerisinde yaklaşmaya gayret etmiş ve eserlerinde, her bilgi kaynağının kendisine has bir bilgi alanı olduğuna dikkat çekmiştir. Nitekim o özel alanın bilgisi yalnızca kendisiyle ilişkilendirilen kaynak vasıtasıyla kazanılabilir. Örneğin aklı bilgiler duyularla elde edilemezken, haber vasıtasıyla kazanılacak bilgilere de tek başına akılla ulaşılamaz. O, duyularla bilinebilecek hükümlerin akılla, akılla bilinmesi mümkün olanların ise hislerle elde edilmeye çalışılmasını temel yanlışlardan biri olarak vasıflamıştır. Bu sebeple ona göre bilgi kaynaklarının herhangi biri diğerinin yerinde kullanılamaz. Bununla birlikte aklın, bilgi kaynakları arasında merkezi bir konumu vardır. Zira duyulardan

⁷⁶² “هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ” /Habibim, sana Kitab'ı indiren odur. Ondan bir kısım âyetler muhkemdir ki bunlar Kitab'ın anası, temelidir. Diğer bir kısmı da müteşâbihlerdir.” Âl-i İmrân, 3/7.

⁷⁶³ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 6; Mâturîdî, *Te'vilât*, c. II, s. 307; Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 123; Topaloğlu, “Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Kelami Görüşleri”, *İmâm Mâturîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu, s. 196.

elde edilen veriler ile haberin bir şey ifade etmesi için yine akla başvurmak şarttır. Çünkü onların da bilgi kaynağı olması ancak akılla kavranılabilmektedir. Bunun haricinde İmam Mâtürîdî'nin bazı meselelerde yalnızca aklî delilleri sunarken bazılarında nakille birlikte aklı da esas aldığı olmuştur.⁷⁶⁴

Aklın tek başına hakikatin bilgisine ulaşp ulaşamayacağı, akıl ile naklin ilişkisinin sınırları Eş'arîler için de temel meselelerden biridir. Özellikle Kur'an'da yer alan akletmeyi ve tefekkürü vurgulayan âyet-i kerîmeler akla ne kadar önem verildiğini göstermektedir. Düşünmek ise tefekkür kuvvetinin hareketiyle meydana gelmektedir.⁷⁶⁵ Öte yandan çoğu kez aynı âyetlerde ilâhî vahyin mahsûlü olan kitap ve peygambere uyulması emredilmektedir. Örneğin Enbiyâ sûresinde geçen "And olsun, size öyle bir kitap indirmişizdir ki bütün izzet ve şerefınız ondadır. Hâlâ akıllanmayacak mısınız?"⁷⁶⁶ vb. âyetler hem naklin hem aklın öneminden bahsetmektedir.⁷⁶⁷ Kelâm tarihinin en önemli simâlarından olan İmam Eş'arî'nin öncülüğünde teşekkül eden Eş'arîyye'nin de akıl-nakil ilişkisini değerlendirmelerini anlamak önem arz etmektedir. Nitekim Eş'arî ortaya koymuş olduğu kelâm yöntemiyle ehl-i hadîs ile Mu'tezilenin yaklaşımlarının arasında konumlandırılmıştır.

İmam Eş'arî, Mu'tezile'den ayrılmasından sonraki dönemlerinde yazmış olduğu *Risâletü istihsânu'l-havdi fî ilmi'l-kelâm* adlı eseriyle akıl ve naklin hükümlerini birleştirmeyi amaçlamıştır. O, bu tavrıyla aynı zamanda kendi dönemindeki aşırı uç fikirler arasında bir köprü vazifesi görecektir. Nitekim sadece nakli esas alan bir anlayışla hareket etmenin kâfi olmadığını ve zihinlerin ihtiyaçlarını karşılayamadığını vurgulamış, bunun yanında yalnızca aklın tercih edilerek nakilden sarf-ı nazar edilmesini de doğru bulmadığını bu eserinde belirtmiştir. Dolayısıyla o, aklın da tek başına yetersiz olduğunu ve nakle ihtiyaç duyduğunu ifade etmiştir. O, bu eserinde kelâm ilmiyle meşgul olmayı bidat görenleri, aklî istidlâlî ve tevili kabul etmeyenleri eleştirmiştir. Ayrıca buna benzer iddiada bulunan insanların, araştırma ve düşünmeyi zor bulduklarından câhil kalmayı tercih ettiklerini ve temel dinî ilkeleri akla uygun bir biçimde izâh etmeye çalışan kimseleri sapıklıkla itham ettiklerini dile getirmiştir. Eş'arî, asr-ı saadetten sonra meydana gelen ve hakkında naklî bir hüküm bulunmayan durumlarda inananların, hakkında hüküm bulunan naslara kıyasen hüküm verdiklerini, bununla aklî bir ürün olan ictihad ve kıyasa başvurma bazılarında zorunlu olduğunu vurgulamıştır. Dolayısıyla ona göre vahiyle belirlenmiş dinî konuların hükmü vahye, aklî

⁷⁶⁴ bk. Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 60; Cemalettin Erdemci, "Kelâm İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi", *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri*, Elazığ 2004, ss. 329-344.

⁷⁶⁵ Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, DİB. Yayınları, Ankara, 2001, s. 37.

⁷⁶⁶ Enbiyâ, 21/10.

⁷⁶⁷ Diğer benzer âyetler: Âl-i İmrân, 3/118; Yûsuf, 12/109.

meselelerin hükmü de akla havale edilmeli, aklî konular ile naklî konular birbirine karıştırılmamalıdır.⁷⁶⁸

İmam Eş‘arî aklî bir faaliyet olan nazarın dinde asıl olduğu görüşündedir. Nitekim âlemin hudûsu, Yaratıcı’nın varlığı ve kadîmliği gibi hususlar ancak nazarla ispat edilebilmektedir. Bu gibi konularda dinin aslının nazar olduğunu belirterek akletmeye verdiği önemi ortaya koyan Eş‘arî, akliyyâta dair konularda aklın kelâmî alandaki öncüllüğünü ifade etmiştir. Onun kelâm yöntemi, ehl-i hadîsin benimsemiş olduğu itikâdî meselelerin izah ve ispatında akıl ve re‘ye yer vermeme tavrının karşısında konumlanmakta ve meselelerin aklın onayına sunulmasının gerekliliğini de dikkate alan bir çerçevede nakille beraber akla da itibar edilmesini kuşatmaktadır. O, bu tavrıyla yani inanca tealluk eden konuların izahında aklın da etkili olduğunu ifade etmekle Mu‘tezile ve Selef arasında orta bir yol tutmuş olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla Eş‘arî’nin kurguladığı kelâm yönteminde akıl, mutlak hüküm verici olmak anlamında kendi bağlamından çıkarılarak vahyin denetimine verilmiştir. Buradan hareketle Eş‘arî’nin kelâm yöntemini diğerlerinden ayıran bir hususa dikkat çekilmiştir. Bu da kendi zamanında oluşan iki uç fikre karşı mutedil bir yolu inşa etme çabasıdır. Nitekim o, bir tarafta aklın devreden çıkarılarak naklin üstünlüğünü öne sürenlerin diğer tarafta ise nakli tamamen aklın ege-menliğine verenlerin olduğu bir dönemde hem naklin hem de aklın zorunluluğunu kabul etmiş, bununla birlikte nakli esas alıp akklı vahyi doğru anlayabilmek için bir kıstas olarak konumlandırmıştır.⁷⁶⁹

Eş‘arî’nin yöntem ve fikirleri etrafında inşa edilen mezhep özellikle akıl-nakil ilişkisine getirmiş olduğu açılımlarla Hanbelî mezhebinden ayrılmaya evrilmiştir. Nitekim dönemin önemli Eş‘arî âlimlerinden olan Bağdâdî’nin bilginin kısımları hakkında bu husustaki açıklamaları önem arz etmektedir. O, nazarî bilgilerin en ciddisinin nazar ve kıyasa dayalı olarak aklî istidlâller olduğunu ifade etmiştir. Çünkü âlemin hudûsu, Yaratıcı’nın kıdemi, tevhidi, sıfatları, kullarını mükellef kılmasının imkânı ve mucizelerle desteklenmiş peygamberlerin risâletlerinin sıhhati gibi meseleler akıl cihetinden istidlâl ve nazarla elde edilen bilgilerdir. Bağdâdî’ye göre şer‘î bilgiler nazara izafe edilirler. Çünkü şer‘îatin sıhhati nübüvvetin sıhhatine bağlanmıştır. Nübüvvetin sıhhati ise ancak nazar ve istidlâl yoluyla bilinebilir.⁷⁷⁰

Cüveynî’nin ise benzer bir tutuma sahip olmakla birlikte ilmî disiplinlere yaklaşımının, gençliğinden itibaren taklitten sakınmasıyla farklı bir şekilde değerlendirildiğini söylemek mümkündür. Tabakât sahipleri de özellikle onun bu özelliğini öne çıkarmışlardır. Örneğin İbn

⁷⁶⁸ Eş‘arî, *Risâletü fî istihsâni’l-havdi fî ilmi’l-Kelâm*, s. 88 vd. İmam Eş‘arî özelinde akıl-nakil ilişkisine örnek için ayrıca bk. Faruk Görgülü, “Ebû’l-Hasen eş-Eş‘arî’de Akıl-Nakil İlişkisi”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2015, c. LI, S. 4, ss. 145-160.

⁷⁶⁹ Mavil, *İmam Eş‘arî’nin Kelâm Düşüncesi*, s. 120 vd., 206.

⁷⁷⁰ Bağdâdî, *Usûlu’d-Dîn*, s. 14, 15.

Asâkir (v. 571/1176) ve Sübkî onun bu yönünü “Gençliğinden itibaren babasını ve arkadaşlarını taklit etmeye razı olmayarak tahkike başladı. ... mübâhese yolunda ilerledi. Mütalaa, münazara ve münakaşa ile yolları uzlaştırdı.”, “... delil olmaksızın belirli bir mezhebe meyletmeden ya da taassup göstermeden bütün görüşleri nazar ve itibara göre ele aldı, ... taklit ile değil içtihat ve basiret üzere bulunuyordu.”⁷⁷¹ gibi ifadelerle dile getirmişlerdir. Nitekim gerek kendisine has fikirleriyle gerekse kendisinden öncekilerin görüşlerine yönelik eleştirileriyle Cüveynî’nin daha sonraki düşünürleri derinden etkilemesi onun aklîyyât ve nazara vermiş olduğu ihtimamı artırmasına bağlanmıştır.⁷⁷²

Öte yandan Cüveynî’nin her döneminde aynı düşüncelere sahip olmadığı ve fikrîsel olarak değişim gösterdiği de bir gerçektir. Onun düşünsel hayatını, usûl ve kelâmda hocası Bâkîllânî’yi takip ettiği klasik ilk dönem ve daha sonra sosyo-kültürel ve siyasal tecrübelerin de getirisiyle gelişerek olgunlaştığı, görüşlerini müstakil akıl yürütme doğrultusunda inşa ettiği ikinci dönem şeklinde ikiye ayırmak mümkündür.⁷⁷³ Çalışmanın ikinci kısmında, onun tarafından aklın zarurî bilgi için bir kaynak kabul edilirken daha sonra kabul edilmemesi ya da istidlâl yöntemlerine sonradan getirmiş olduğu eleştiriler gibi söz konusu değişimlere yer verilmişti. Burada, kelâm yönteminin bir unsuru olarak Cüveynî’nin akıl-nakil ilişkisini nasıl kurguladığı ve bu kurgunun sonraları neye evrildiği sorusuna odaklanmak yerinde olacaktır.

Cüveynî, Eş‘arî mezhebinin görüşleri doğrultusunda fikirlerini beyan etmiştir. Başka bir deyişle o her ne kadar eleştirilerde bulunup yeni görüşler ortaya koysa da temel ilkeler açısından bağlı olduğu mezhepten ayrılmamış ve fikirlerini buna göre serdetmiştir. Şu halde özellikle onun ilk dönemlerinde akıl-nakil ilişkisi bakımından İmam Eş‘arî ve hocası Bâkîllânî’ye yakın bir yol izlediği söylenebilir.

Bilgi konusunda geçtiği Nesefî de gibi bilgi kaynaklarını havâss-ı selîme, akl-ı selîm ve haber-i sâdık olarak sıralamış ve doğru bilgiye ancak bunlarla ulaşılabileceğini söylemiştir. Bu yaklaşımıyla o, akıl ve nakil arasında bir denge kurmaya çalışmıştır. Kaleme almış olduğu eserlerde kelâmî meseleleri hem naklî hem aklî delillerle ortaya koymuştur. İsbât-ı vâcib ve sıfatlar meseleleri başta olmak üzere onun neredeyse her konuda aklî deliller öne sürdüğünü görmek mümkündür. Nesefî, aklı bir kaynak olarak kabul etmesi ve diğer kaynakların da akılla kavrandığını söylemesinin yanı sıra herbirinin yalnızca kendi faaliyet alanında bilgi vereceği görüşündedir. Dolayısıyla aklın müstakil olduğu alanlar olduğu gibi naklin de müstakil olduğu alanlar vardır. Bununla birlikte birbirinin içerisine geçmiş oldukları durumların da mevcudiyetinden

⁷⁷¹ İbn Asâkir, *Tebyînu kizbi'l-müfterî*, s. 279; Sübkî, *Tabakâtü's-Şafi'yyeti'l-kübrâ*, c. V, s. 169, 175.

⁷⁷² İzmirli, “İmâmu'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî b. el-Cüveynî”, s. 1.

⁷⁷³ Sevgili, *İmâmu'l-Haremeyn*, s. 143.

söz edilebilir. Aslında her iki âlimin de hem bilgi konusunda hem de istidlâl yöntemlerinde serdetmiş oldukları görüşler bu vecihten değerlendirilmiştir.

Kelâm âlimlerinin akla başvurdıkları konuların başında isbât-ı vâcib ve sıfâtullah meselesinin geldiğini söylemek mümkündür. Söz gelimi bir âlimin bu konular hakkındaki görüşleri incelendiğinde onun akıl ile nakil arasında nasıl bir bağ kurduğu ortaya çıkmaktadır. Söz gelimi Cüveynî hudûs delilini incelerken Allah Teâlâ'nın sıfatlarından bahsetmiştir. O, öncelikle muhtâr bir Yaratıcı'nın varlığını ispat etmeye yönelmiş ve âlemin hâdisliği anlaşıldığında onu bu hale getirecek bir varlığa ihtiyaç duyulduğunun da farkedildiğini belirtmiştir. Çünkü ona göre, âlemin kendi kendine var olması mümkün değildir. Ayrıca bu varlık ya zorunlu bir şekilde âlemi var etmiştir ya da kendi ihtiyarıyla var etmiştir. Zorunlu bir şekilde var etme şıkkı, kendisinin de varlığa çıkarılmasında başka bir etkene muhtaç olması gerekçesiyle bâtil kabul edilmiştir. Öyleyse âlemi varlığa çıkararak zât, bunu kendi irâdesiyle gerçekleştirmiştir. Cüveynî âlemin hâdis olmasının ispatından sonra Allah Teâlâ'ya isnad edilmesi mümkün olmayan sıfatlar hakkında bir bahis açmıştır. O, mahlûkâtta görünen ve var olabilmesi için bir tahsis ediciye ya da tercih ediciye ihtiyaç duyan her türlü sıfatın Yaratıcı hakkında kullanılmasını muhâl görmüştür. Nitekim böyle bir sıfatın izafesi, zâtının da bir tahsis ediciye ihtiyaç duyduğu manasına gelmektedir. Bu sıfatların varlıklara tayin edilebilmesindeki kâide onların “cevâz/mümkün” hükmünde olmasıdır. Zira bu hüküm, kıdem ve mümkünlüğün birbirine zıt olmasından dolayı Yaratıcı'nın sıfatları hakkında düşünülemez. Nitekim yaratılanlardaki sonradan var olmaklık vasfı mümkün ve câiz sahası içerisindeydir.⁷⁷⁴

Görüldüğü üzere Cüveynî akliyyât alanındaki hususlarda yetkiyi tamamen sâlim akla vermektedir. Dolayısıyla o, burada akli esas alıp konuyu da akli istidlâllerle çözüme kavuşturmuştur. Örneğin Yaratıcı'nın kadîm olmamasının ne ile mümkün olmadığını soranlara ve bu hususta delil isteyenlere sadece akli çıkarımlarla cevap vermiştir. Ona göre farazî bir vakitte bir anlığına bile olsa Yaratıcı'nın kîdeminin yokluğunu düşünmek, O'nun zorunlu varlık olmasını muhâl kılar ki bu da varlığının ezeli olarak sürmesi takdirini de meneder. Böyle bir durumun aklen bedihî bir şekilde bâtil olduğu bilinen hallerdendir. Öyleyse Vâcib yani varlığı zorunlu olanın, farz edilen bir vakitte zorunlu yokluğu düşünülemez. Aynı şekilde, bir gerektirici olmaksızın, mümkün varlıktan bedel olarak varlığın da bir taraftan devam etmesiyle beraber Yaratıcı hakkında mümkün bir yokluk düşünülmesi de muhâldir. Zira mümkün olan varlıklar kendilerini varlık sahasına çıkaracak bir gerektiriciye ihtiyaç duyarlar. Ayrıca adem yani yokluk ise hâlis bir olumsuzlamadır ki yokluk halinde onu yokluğa tahsis edici bir fâile bağlanması da

⁷⁷⁴ Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 21.

muhâldir.⁷⁷⁵ Burada Cüveynî'nin üzerinde durduğu nokta ademiyyetin manasıdır. Diğer bir deyişle o, adem hakkında hiçbir olumlama yapılamayacağından dolayı yokluk halinin devamında yok olana kudretin bir tesiri olarak addedilen tahsisin konu olmayacağını ifade etmiştir.

Konuyla alakalı olarak Cüveynî'nin talebesi Ensârî, “Muhdes olanlar bir muhdise ihtiyaç duysaydı, ademin de bir mu'dime ihtiyaç duyması gerekirdi.” şeklindeki itirazı gündeme getirmiştir. Muhdes, varlığı ve yokluğu mümkün olandır. Câiz bir varlık hakkında mümkün bir yokluk hali yerine, varlığa tahsis edildiği zaman iki mümkünden birini tercih eden bir tahsis ediciye ihtiyaç duyulmaktadır. Fakat bu durum yokluğun da bir mu'dime gereksinimi olduğunu ifade etmemektedir. Çünkü adem, her vecihten hâlis bir olumsuzlamadır. Kendi içerisinde ne başkasıyla mevsûf olur, ne de o başkasına vasıf olur. Yokluk için tayin edilebilecek olan bir sübûtta yani olumlamadan söz edilemez. Öyleyse yokluk için bir tahsisten söz edilemediği gibi tahsis ediciden de bahsedilemez. Zira tahsis edici olan zât ya da mana sâbit, yokluk ise nefydir. Dolayısıyla hâlis olumsuzluk kudretin bir eseri olarak düşünülemez. Çünkü kudretin eseri fiil, yokluk ise aslen fiil olmayandır.⁷⁷⁶ Elbette bu durum kudret sıfatı bağlamında geçerlidir. Nitekim daha önce de işaret edildiği üzere ma'dûm, ilim ve irâdeye müteallak olabilmekte iken kudretle ilişkilendirilmemiştir. Dolayısıyla onların dikkat çekmek istedikleri husus, yok olanların yokluk hallerinde kalmaları için ayrıca bir tahsis ediciye ihtiyaç duymamalarıdır.

Cüveynî, âlemin hâdis olduğunu kanıtladıktan sonra hâdislerin varlık skalası içerisinde câiz kısımda olduklarını ve yaratılan şeylerin bir tahsis ediciye ihtiyaç duyduklarını ifade etmiştir. Bu görüşünü de o, aklî çıkarımlarla temellendirmiştir. Hâdisi varlık sahasına çıkarıcı olan tahsis edici için üç ihtimal vardır. Ya ma'lûlünü gerektiren illet mesabesinde, ya tabiatçıların iddia ettiği gibi doğanın kendisidir, ya da mutlak irâde sahibi bir fâildir. Cüveynî sebr ve taksîm metodundan faydalanarak ihtimalleri belirlemiş ve ilk ikisinin aklen yanlışlığını göstermeye çalışmıştır. Öncelikle o, tahsis edicinin illet kabul edilmesinin bâtıl olduğunu söylemiştir. Zira ona göre illet, aynı anda ma'lûlunu gerektirmektedir. Bu durumda hâdis olan şeyi varlığa tahsis edenin, kadîm ya da hâdis olması ihtimallerinden birini içermeyen bir illetin takdir edilmesi gerekecektir. Eğer illetin kendisinin de kadîm olduğu kabul edilirse bu durum âlemin kıdemini savunmak ve ezelde de var olmasını gerekli görmekle sonuçlanacaktır. Halbuki bütün deliller âlemin hâdis olduğunu gösterir niteliktedir. Öyleyse illetin de hâdis olması gerekir. Bu defa da tahsis edici olan illetin varlık sahasına çıkması için bir tahsis ediciye ihtiyaç duyulur ki bu durumda da teselsül meydana gelir. Cüveynî bu ihtimali bertaraf ettikten sonra ikinci şıkkı gündeme getirmiştir. Bu da âlemi varlık sahasına çıkaran tahsis edici kuvvetin tabiat

⁷⁷⁵ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 14; Mukterah, *Şerhu'l-İrşâd fî Usûli'l-İ'tikâd*, s. 196.

⁷⁷⁶ Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, c. I, s. 265.

olduğu fikridir. O, bu fikri kabul edenlerin de engeller kalktığında tabiatın eserlerini gerektirdiğine inandıklarını öne sürmüştür. Daha sonra ise Cüveynî, tabiatın kadîm olma ihtimalinin âlemin de kıdemini gerektireceğinden; onun var edici olarak ele alınıp da hâdis olduğu düşünüldüğünde kendisinin de bir tahsis ediciye ihtiyaç duyacağından bâtıllığına hükmetmiştir. Her iki şıkkın yanlışlığı ispatlanınca kat'î olarak âlemin var edicisinin, onu kendi iradesiyle yaratan bir fâil olduğu anlaşılmış olur.⁷⁷⁷ Dolayısıyla Cüveynî'nin isbât-ı vâcip vb. konuları temellendirirken nakle hiç değinmemesi ve yalnızca aklî delilleri kullanması sebebiyle aklîyyâta dair olan alanda sadece akli esas aldığı ifade etmek mümkündür.

Mâtürîdî mezhebine göre insan mücerret akıl ile Yaratıcı'nın varlığını ve sıfatlarını kavrayabilir. Allah Teâlâ'ya iman öncelikle naklen değil aklen vâciptir. İmam Mâtürîdî, dış dünyadan hareketle Yaratıcı'nın bilinebileceği, buradan hareketle Allah Teâlâ'nın varlığına, birliğine ve peygamberlerine iman etmenin yolunun aklî icthâd ve akıl yürütmekten geçtiği görüşündedir. Nitekim onun, yöntem ve fikirlerini dikkate aldığı İmam Ebû Hânîfe'den de âlemdeki yaratılmışlık emârelerini gören kimse için artık Yaratıcı'nın varlığını itiraf etmekten başka bir seçenek kalmadığına dair bir görüş nakledilmiştir. Dolayısıyla o mârifetullah hususunda aklın asıl, naklin fer olduğunu vurgulamıştır.⁷⁷⁸ Özellikle kendilerine tebliğ ulaşmayan fetret ehlinin durumu hakkında cereyân eden tartışmalarda İmam Mâtürîdî âyet-i kerîmeleri bu şekilde tevil etmiş ve onların da Allah'ın varlığı ve birliğini kabul etmekle, başka bir ifadeyle iman ve tevhîd ile sorumlu olduklarını beyan etmiştir.⁷⁷⁹

Siğnâkî, Neseffî'nin yaklaşımını ortaya koyduğu şerhinde meseleyi aynı şekilde ele alarak mükelleflerin, Allah Teâlâ'nın tek ve kadîm olduğuna inanmakla birlikte onu hâdislik alametlerinden münezzeh bir şekilde tanımları gerektiğini söylemiştir. Bunun da âlemin hudûsu hakkında yürütülen aklî istidlâller ve çıkarımlarla mümkün olacağını vurgulamıştır. Aklın kullanılmasıyla fikir yürütmenin insan için asli bir işlev olması hasebiyle fetret ehlinin de bu yüzden imanla sorumlu tutulması gerektiğini savunmuş ve “De ki: Göklerde ve yerde ne var bakın?”⁷⁸⁰, “Onlar, Allah'ın göklerde ve yerdeki o muazzam mülk-ü saltanatına, O'nun yarattığı herhangi bir şeye hiç bakmadılar mı?”⁷⁸¹ meâlindeki âyetleri delil olarak sunmuştur. Böylece o, Allah Teâlâ'nın varlığına dair bilgiye ulaşmanın sadece nakle bağlı kılınmadığını vurgulamıştır.⁷⁸²

⁷⁷⁷ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 17.

⁷⁷⁸ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 214. Ayrıca bk. Altıntaş, “Mâtürîdî Kelam Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2005, c. V, S. 3, s. 242.

⁷⁷⁹ Örnek için bk. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. IV, s. 129; c. VI, s. 71, 146

⁷⁸⁰ Yûnus, 10/101.

⁷⁸¹ A'râf, 7/185.

⁷⁸² Siğnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*, c. I, s. 91.

Mâtûrîdî, aklın verdiği hükümleri üç kısımda incelemiştir. Bunlar, aksine herhangi bir haberin gelemeyeceği durumlar olan vâcip, mümteni' ve ikisinin arası olan mümkündür. Müm-kün, elden ele, halden hale intikâl etmesi bakımından farklı konumların olduğu bir alandır. Ak-lın mümkün olarak hüküm vereceği alanda herhangi bir şeyin vâcip ya da mümteni' kılınması düşünülemez.⁷⁸³ Nesefî de aklın vermiş olduğu hükmün tenâkuz içerebileceği gibi bir itiraza karşı çıkar. Ona göre zihnî istidlâl ve kıyasın mukaddimelerinin düzenlenmesi esnasında bir kusur yoksa aklın verdiği hükümler kesin sonuç ortaya koyar.⁷⁸⁴

İleride de söz konusu edileceği üzere ru'yetullah bahsinde Nesefî, Allah Teâlâ'nın zâtı-nın görüleceğini delillendirdikten sonra diğer bir tartışma konusu olan sıfatlarının görülüp gö-rülemeyeceği sorununa değinmiş ve öncelikle bu konu hakkında naklî bir delil olmadığını be-lirtmiştir. Nesefî'nin bu söylemi onun akıl ve nakil arasındaki korumaya çalıştığı dengeye güzel bir örnektir. Sıfatların görülebilmelerinin mümkün olup olmaması hakkında ise sem'î bir delil bulunmamasından dolayı o, mütekaddimûn âlimlerin konuyu aklî bir istidlâlle çözüme kavuş-turduklarını söylemiştir. Buna göre görmekliğin taalluk ettiği illet ne cisim olmak ne de hususî anlamda var olmaktır. Bilakis bu illet, zâtıyla kâim olabilmektir. Dolayısıyla kendi zâtlarıyla kâim olmayan sıfatların da görülebilmeleri mümkün değildir.⁷⁸⁵

Cüveynî, aklî bir işlem olan nazarın şartlarına riâyet edildiği müddetçe bilgi sağlayaca-ğını, dolayısıyla aklî delilin medlûl hakkında bilgiyi gerektireceğini ifade etmiştir. Bu fikir onun aklın yetkisini kabul ettiğini gösterir niteliktedir. Öte yandan naklin de, aklın müdâhele edeme-diği kendine has bir alanı olduğuna işaret etmiştir. Örneğin o, Mu'tezile'nin tam aksini iddia ettiğini belirtip, dinî bir hüküm olarak vâcip, hazır, mübâh ve mendûbiyyet gibi ahkâma, şerâatin istikrar bulmadan aklî bir kadıyye ile ulaşılamayacağını söylemiştir.⁷⁸⁶ O, bu görüşünde mezhep imamını takip etmektedir. Bununla birlikte âlemin bir Yaratıcı'sı olduğu ve belirli sıfatlarının bulunduğu bilgisine ulaştıran ilk kaynak ise akıldır. Nitekim akıl, müşâhede âleminde görülen herhangi bir unsurun varlığından yola çıkarak şeylerin kendi başlarına var olamayacaklarına dair istidlâlde bulunarak bir Yaratıcı'nın zorunlu bir şekilde var olması gerektiği bilgisine ulaş-maktadır. İmam Eş'arî de zâtî sıfatların ispatında akıldan faydalandığını belirterek bu gibi konularda aklın ilk başvurulacak kaynak olduğunu vurgulamıştır. Ona göre nazarda bulunan kimse bu işe akliyyât ile başlamak zorundadır. Zira akliyyât asıl olup, sem'îyyât ferdir. Asıl olan ferdin önce gelir. Dolayısıyla birinciyi ikinciden önce tahkim etmek zorunludur.⁷⁸⁷

⁷⁸³ Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 359.

⁷⁸⁴ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 20.

⁷⁸⁵ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 441.

⁷⁸⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, s. 17.

⁷⁸⁷ İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh*, s. 284 vd.; Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, s. 206.

Akıl ve nakil arasındaki asıl-fer ilişkisi kelâmcılar tarafından, naklî delilin kesinlik ifade etmesi için ona karşıt bir aklî delilin bulunmadığını bilmek gerekir, şeklinde bir usûl kâidesiyle açıklanmıştır. Aklî bir muârizin olmadığına kesin bir şekilde ulaşılmasa da naklin ancak akılla bilinebileceğinden dolayı aklın asıl, naklin fer kabul edilmesi manasını taşımaktadır. Fakat bu ayırım akliyyât konuları için geçerli kabul edilmiştir. Naklî deliller tevâtür yoluyla aktarılan mütevâtir karinelerle birlikte şer'î konularda kesin bilgi ifade ederler.⁷⁸⁸ Nitekim aklın bilgi kapsamı haricinde kalan âhîret halleri, kabir azabı, şefaât, meleklerin varlığı, imanın mâhiyeti gibi sem'îyyat olarak kabul edilen meselelerde nakil asıl, akıl fer kabul edilmiştir.⁷⁸⁹ Örneğin daha sonraki düşünürler akla dayanan meselelerde salt olarak naklî delillere tutunmanın doğru olmadığını düşünmekle birlikte naklî meselelerde ise nakle dayalı delillere tutunmanın gerekliliğini kesin bilgiye ulaşmak için şart koşmuşlardır.⁷⁹⁰ Görüldüğü üzere aklın alanına girmeyen yani akılla bilinmeyen fakat varlığı mümkün olan şeyleri Nesefî de kabul etmiştir. O, yine bu meselelerin kabûlu hakkında hasımlarıyla yapmış olduğu tartışmalarda aklî delilleri de kullanmıştır. Öyleyse onun da bu gibi mevzularda nakli asıl, akıl fer kabul ettiği söylenebilir. Başka bir deyişle o, sem'îyyât konularında nakli esas almış, akıl ise naklin anlaşılması için bir araç konumunda değerlendirmiştir.

Ayrıca düşünürlerin ortaya koydukları aklın asıl, naklin fer kabul edilmesi yönündeki yöntemsel ilke, aklın nakilden üstün olduğunu ifade etmek için benimsenmiş değildir. Zira nakilden kasıt vahiy yani mutlak bilgi ve mutlak hikmet sahibi bir Yaratıcı tarafından gönderilen hükümlerdir. Bu yaklaşım Nesefî ve tâbî olduğu ekolün düşüncesine daha uygun gözükmektedir. Nitekim *Bahru'l-Kelâm*'ın şârihi Makdisî'nin, aklın nakle muhâlif olduğu zaman delil olmadığı, tek başına kaldığı zaman hüccet olduğuna dair söylemi de bu önceliğe işaret için söylenmiş olmalıdır.⁷⁹¹ Aklın nakle muhâlif olması kaydıyla mutlak olarak selîm akla değil, yanlış kullanılan akla işaret etmektedir. Zira mezhepler ister aklî ister naklî olsun bütün meseleleri aklî çıkarımlarla desteklemişler ve birbirlerini aklın yanlış kullanımıyla itham etmişlerdir. Böyle bir yöntemi benimseyen kelâmcılar eserlerini de buna göre tanzim etmişler; önce akliyyât ile ilgili konuları işlemişler sonra sem'îyyât meselelerini ele almışlardır. Akliyyât konularını da kendi içerisinde belirli bir epistemolojik sisteme göre incelemişlerdir. Bilinenlerden bilinmeyenlere ulaşma esasına dayanan bu yöntemde ilk ele alınan konular sonrakiler için bir temel niteliği taşımaktadır.⁷⁹²

⁷⁸⁸ İcî, *el-Mevâkıf*, s. 40.

⁷⁸⁹ Örnek için bk. Nesefî, *Temhîd*, s. 138; Siğnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*, c. II, s. 290.

⁷⁹⁰ Cürcânî, *Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker, c. I, s. 446.

⁷⁹¹ Makdisî, *Gâyetu'l-merâm*, s. 662.

⁷⁹² bk. Ardoğan, *Kelâm İlminde Metodoloji*, s. 115 vd.

Aklî delillerin kullanıldığı yerlerin birçok örneği sunulabilir olsa da akıl-nakil ilişkisi bağlamında çalışmalarda tartışmalar, genellikle müteşâbih âyetler, haberî sıfatlar ve tevil meselesi etrafında yoğunlaşmıştır. Nitekim var olan bir naklin farklı manalara gelmesi sebebiyle nasıl anlaşılması gerektiği hususunda âlimlerin görüşlerini hangi kriterlere göre tasrih ettiklerini görebilmek için en verimli konu müteşâbihât, haberî sıfatlar ve tevil meselesidir. Mezheplerin teşekkülü ve fikirlerinin akıl-nakil ilişkisi etrafında şekillenme keyfiyetine doğrudan etki eden bu konu özellikle Mu‘tezile, Ehl-i Sünnet ve Selef ekseninde âlimlerce tartışılmıştır. Örneğin İmam Eş‘arî bu konuda Mu‘tezile’yi hedef alarak herhangi bir habere dayanmaksızın âyetleri kendi heveslerine göre tevil etmekle suçlamıştır. Aslında bu olgu bir yandan naklin aklın rehberliğinde yorumlanmasının Mu‘tezile ile başladığını göstermektedir. Öte yandan Eş‘arî’nin bir yandan naslarda yer alan Allah’a cismiyyet, suret vb. nispet edilmesine olanak sağlayan *yed*, *istivâ* gibi terimleri keyfiyetsiz bir biçimde, olduğu gibi kabul ederek teville ihtiyatlı bir yaklaşım sergilerken diğer taraftan müteşâbih haberlerin mecazî manalarda anlaşılmasını gerekli görerek tevil yöntemini benimsediği belirtilmiştir.⁷⁹³ Bâkılânî de müteşâbih olarak değerlendirilen lafızlardan ne kastedildiği hakkında sarâheten bir açıklama yapmamış ve tevakkuf etmeyi tercih etmiştir. Bununla birlikte o da söz konusu terimlerin zâhirî manaları bağlamında anlaşılmasının uygun olmadığını ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle o, bir yandan uzuv ve organ gibi yaratılmışlara mahsus olan vasıfların Allah Teâlâ’ya isnad edilemeyeceğini söylemiş ve diğer yandan yapılan tevilleri kabul etmemiştir.⁷⁹⁴

Cüveynî öncesi Eş‘arî mezhebinde müteşâbihâtın tevilinden kaçınıldığı ve mezhep içerisinde ilk defa Cüveynî’nin teville başvurduğu iddiasının⁷⁹⁵ ise gerçeklik payı bulunmamaktadır. Zira Cüveynî’den önce Bağdâdî müteşâbihâtı tevil yoluna gitmiştir. O, mezhep içerisinde kimi düşünürlerin âyet-i kerîmelerde geçen *yed* lafzını “kudret” anlamında tevil ettiklerinden bahsederek kendisi de bu tevili sahih bulmuştur.⁷⁹⁶ Bu olgu yalnızca Bağdâdî’nin değil, Cüveynî öncesi pek çok Eş‘arî âlimin tevili benimsediği gerçeğini ortaya çıkarmaktadır.

eş-Şâmil isimli eserinde Cüveynî de, hem Kur’ân-ı Kerîm’de hem de hadîslerde geçen müteşâbih haberlerin tevil meselesine geniş bir yer ayırmıştır. Onun kıl ile nakil arasında kurmuş olduğu bu ilişkiyi anlamak için örneklendirmek yerinde olacaktır. İlk olarak Nûr sûresinde geçen “Allah göklerin ve yerin nurudur.”⁷⁹⁷ meâlindeki âyete değinen Cüveynî, buradaki *nur*

⁷⁹³ Yakup Bıykoğlu, “İlk Dönem Eş‘arî Kelâmında Müteşâbih Âyetlerin Te’vili Sorunu”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 2016, c. XX, S. 1, s. 382; Mavil, *İmam Eş‘arî’nin Kelâm Düşüncesi*, s. 127.

⁷⁹⁴ Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 24; Bâkılânî, *Temhîdu’l-evâil*, s. 258 vd. Ayrıca bk. Yılmaz, *Kelamda Te’vil Sorunu*, s. 57.

⁷⁹⁵ İzmirlî, “İmâmü’l-Haremeyn Ebû’l-Meâlî b. el-Cüveynî”, s. 11, 16.

⁷⁹⁶ Bağdâdî, *Usûlu’d-Dîn*, s. 111.

⁷⁹⁷ Nûr, 24/35.

lafzının müfessirler tarafından iki şekilde anlaşıldığını öne sürmüştür. Buna göre ilk vecih muzâfın hazfedilmesine binâen oluşturulan nurun Yaratıcı'sı olarak anlaşılmasıdır. İkincisi ise âyette geçen *nur* lafzının, yer ve göklerin ehlinin hidâyete erdirilmesi manasında olduğu yönündedir. Nitekim âyetin siyakından da bu mananın anlaşılması daha elverişlidir. Ayrıca âyetin başından sonuna kadar kendisinin zâhirî manayla gelmediğine işaret ettiğine değinen Cüveynî, mezkûr âyetin misâl kabilinden olduğunu öne sürmüş ve bunu da yine âyetle delillendirmiştir. Zira bu âyetin devamında, "O'nun nurunun temsîli..."⁷⁹⁸ buyrulmakla bir misallendirme için vârid olduğu bildirilmiştir. Cüveynî "nurun Yaratıcı'sı" olarak anlaşılmasının nahiv kurallarına da uygun olduğunu ve kelâmda bir delil olduğu zaman muzâfın hazfedilip muzafûn ileyh ile yetinebilmenin mümkün olduğunu vurgulamıştır. Nitekim "Köye sor."⁷⁹⁹ meâlindeki âyetle köylülere sorulmasının kastedildiği belirtilmiştir.⁸⁰⁰

Dikkat edilmesi gereken noktalardan biri, Cüveynî'nin bu görüşleri çoğunlukla kendisinden önceki âlimlere, düşünörlere isnâd ederek eserinde zikretmesidir. Bu olgu da Eş'arî mezhebi içerisinde tevilin Cüveynî ile başladığı iddiasını boşa çıkartan bir başka husustur. Örneğin o, "Rahmân, arşa istivâ etti."⁸⁰¹ meâlindeki âyet hakkındaki birçok soru sorulduğunu ifade etmiştir. Bu da Cüveynî'ye kadar en azından başlangıç dönemini tamamlamış bir tevil anlayışı olduğuna işaret eden delillerdendir. Zira Cüveynî *istivâ* lafzının kullanımı ve nasıl anlaşılacağı konusunda önde gelen âlimlerin ihtilâf ettiğinden ve kimisinin tenzih anlayışıyla birlikte tevil den kaçındığını; kimisine göre âyette kastedilenin bir azarlama ve korkutma olduğunu; kimisinin ise *istivâ* lafzını kast ve irade manasında tevil ederek açıkladığını beyan etmiştir.⁸⁰²

Cüveynî, müteşâbihatın tevilî konusundaki görüşlerini *Lum 'au'l-edille* adlı eserindeki şöyle özetlemiştir:

Allah Teâlâ hâdisliğe ve noksanlığa delâlet eden her şeyden münezzeh ve yücedir. Gerçekte Rab Teâlâ yönle tahsis edilmekten, hizalanmakla vasıflanmaktan mukaddestir. Kıtalar onu kuşatamaz, sınırlar onu çevreleyemez. O, sınır ve miktarın kabulünden yücedir. Bunun delili şudur: Bir yön tayin edilebilen her şey belirli bir hizayı meşgul etmektedir. Her hizalanan ise cevherlerle karşılaşma ve ayrılmaya kâbildir. Birleşmeyi ve ayrılmayı kabul eden şeylerin tamam ise birleşim veya ayrışma olmaksızın bulunamazlar. Birleşme ve ayrışma olmasızın bulunamayan bir şey ise cevherler gibi hâdistir. Allah Teâlâ'nın boyutlarda yer tutmaktan ve yönle tahsis edilmekten münezzeh olduğu sabit olunca O'nun herhangi bir mekânda yer tutamayacağı ve kendisine cismiyyetin isnâd edilemeyeceği anlaşılmıştır. Eğer Allah Teâlâ'nın 'Rahmân arşa istivâ etti.' ifadesi hakkında sorulacak olursa şöyle cevap veririz: İstivâdan murad kahr, galebe, yücelik ve hükümranlıktır. Arapların kullanımı da buna örnek teşkil eder. Örneğin onlar

⁷⁹⁸ Nûr, 23/35.

⁷⁹⁹ Yûsuf, 12/82.

⁸⁰⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, s. 311.

⁸⁰¹ Tâhâ, 20/5.

⁸⁰² Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, s. 315 vd.

‘Filan, memlekete istivâ etti.’ dediklerinde onun orayı hâkimiyeti altına aldığını kastederler. Şâirin şu sözü de bu kabildendir: ‘Bişr Irak’ı ele geçirdi, bir kılıç kullanmadan ve dökmeden bir damla kan...’ Allah Teâlâ hâdisleri kâbul etmekten münezzehtir. Mîl ve nihâl ehli bunda ittifâk etmişlerdir. Yalnızca Sicistan taraflarından çıkan ve kendilerine Kerrâmîye denilen bir grup, ümmetin bu icmâsına muhâlefet etmiştir. Onlar zannettiler ki hâdisler Bârî Teâlâ’nın zâtında meydana gelmektedir ki bu Mecûsîlerin mezhbidir. Allah Teâlâ bu görüşlerden yücedir. Hâdis olan şeylerin Bârî Teâlâ’nın zâtıyla asla kâim olmasının delili şudur: Eğer hâdis olgular Allah Teâlâ’nın zâtıyla kâim olsaydı, onun bu olgulardan hiç ayrılmaması gerekirdi. Halbuki hâdislerden ayrılmayan şeyin kendisi de hâdistir.⁸⁰³

Dikkat edilecek olursa Cüveynî, mantık ilmindeki kıyasa çok benzer bir kıyas kurarak görüşlerini delillendirmiştir. Onun bu sözleri incelendiğinde sarîh nakil ve sâlim aklın hükmüne muhâlif manalara gelebilecek olan naslarda akla ve nakle uygun olan mananın tercih edilmesi gerektiğini öne sürdüğü görülmektedir. Dolayısıyla onun akıl-nakil ilişkisi arasında bir denge kurmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Nitekim o, aklın doğrudan alanına girmeyen fakat aklen mümkün olan ve hakkında şer‘î olarak haberlerin vârid olduğu kabir azabı, Münker-Nekîr’in sualleri, kabirde ruhun yeniden cesede iade edilmesi, sırât, mîzan, havz ve günahkârlara şefaât gibi hususların sübûtuna hükmetmek gerektiğini söylemiştir. Cüveynî bu fikrini aklın mümkün görmesi ve istidlâl edilen husus hakkında vârid olan haberler üzerine inşa etmiştir. Çalışmanın ilgili kısmında da söz konusu edildiği üzere, bu haberlerden kat‘î bilgi ifade etmeyenleri ise delil olarak değil, üzerinde delillendirme yapılan görüş lehinde birer şâhid, yani destekleyici unsur olarak değerlendirmiştir.⁸⁰⁴

Diğer taraftan Nesefî’nin akıl ile nakil arasında kurmuş olduğu dengeyi daha iyi anlayabilmek için onun *Tebsıra* adlı eserinde Mücessime ile girişmiş olduğu tartışmada *cisim* teriminin mâhiyeti ve Allah Teâlâ’ya cisim denilemeyeceğine dair yaklaşımını ortaya koymak uygun olacaktır. Çalışmanın önceki safhalarında da işaret edildiği gibi Nesefî aslında meseleyi çok yönlü bir şekilde ele almış, her ihtimali değerlendirip sebr-taksîm, kıyas ve semantik gibi ustaca kullanmış olduğu birçok istidlâl yöntemiyle hasımlarına cevaplar vermiştir. Mücessime’nin nakilden yola çıkarak ortaya koyduğu görüşleri birer şüphe olarak değerlendiren Nesefî, Kitap ve Sünnet’te belirtilen ibarelerin zâhirine göre hükmedilmesinin teşbîhle sonuçlanacağını söylemiştir. Zira ona göre, teşbîhi çağrıştıran lafızlar, zâhirlerinin arkasında Allah Teâlâ’nın terkip edilmesi ve cüzlerden oluşması gibi muhtemel manaları içermektedir. Öte yandan akli deliller dikkate alındığında zarurî olarak bu ihtimaller reddedilmelidir. Çünkü akıl, Allah Teâlâ’nın hüccet kılmış olduğu bilgi kaynaklarından. Naslarda geçen lafızların zâhirî

⁸⁰³ Cüveynî, *Luma’u’l-edille*, s. 87.

⁸⁰⁴ Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, s. 150; Cüveynî, *Luma’u’l-edille*, s. 126-127.

manalarına hamledilmeleri, Allah Teâlâ'nın delil olarak tayin ettiği Kitap ve aklî deliller arasında bir zıtlığı meydana getirmektedir. Neseî, bizzat Yaratıcı tarafından koyulmuş delillerin arasında bir çatışma varmış gibi göstermeyi sefâhet ve hüccetlerin me'haz ve ölçüleri hakkında cehâlet olarak vasıflamıştır. Ona göre bu deliller arasındaki uyumu anlamak için teşbîh ve tecsîmi çağrıştıran naklî delillerin aklî delillere uygun olan manalarına hamletmek gerekir.⁸⁰⁵

Burada şunun altını çizmekte fayda vardır: Dikkat edilirse Neseî aklî delillere uygunluk için naslardaki lafızların doğasında olmayan bir manayı kastetmemiştir. Zira naslarda geçen müteşâbih lafızlar birçok manaya gelebilmektedir. Ona göre bu ihtimaller içerisinde aklî delile uygun olanını tercih etmek doğru olacaktır. Örneğin *yed* lafzı el, tutacak, kabza, güç, otorite, yardım, destek gibi manalara gelmektedir.⁸⁰⁶ Müteahhir ulemâ naslarda geçen *yed* kelimesini yine bu kelimenin zâhirî manasına değil, fakat içerdiği kudret vb. gibi manalara geldiğini kabul etmiştir. Neseî de aklî deliller ışığında nakli anlamaya çalışmış, fakat bunu yaparken nakli yok saymamaya, akıl ile nakil arasını uzlaştırmaya azamî gayret göstermiştir.

Neseî bütün bu düşüncelerini aslında yine nakle yani âyetlere dayandırarak serdetmiştir. Onun bu işlem esnasında dikkat çektiği düşünce, âyetler içerisinde muhkem ve müteşâbih ayrımıdır. “Onun (benzeri olmak şöyle dursun) benzeri gibisi dahi yoktur.”⁸⁰⁷ meâlindeki âyetin, tevile ihtimali olmayan muhkem âyetlerden olduğuna dikkat çeken Neseî, manasında ihtilâf edilen müteşâbih âyetlerin, muhkem olan bu âyete aykırı bir biçimde anlaşılmasının bir akıl-nakil uyuşmazlığı değil bilakis, nakil-nakil uyuşmazlığı manasına geleceğini, başka bir deyişle âyetlerin kendi içerisinde bir tenâkuzu doğuracağını vurgulamıştır. Bu uyuşmazlıktan kurtulmanın yolu olarak ise o, yine âyetin içerdiği diğer muhtemel manaları kabul etmeyi çözüm olarak sunmuştur.⁸⁰⁸ Onun bu görüşünü, takip ettiği İmâm Mâtürîdî'den aldığını söylemek mümkündür. Zira Mâtürîdî yapmış olduğu tefsir ve tevil ayrımında ihtimalli manalara değinmiş ve müteşâbih olarak kabul edilen nasların zâhirine tutunmayı aklen muhâl kabul etmiştir.⁸⁰⁹

Ayrıca Neseî'nin bu savunusu muhkem ve kat'î olarak kabul ettiği naslar için geçerlidir. Çalışmanın birinci bölümünde bilginin kaynakları kısmında geçtiği üzere hasımlarının tutunmuş oldukları ve haber-i âhâd olarak değerlendirilen rivayetlerin zarurî bir ilmi ifade etmeyeceğinin altını çizen Neseî, bu şekilde vârid olan haberlerin, herhangi bir zıtlık-çelişmezlik içermese bile itikâdî konularda delil olamayacağını savunmuştur. Buradan hareketle o, hem aklî

⁸⁰⁵ Neseî, *Tebîr*, c. I, s. 129.

⁸⁰⁶ Güneş, *el-Mu'cem*, s. 1338.

⁸⁰⁷ Şûrâ, 42/11.

⁸⁰⁸ Neseî, *Tebîr*, c. I, s. 129.

⁸⁰⁹ Merve Mahmud, “İmâm Mâtürîdî'nin Kelâm Yöntemi Olarak Akıl ile Nakil Arasında Kurduğu Denge”, *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik – Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı-*, 22-25 Mayıs 2009, İstanbul, 2012, s. 91.

delillerle hem de muhkem âyetlerle çelişki içerisinde olan haberlerde ise tevil yoluna gitmenin zorunlu olacağına işaret etmiştir.⁸¹⁰

Temhîd adlı eserinde de aynı düşüncesini ortaya koyan Nesefî'nin, Yaratıcı'nın bir mekânla vasıflanamayacağını ispatlarken akıl-nakil dengesini gözettiği ve konuya önce aklî delillere başvurarak başladığı görülmüştür. Yaratıcı'nın kadîm olmasından yola çıkan Nesefî, ezelde yaratılan bir şey olmamasından dolayı kendi zâtından başka bir varlığın bulunmadığı başlangıçta herhangi bir mekânla ilişkisinin olamayacağını vurgulamıştır. Eğer arş gibi yerleri yarattıktan sonra mekanlandığı iddia edilecek olursa bu olgu Allah Teâlâ'nın zâtında sonradan bir değişiklik meydana gelmesinden; değişikliğin de hudûs emarelerinden olmasından dolayı kadîm olan Yaratıcı'ya bu tür hudûsu ifade eden şeylerin izâfe edilmesinin kabul edilmesi manasına geleceğini, bunun da muhâl olması gibi birkaç aklî çıkarımla konuyu delillendirmiştir. Bunun haricinde hasımlarının “O Rahman arş üzerine istiva buyurdu.”⁸¹¹, “Emin misiniz o semâdakinden...”⁸¹², “O gökte de ilah, yerde de ilahtır.”⁸¹³ meâlindeki âyetler hakkında tutunmuş oldukları zâhirî manaların bâtil olduğunu, bu manaları kastetmenin mümkün olmadığını belirtmiştir. Zira naslardaki bu ifadelerin zâhirine tutunmak zıtlık meydana getireceğinden ve mutlak hikmet sahibinin kelâmında böyle bir tenâkuzun olamayacağından dolayı muhâldir. Şâri'nin de muhâl bir şeyle hükmetmesi düşünülemez. Âyetlerin birbiriyle çelişmemesi gerekliliği aklî bir zorunluluktur. Ayrıca “Eğer o (Kurân) Allah'tan başkası tarafından olsaydı elbet içinde birbirini tutmayan birçok ahenksizlikler bulurlardı.”⁸¹⁴ meâlindeki âyet-i kerîme de bu görüşü teyit etmektedir.⁸¹⁵ Şu halde bu âyetlerin tamamının zâhirî manalarından, Rubûbiyet sıfatlarına lâayık olan anlama döndürülmesi yani tevil edilmesi gerekmektedir. Zira doğrudan Yaratıcı tarafından bilgi kaynağı olarak tayin edilen akıl ve naklin birbirleriyle örtüşmemesi kabul edilemez bir olgudur. Allah Teâlâ kendi kelâmında teville açık olmayacak muhkem bir şekilde “Onun (benzeri olmak şöyle dursun) benzeri gibisi dahi yoktur.”⁸¹⁶ buyurmuştur. Zikredilen âyetlerdeki zâhiri manaları kabul etmek ise bu âyetle çelişecektir.⁸¹⁷ Görüldüğü üzere Nesefî, müteşâbih âyetlerin tevilini bir akıl-nakil uygunluğu arz edecek şekilde gerekli görmüştür.

⁸¹⁰ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 131-132.

⁸¹¹ Tâhâ, 20/5.

⁸¹² Mülk, 67/17.

⁸¹³ Zuhruf, 43/84.

⁸¹⁴ Nisâ, 4/82.

⁸¹⁵ Siğnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*, c. I, s. 206.

⁸¹⁶ Şûrâ, 42/11. Bu âyetin muhkem kabul edilmesi hakkında bilgi için bk. Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-Tenzîl ve uyûnu'l-ekâvîl fî vucûhi't-tevîl*, Dâru'r-Reyyân, Kahire, 1987, c. IV, s. 213; Beğâbikî, *Şerhu't-Temhîd*, s. 132; Siğnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*, c. I, s. 210-211.

⁸¹⁷ Nesefî, *Temhîd*, s. 66.

Haberî sıfatlar ve muhtelif vecihlerle anlaşılması mümkün olan müteşâbih ayetler hakkında iki ihtimal olduğunu değerlendiren Nesefî, bunlardan ilkinin “büyük imamlarımız, meşâyihimiz” diyerek tavsif ettiği selefin görüşü olan tevili terk etmek ve keyfiyetinin bilene-meyeceğini itiraf etmekle birlikte tecsîm ve teşbîhten de sakınarak inanmak olduğunu tasrih etmiştir. Daha sonra gelen müteahhir ulemâ ise ikinci yol olan tevili tercih etmiştir. Siğnâkî bu iki tavrı benimseyenlerin birbirlerini reddetmediklerini, bilakis iki görüşün de güvenilir olduğunu söylemiştir. Öyle ki âlimler arasında bu hususta “Selefin yolu en güvenilir, halefin yolu ise en muhkem yoldur.” şeklinde bir deyişin var olduğundan bahsetmiştir. Selefin müteşâbih ayetler hakkındaki tevakkufî yaklaşımı kelâmın inceliklerini anlayamayacak, tevil yapamayacak olan halkın itikâdî için daha kolay addedilmiştir.⁸¹⁸

Beğâbikî, yukarıda örnekleri verilen ayetlerin zâhirî manalarına hamledilmesi durumunda ortaya çıkacak müşkülleri açıklamıştır. Örneğin “O Rahman arş üzerine istiva buyurdu.”⁸¹⁹ meâlindeki âyetin zâhirî manası kabul edilecek olursa kadîm olanın hâdis bir şeyle mekanlanması manasına geleceğini; “O, gökte de ilah, yerde de ilahdır.”⁸²⁰ meâlindeki âyetin zâhirî manasının teaddüdü yani birden fazla Yaratıcı olmasını gerektireceğini; “O, kullarının üstünde kâhirdir.”⁸²¹ meâlindeki âyette ise yine hâdislik emârelerinden olan bir cihetin O’na isnad edilmesi anlamına geleceğini belirtmiş ve bunların tamamını ise muhâl olarak değerlendirmiştir. Beğâbikî şeriatin muhâl bir şeyle vârid olamayacağını söylemiştir. Ona göre mefhum üç çeşittir. Bunlar; Allah Teâlâ’nın zâtî-vâcip, ondan başka bir ilâh-mümteni’, varlığı ve yokluğu câiz olarak addedilen mümkün olan şeylerdir. Şeriat ise bu mümkün kısımda vârid olmuştur. Nitekim akıl, mümkün şeylerin varlığı ve yokluğunun imkân dâhilinde olduğunu bilmektedir. Bunun haricinde amelî hüküm olarak farz, vâcip, müstehab gibi ya da varlığı yokluğundan evlâ olan, yokluğu varlığından evlâ olan gibi şeylerden aklın bilemeyeceği hususlar da vardır. Şeriat bu amelî hükümleri, rekâtların sayıları ve zekâtın miktarı gibi şeyleri açıklamaktadır.⁸²²

Başka bir deyişle aklın kesin olarak iyiliğini belirlediği bir Yaratıcı’nın varlığına inanmak gibi aklen vâcip olan meselelerde ve inkâr etmek, şerîk-i bârî ispat etmek gibi mümteni’ konularda naklî bir delil yani ilâhî bir vahiy olmasa da insanlar inanmakla sorumludurlar. Nakil yani vahiy ise bu bilgilerin niteliklerini teyit edici bir konumda bulunmaktadır. Söz gelimi ibâdetler ve hukûkî işlemler gibi aklın mümkün gördüğü meselelerde ise akıl kesin bir yargıya ulaşamamaktadır. Bu konularda dinî tebliğe ihtiyaç duyulmuştur. Peygamberlerin gönderilmesi

⁸¹⁸ Siğnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi’t-Temhîd*, c. I, s. 213.

⁸¹⁹ Tâhâ, 20/5.

⁸²⁰ Zuhruf, 43/84.

⁸²¹ Ena’m, 6/18.

⁸²² Beğâbikî, *Şerhu’t-Temhîd*, s. 132.

(irsâlî'r-rüsûl) konusunda bu meseleye değinen âlimler peygamberlik müessesesini mezkûr sebep yüzünden gerekli görmüşlerdir. İmam Mâturîdî, Nesefî, Semerkandî ve Saffâr gibi mütekellim Hanefîler'in genel tutumunun bu olduğunu söylemek mümkündür.⁸²³

Kaynaklarda, Nesefî'nin aklın hüccet oluşuyla ilgili kendi eserlerinde de meseleyi derinlemesine ele almak isteyenler için referans olarak gösterdiği *Îzahu'l-mehacce li kevni'l-akli hüccce* isimli bir eserinden bahsedilir.⁸²⁴ Araştırmalarda bu telif kayıp olarak zikredilmiş ve yapılan araştırmada da şu ana kadar bu eserin mevcudiyeti saptanamamıştır.

Eş'arî mezhebinin ileri dönem teşekkülünün mimarlarından olan Cüveynî, aklî ve naklî bilgi sonucunda kişide oluşan duyguya da değinmiştir. Hatırlanacak olursa o, bilginin kaynakları konusunda akıl ve nazar arasındaki dengeli ilişkiye işaret etmişti. Zira ona göre akıl ve nakil ayrı birer bilgi kaynağıdır. Bununla birlikte o, bilgilerin aklî ve şer'î olarak iki kısma ayrıldığını belirtmiş, aklî olarak addedilen bilgilerin akıllı kişide bir ferahlık hissi ve kalbinde bir genişleme uyandırdığını ifade etmiştir. Sem'î olarak bilinenlerde ise şüphe taşımaya bile aklen elde edilen bilgilerdeki gibi bir hazzın olmadığını, zira akli kullanmaksızın alınan sem'î bilgilerin bir taklit olduğunu, doğru söyleyen birinin sözüne takliden inanan kişinin asla akıyla bir şeyi idrâk eden kimsenin ulaştığı duyguya ulaşamayacağını vurgulamıştır.⁸²⁵

Bu itibarla Cüveynî, aklın ile naklin her birinin kendilerine has olan alanların mevcudiyeti ile beraber ortak bir alanın varlığını da kabul etmiştir. O, delillerin tertip edilmesiyle alakalı da bu ayrıma göre hareket etmiştir. Örneğin insanların fiilleri bahsinde kulun kendi fiilinin yaratıcısı olamaması hakkında hasımlarının yanlışlarını ortaya çıkarmak için üç yol izleyeceğini belirtmiştir. Bu yollardan ilkinin kesin aklî deliller, ikincisinin hasımlarını ilzâm edip kendi görüşlerinin çelişkili olduğunu kanıtlayacak ilzâmlar ve üçüncüsünün akıl sahiplerinin yöledikleri fikrin sahih olduğuna delâlet eden sem'î deliller olduğunu ifade etmiştir.⁸²⁶ Görüldüğü gibi o Mu'tezile ile girişmiş olduğu tartışmada ilk önce aklî delillere başvuracağını dile getirmekle aklın, nakli anlama ve doğru anlamlandırma yönüne ehemmiyet vermiştir. Nitekim aynı âyet ve hadîsler Mu'tezile tarafından da bilinmekte, fakat farklı yorumlanmaktadır. Öyleyse taraflarca ortak payda konumundaki kesin olan akılda buluşmak gerekmektedir.

Cüveynî, tevbenin Allah Teâlâ tarafından kabul edilmesinin zorunlu olup olmaması hakkındaki tartışmasında da bu hususa değinmiştir. Mu'tezile, Allah Teâlâ'nın kulun tevbesini zorunlu bir şekilde kabul etmesi gerektiğini öne sürerken Cüveynî bu iddianın aklen mümkün olmadığını söylemiş ve görüşünü ilk olarak aklî delillendirmelerle savunmuştur. Şâhitle gâibe

⁸²³ Demir, *Saffâr'ın Kelam Yöntemi*, s. 445.

⁸²⁴ İsmail Paşa b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm, *Îdâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfi'z-Zünûn An Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, Meârif Bakanlığı, İstanbul, 1947, c. I, s. 156.

⁸²⁵ Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye*, s. 76.

⁸²⁶ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 79.

istidlâl metodunu kullanarak şöyle bir örneklendirmede bulunmuştur: Bir kişi başkasına kötülük yapıp hakkına riayet etmediğinde, sonradan gelip özür dilese akıl burada özrün kesin kabul edileceğine dair bir yargıda bulunamaz. Bilakis mağdur olan kişiye bir seçim hakkı tanınması gerektiğine hükmeder. Buradan hareketle kul nazarında bile böyle bir ihtiyardan söz edilebiliyorsa, Cüveynî'ye göre kâdir-i mutlak olan Yaratıcı'nın tevbe kabul etmesini zorlayacak bir sebep düşünülemez. Ayrıca o, sem'î delil olarak ise ümmetin Allah Teâlâ'dan tevbelerin kabul edilmesini ummak ve yalvarmak gerektiği şeklindeki icmâsını öne sürmüştür. Zira tevbenin kabulü kesin olsaydı dua ederken yalvarmanın veya afva rağbet etmenin bir anlamı kalmamış olurdu. Dikkat edilirse Cüveynî, sunmuş olduğu naklî delili de birtakım aklî çıkarımlarla desteklemiştir. Hemen sonrasında bu tavrını açıklarcasına, "Tevbenin kabulü hakkında sunmuş olduğunuz naklî delil kat'î midir, değil midir?" sorusuna ise naklin bilgi kaynaklığı ve aklın karşısındaki konumu hakkındaki fikir yapısına ışık tutan şu cevabı vermiştir:

Bu bizim indimizde de subût-u kat'î değildir. Tevbenin kabul edilmesi bize göre zannî olarak umulur. Zan, kendisinde tevli kabul etmeyecek bir kesinliği ifade etmez. Zaten biz de tevbenin kabulünün zorunlu olmadığını aklen kanıtladık. Dolayısıyla kabul edilmesi hakkında sem'î deliller veya nakledilen vad ile kesin bir hükme varmadık.⁸²⁷

Onun bu ifadelerinden, zan ifade eden naklî bilgileri, aklen kesin olan bilgileri desteklemek amacıyla kullandığı anlaşılmaktadır.

Allah Teâlâ'nın tevbeleri zorunlu olarak kabul etmesi gerektiği görüşünü aklî istidlâller ile reddeden Cüveynî, diğer yandan tevbe etmenin kula vâcip olmasının ise şer'î olarak bilindiğini ifade etmiştir. Nitekim önceden de zikredildiği gibi Mu'tezile'nin savunduğunun aksine ona göre dinî hükümler akılla değil, ancak nakille bilinebilmektedir. Tevbenin vâcip olmasıyla alakalı tutunmuş olduğu delil de Müslümanların görüş birliği içerisinde olmaları ve konu hakkındaki âyetlerdir.⁸²⁸ O, bu görüşüyle akıl ile nakil arasındaki sınırı belirlemiş ve kendi kelâm sisteminde de meselelere aynı bakış açısıyla yaklaşmıştır.

Fikirlerinin olgunlaştığı dönemde telif ettiği *el-Burhân* adlı kitabında ise Cüveynî'nin akıl-nakil ilişkisi eksenindeki görüşlerinin daha sistemli bir halde sunulduğu müşâhede edilmektedir. Nitekim o burada akıl ile naklin kendilerine özel olan alanlarının varlığını ve sınırlarını daha kesin bir şekilde ifade etmiştir. Meseleyi daha iyi kavrayabilmek için doğrudan konu hakkında yazmış olduğu kısmın dikkatlere sunulması uygun olacaktır. Nitekim o, edinilen bilgilerin idrâki hususunda şöyle bir ayrıma gitmiştir:

Yalnızca akılla idrâk edilenler, yalnızca sem'î olarak nakille idrâk edilenler ve her ikisiyle idrâk edilmesi mümkün olanlar... Yalnızca akılla idrâk edilen şeylere gelince bunlar eşyânın hakikatlerinin bilgisi ya da

⁸²⁷ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 161.

⁸²⁸ Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, c. III, s. 465; Meymûn, *Şerhu'l-İrşâd*, s. 642.

teklîfi olarak değil aklîyyat içerisindeki muhâl olan şeylerin imkânsızlığının, mümkün olanların imkânının ve zorunlu olanların vücûbiyetinin bilinmesi gibi hususlardır. Onların bazıları zarurî bazıları nazarî olarak bilinir. Yalnızca nakille idrâk edilenler ise mümkün olan şeylerin vuku bulup bulmaması hakkındaki bilgilerin idrâk edilmesidir. Hem akıl hem nakille bilinen şeylere gelince -bu kısım ilk iki kısımda takdim edilenler hakkında belirli bir disiplini sağlamaktadır- onun hakkında şöyle deriz: Doğru bir sözün sabit olduğuna öncelenen her türlü idrâktir. Öyle ki bu kısmın yalnızca sem'î olarak anlaşılması imkânsızdır. Zira naklî bilgilerin hepsinin dayanağı doğruluğu bilinen hak bir kelâmdır. Bunun örneği şudur: Bârî Teâlâ'nın varlığı, hayat sahibi olması ve onun kelâmının doğru olduğu bilgisi sem'î olarak bilinemez. Bununla birlikte kelâmın doğru olduğunu bilen kimse, sonradan (örneğin) ru'yetin mümkünlüğü, fiillerin yaratılması ve kudretin hükümleri hakkında düşünür. Dolayısıyla bu disiplinde nakle dayalı olan bilgiler sâbit olduktan sonra vuku bulan şeylerde akıl ve nakil ortaklığı menedilmez.⁸²⁹

Görüldüğü üzere Cüveynî, ne mutlak olarak akıllı öncelemiştir ne de nakli öncelemiştir. O, her ikisinin de özel alanları olduğunu vurgulamış ve sınırlarını net bir şekilde çizmiştir. Bundan dolayı o, aklîyyâta dair konularda, tevil edilip kesinlik ifade etmeyeceğinden naklî delilin kullanılmasını doğru bulmamıştır. Ayrıca nassın kesinlik ifade edebilmesi için tevil edilemeyecek derecede muhkem olması ve zâhiriyle anlaşılabilmesi hususunda ümmetin icmâsını şart koşturmuştur. Çünkü ona göre aklîyyât alanı yakînî bilgiyi ortaya koyacak delillerden istifade edildiği bir alan olduğu için buralarda sem'î deliller ile istidlâlde bulunmak doğru değildir. Şu halde aklî kısmı ilgilendiren bazı hususlarda nakille sâbit olmuş bir bilginin sâlim aklın ilkeleriyle çelişmesi durumunda bunu reddetmek gerekmektedir. Nitekim şeriat, bizzat şâri' tarafından mükellef kılınan sâlim akla muhâlif olamaz. Öte yandan akıl da her şey hakkında hüküm veremez. Nitekim akıl, bazı durumlarda veya özel bazı alanların bilgisinde tevakkuf etmektedir.⁸³⁰

Öyle anlaşıyor ki Cüveynî'nin mücerred akılcı ya da mücerred nakilci olarak vasıflandırılması doğru değildir. O, bu konuda mutedil bir yol takip etmiştir. Bununla birlikte onun fıkıh hocalarından Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Muhammed el-Furânî (v. 461/1069) ile aralarının açık olduğu nakledilmiştir. Bunun sebeplerinden birinin ise Cüveynî'nin akılcı, Furânî'nin ise nakilci olması ve Cüveynî'nin hocasının mücerred nakilci bir anlayışı benimsemesini eleştirmesi olduğu belirtilmiştir. Ayrıca hocası Ebû'l-Kâsım el-Furânî'nin aklın sınırı, sınırlılıkları, nüfuz alanlarına dair görüşleri ve aklî istidlâl yöntemlerinin çoğunu reddetmesi sebebiyle birçok çevre tarafından eleştirilmesi de Cüveynî'nin akıl-nakil ilişkisi kapsamında kuru taklitten sakınarak özgün bir yol izlediğini göstermektedir.⁸³¹ Aynı şekilde Mâverdî ve *Ahkâmu's-sultâniyye* adlı eserini inceleyen Cüveynî, kitabı sistematik olarak düzgün bulsa da Mâverdî'yi

⁸²⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 136-137.

⁸³⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 137. Ayrıca bk. Erdemci, "Kelam İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi", s. 336.

⁸³¹ Sevgili, *İmâmu'l-Haremeyn*, s. 49, 75.

meselelerin mücerred nakliyle yetinmesi, zan ile bilgiyi birbirine karıştırması, menkûl olan bilgilerde ifrat ve tefrite kaçması, kat‘î ve zannî arasını ayırt edememesi gibi akıl-nakil ilişkisi etrafında birçok eleştiriye tabi tutmuştur.⁸³²

Cüveynî sonrası âlimler tarafından da benimsenen akıl-nakil ilişkisindeki bu mutedil tavır Eş‘arî mezhebi içerisinde kabul görmüştür. Örneğin Gazzâlî de akıl ile nakil arasında orta bir yol tutunmuş ve sahih bilgi için hem aklı hem de nakli delil olarak kabul etmiştir. Aklı, değişmemesi ve nakli doğru anlamadaki görevi sebebiyle o, bilgi kaynakları arasında öncü ve naklin meşruiyeti için ispat delili olarak vasıflamıştır. Bununla birlikte ona göre de naklin kendisine has bir alanı olup şer‘î hükümler ancak nakille bilinebilmektedir.⁸³³

Cüveynî akıl ile nakil arasında kurmuş olduğu bu dengeli düşünce yapısında birçok ilmi delilden ve farklı disiplinlerden faydalanmıştır. Diğer taraftan Nesefî’nin, meseleyi ortaya koyarken sıralama olarak aklî ve naklî delillerden hangisini daha önce getirdiği hususunda yönetsel bir ilkeye uyduğu görülmektedir. Fakat düşünürler arasında bu konuda bir ittifâkın olduğunu söylemek mümkün değildir. Örneğin Makdisî, Ehl-i Sünnet âlimlerinin arasında bu hususta belirlemiş oldukları konunun ispatında önce naklî delilleri sonra aklî delilleri serdetmek şeklinde cereyan eden bir âdet olduğunu nakletmiştir.⁸³⁴ Nesefî ise ileriki kısımlarda ele alınacağı üzere ru‘yetullah bahsinde her ne kadar kendisi de önce naklî deliller, sonra aklî deliller ile meseleyi ortaya koysa da ru‘yetin cevazı hakkında, asıl olan tertibin önce aklî delilleri serdedip sonra naklî delillerin ispat edilmesi gerektiğini söylemiştir. Buna ilâveten İmâm Mâtürîdî’nin de bu konuda sem‘î delillerle yetinmeyi yeterli gördüğü anlayışını paylaşmıştır.⁸³⁵ Onun bu tutumunun ru‘yet meselesine has olduğu düşünülebilir. Nitekim genel anlamda kelâm ilminde delillendirmede aslolan tertibin aklî delillerin naklî delillere takdim edilmesi olduğu kanaati yaygındır. Çünkü kelâm ilminde istidlâl aslen akla dayanmaktadır.⁸³⁶ Aslında Nesefî Allah Teâlâ’nın görülmesinin mümkün olması ve ahirette görülmesinin ispat edilmesi şeklinde meseleyi iki satıhta incelemiş, görülmenin imkanını aklî delillerle, ahirette müminler tarafından görüleceğinin ise naklî delillerle ispat edildiğini söylemiştir.⁸³⁷ Onun bu yaklaşımı açısından kelâm ilminde; aklın müdâhil olmasının mümkün olduğu alanlarda aklî delillerin öncelendiğini,

⁸³² Cüveynî, *Gıyâsu’l-ümem*, s. 140 vd.

⁸³³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 106, 246, 350, 373. Ayrıca Gazzâlî’nin akıl-nakil ilişkisine bütünsel yaklaşımı hakkında bilgi için bk. Yusuf Eşit, “Kelamcı Usulcülerin Usûl Düşüncesinde Akıl-Nakil İlişkisi: Gazzâlî Örneği”, *Usûl: İslam Araştırmaları*, 2019, S. 31, ss. 59-76.

⁸³⁴ Makdisî, *Gâyetu’l-merâm*, s. 662.

⁸³⁵ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 400.

⁸³⁶ Siğnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi’t-Temhîd*, c. II, s. 199.

⁸³⁷ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 387.

aklın alanına girmeyen âhiret halleri gibi durumlarda ise naklî delillerin takdîm edildiğini söylemek mümkündür. Özetle o, nakil ile akıl arasında tabiat itibarıyla olması gereken uyumluluğu takip etmiş ve her ikisini birbirinden ayrılmaz bir unsur olarak kullandığını göstermiştir.

Görüldüğü üzere Nesefî de ortaya koymuş olduğu bilgi kuramı ve istidlâl yöntemleriyle birlikte sistemleştirdiği kelâm yönteminde akıl ve nakli bir uzlaşma içerisinde kullanmıştır. Neredeyse her konuda yeterli bir şekilde aklî ve naklî delillere başvurmuştur. Meseleleri ve delilleri birbirlerini tamamlayıcı şekilde kullandığı usta bir kurguyla ortaya koymuştur. Özellikle aklın nakille çelişki içerisinde bulunamayacağını, selîm aklın da Allah Teâlâ'nın yaratmış olduğu bir bilgi kaynağı olmasından hareketle yine onun yaratmış olduğu diğer hüccetlerle tenâkuz içerisinde olamayacağını vurgulamıştır. Bununla birlikte aklın sınırına girmeyen bazı alanlarda ise yetkiyi tamamen nakle bırakmış, fakat bu işlemi de aklî bir çıkarımla yapmıştır. Özetle o dinî bilgilerin akılla tam bir uyum içerisinde olduğunu ispat etmeye gayret etmiştir.

Mâtûrîdiyye ve Eş'ariyye içerisinde önemli simâlardan olan Cüveynî ve Nesefî'nin bilgi kuramı, istidlâl yöntemleri ve akıl-nakil ilişkisine yaklaşımlarını içeren kelâm yöntemlerini daha iyi kavrayabilmek için örnek bir konu üzerinden mukâyeseli bir şekilde incelemek yerinden olacaktır. Çünkü âlimlerin akıl-nakil ilişkisine dair yaklaşımları açısından bütün konuların incelenerek mukâyese edilmesi için ayrıca çalışmalar yapılması gerekmektedir. Bu çalışmanın gayesi olan kelâm yöntemi açısından hangi konunun seçileceği ayrıca önemlidir. Nitekim düşünürün özellikle yöntemine daha güçlü bir şekilde işaret edecek bir meselenin tercih edilmesi maksada uygun olacaktır. Konu hakkında düşünürün yönteminin doğrudan incelenmesini mümkün kılan kelâmî meselelerin sayısı çoktur. “Ef'âlü'l-ibâd” başlığı böyle bir mukâyeseye çok uygun olsa da diğer birçok ince kelâmî meseleye müteallik olması gibi nedenlerden dolayı bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Özellikle Cüveynî ve Nesefî'nin “Ef'âlü'l-ibâd” meselesi hakkındaki görüşlerinin yöntemsel temelde karşılaştırılması düşünce dünyasına katkısı olacağı düşünülen başlı başına bir doktora tezi konusudur. Öte yandan düşünürün kelâm yöntemi iyi anlaşıldığı takdirde onun itikâdî meselelere yaklaşımı bütünsel olarak ortaya çıkmaktadır. Cüveynî ve Nesefî'nin akıl ile nakil arasındaki ilişki hakkında hepsinin kendilerine has özel alanlar tanımladıklarından bahsedilmişti. Buradan hareketle akliyyâta dair konularda daha çok aklî delilleri kullanmaları gerekirken, sem'iyât konularında ise naklî delilleri ön plana çıkartmaları gerekmektedir. Ya da eserlerine bilgi ve isbât-ı vâcib konularıyla başlamaları, mükellefe ilk gereken şeyin ne olduğu hususundaki görüşlerini yansıtmaları bakımından önemlidir. Bunların sağlamasını da yapabilmek üzere iki ismin de eserleri incelendiğinde onların kurgulamış oldukları yöntem ve plana sâdık kaldıkları görülmüştür. Örneğin âlemin hâdisliği ve risâletin ispatı

konularında her iki isim de aklî delilleri ön plana çıkartmışlar, naklî delilleri ise ya hiç kullanmamışlar ya da diğer aklî çıkarımlarını desteklemek üzere çok az kullanmışlardır.⁸³⁸ Diğer yandan kabir azâbı ve kabir suâli hakkında serdetmiş oldukları istidlâllerde daha çok nakle bağlı kalmışlardır. Fakat bu tavırlarında ilk önce aklın bunu mümkün gördüğü işler olmasına dikkat çekmişler ve eserlerinde bunu vurgulamışlardır.⁸³⁹

Bu çalışma özelinde ise yöntem tespitin yapıldığı kısımlarda sıkça atıf yapılmasından anlaşıldığı üzere, Allah Teâlâ'nın âhirette görülüp görülemeyeceğinin tartışıldığı ve yöntemsel ipuçlarını barındıran "ru'yetullah" bahsinin, iki ismin yöntemlerinin mukâyesesine ışık tutacak bir biçimde seçme ve örnekleme yoluyla ele alınması daha uygun görünmektedir.

3.2. Ru'yetullah Meselesi

Allah Teâlâ'nın gözle görülüp görülemeyeceğine dair tartışmaları içeren "ru'yetullah" meselesi erken dönemlerden itibaren kelâmcıların üzerinde fikir beyan ettiği konuların başında gelmektedir. Yaratıcı'nın görülmesinin talebi konusu insanlık tarihi kadar eski olsa da ulaşılabildiği kadarıyla ru'yetullah meselesinin itikâdî alanda bir tartışma konusu olarak ortaya atılması hicrî ikinci asra kadar uzanmaktadır. Nitekim Cehm b. Safvân (v. 128/745-45) benimseydiği aşırı tenzih anlayışı neticesinde Allah'ın duyularla idrâk edilemeyeceğini ve dünya veya âhirette görülemeyeceğini ileri sürmüştür.⁸⁴⁰ Sonrasında bu mesele şuyû bulmuş, kelâmcıların neredeyse tamamı ru'yetullah meselesini gündemine almış ve eserlerinde bu konuya değinmekten bigâne kalamamıştır.

Cehm b. Safvân tarafından akâid alanındaki tartışmalara dâhil edilen bu konu hakkında birçok kişi ve fırka görüş belirtmiştir. Söz gelimi Mu'tezile'nin tamamı, Mürcie'nin çoğunluğu, Zeydiyye ve Hâricîler, Yaratıcı'nın görülebilmesini muhâl kabul ederken ehl-i hadîs, Haşevîyye'nin bir kısmı Allah Teâlâ'nın görülerek idrâk edilebileceğini ileri sürmüşlerdir. Ru'yetullâhı kabul edenler içerisinde de kimisi tecsîmi benimsemiş kimisi de tenzih anlayışına engel teşkil etmeyecek bir biçimde keyfiyetsiz ru'yetin vuku bulacağını savunmuşlardır.⁸⁴¹ Neticede bu konu Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasındaki temel farklardan biri olarak algılanmaya başlamıştır. Başka bir deyişle ru'yetullah tartışması mezkûr mezhepler arasında cereyan eden iki kutuplu bir problem olmuştur. Öyle ki kırk yaşında Mu'tezile mezhebinden ayrıldığını ilan eden İmam Eş'arî bir Cuma günü Basra'da kürsîye çıkıp yüksek bir sesle "Beni tanıyan tanır. Tanı-

⁸³⁸ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 16, 123 vd.; Nesefî, *Tebîrât*, c. I, s. 44 vd., c. I, s. 443 vd.; Nesefî, *Temhîd*, s. 53.

⁸³⁹ Örneklendirme için bk. Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 150; Nesefî, *Temhîd*, s. 137.

⁸⁴⁰ Ebû Abdullah b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, *er-Reddu ale'l-Cehmiyyeti ve 'z-Zenâdikati*, thk. Sabrî b. Selâmet Şâhîn, Dâru's-Sebât, Riyad, 2003, s. 132.

⁸⁴¹ Ayrıca bk. Yılmaz, *Kelâmda Te'vil Sorunu*, s. 110 vd.; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 288.

mayana şimdi tanıtıyorum. Ben, Kur'ân-ı Kerîm'in yaratıldığını, Allah Teâlâ'nın gözle görülemeyeceğini ve şer fiillerin insanın bizzat kendisi tarafından yapıldığını (yaratıcısı olduğunu) benimseyen filan oğlu filanım. Bu görüşlerimden tevbe ediyorum. Bundan sonra Mu'tezile mezhebinin görüşlerini çürütmeye ve noksanlıklarını ortaya çıkarmaya çalışacağım.”⁸⁴² diyerek iki mezhep arasındaki derin ihtilâflı meselelerden birinin ru'yetullah olduğuna işaret etmiştir.

İleride üzerinde durulacağı üzere Mâturîdî ve Eş'arî âlimler de konuyu genellikle Mu'tezile'nin görüşlerini eleştirerek aklî çıkarımlar ve naklî delillerle ele alma yoluna gitmişlerdir. Dolayısıyla birçok veri içeren ru'yetullah meselesi, kelâmcıların yöntemlerini anlamak için oldukça önemli bir konudur.

Cüveynî ve Nesefî, eserlerinde mezkûr bahis hakkında görüşlerini ortaya koyarken hem aklî hem de naklî delillere dayanmışlardır. Cüveynî'nin kelâm alanındaki en geniş telifi olan *eş-Şâmil* adlı eserinin tamamı günümüze ulaşmadığı için ru'yetullah bahsinin bu eserden incelenmesi mümkün olmasa da *Kitâbu'l-İrşâd* ve diğer kitaplarında da söz konusu meseleye verdiği yer, konunun incelenmesi için yeterlidir. Nesefî'nin ise *Tebşıra* ve *et-Temhîd* adlı eserlerinde konu geniş bir şekilde ele alınmaktadır. O da ru'yetullahın imkânının aklî delillerle, Müslümanların ahirette Cennet'e girdikten sonra Allah Teâlâ'yı görmelerinin ise naklî delillerle ispatlanacağını belirtmiştir. İlk olarak konu hakkında mezhepler arasında ihtilâf olduğundan ve Mu'tezile, Hârîcîler ve Râfîzîler içerisinde Zeydiyye fırkalarının ru'yetullahı kabul etmediklerinden bahsetmiştir. Nesefî kısaca muhâliflerinin ru'yeti kabul etmemelerinin nedenlerine değinmiş ve bu tavırla konuyu sistematize eden bir yaklaşım sergilemiştir. Örneğin Nazzâm ve tâbîlerine göre görülmesi muhâl olan şeyin hiçbir yerde görülmemesi gerekir ki onlar bu görüşlerini bazı aklî ve naklî delillere dayandırmışlardır. Sonuçta Yaratıcı'nın görülebilmesini iddia etmek, O'na bir nâkışlığı isnâd etmek manasına geleceğinden imkânsızdır. Diğer yandan şâhit âleminde görmek belirli illet ve şartlara bağlanmıştır ki bunların gayb âlemine kıyas edilmesi de doğru değildir. Nitekim görünür âlemde bir şeyin görünmesinin illeti onun cisim olmasıdır.⁸⁴³ Onlar bu kaniya bütün cisimlerin görünüp, mana itibarıyla cisimlerin arka planındaki varlıklar olan arazların görülmemesinden hareketle varmışlardır.

Cüveynî ve Nesefî, Allah Teâlâ'nın görülmesi meselesine yaklaşımlarını aklî ve naklî olarak iki kısma ayırarak incelemişlerdir. Dolayısıyla konuyu onların yaklaşımlarına uygun ve yöntem mukâyesesine imkân sağlayacak bir biçimde ele almak doğru olacaktır.

⁸⁴² İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 225.

⁸⁴³ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 387; Nesefî, *Temhîd*, s. 83, 84.

3.2.1. Aklî Açıdan Ru'yetullah

Kelâm âlimleri Allah'ın görülüp görülemeyeceği meselesini, öncelikle aklî yöntemlerle ele almışlardır. Nitekim ru'yetin vuku bulmayacağını iddia edenler aklî çıkarımlara dayanarak, tecsîme götüreceğinden dolayı tenzih anlayışı çerçevesinde bu hususu reddetmişler ve ru'yetin ispatında delil olarak kullanılan sem'î delilleri tevil etme yoluna gitmişlerdir. Ehl-i Sünnet ulemâsı da hasımlarının aklî çıkarımlarına yine aklî istidlallerle cevap vermeye çalışmışlar ve bu konuda nakli akla destekçi bir mevkide konumlandırmışlardır.

Akıl-nakil ilişkisi başlığı altında söz konusu edildiği üzere Cüveynî aklın ve naklin kendilerine has alanların varlığından söz etmiş ve bazı konularda hem aklın hem de naklin rolü olduğunu vurgulamıştır. Zira o, bir usûl kitabı olan *et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh* adlı eserinde konuyu bilgi kuramı bağlamında ele aldığı bir yerde ru'yetin ispatını bazen akılla bazen nakille bilinebilenler içerisinde zikretmiştir.⁸⁴⁴ Öte yandan o, kat'î meselelerin aklî ve sem'î olarak taksîm edildiğini belirtmiş, bunlardan aklî olanların şer'î bir takdîre ihtiyaç duymaksızın kesin delillerle anlaşılabilirdiğini ifade etmiştir. Akâid alanına giren konuların çoğunu bu kısımda değerlendiren Cüveynî ru'yetullahın mümkün olduğunu bilebilmeyi de bu kısma örnek olarak sunmuştur.⁸⁴⁵ Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın görülebileceğini aslen aklî bir mesele olarak değerlendiren Cüveynî konuya aklî delilleri serdetmekle başlamıştır. Fakat ru'yet konusundaki aklî delillendirmeleri yalnızca *Kitâbu'l-İrşâd* adlı eserinde serdetmiştir. *eş-Şâmil* ve *Kitâbu'l-İrşâd* adlı eserlerine nispetle daha küçük boyutta olan kitaplarında ise umde kabul ettiği görüşleri birkaç âyetle destekleyerek sunmuştur.

Nesefî de ru'yetullah'ın hem aklen hem de naklen sâbit olduğunu vurgulamıştır. O, ru'yetullahın mümkün olmasını aklî delillerle, âhirette vukûnun ise naklî delillerle sâbit olduğunu ifade etmiştir. Fakat o, bu konuya özel bir şekilde önce aklî istidlâlde bulunmak yerine naklî delilleri değerlendirmekle başlamıştır. Onun bu tavrı, yukarıda da belirtildiği üzere, yönetsel bir farklılık ya da değişiklik içermemektedir. Bizzat kendisi de meseleye yaklaşım metodunda aslolanın önce aklî delilleri getirmek olduğunu tasrîh etmiştir. Beğâbikî, Nesefî'nin ru'yetullah bahsinde önce naklî delilleri, sonra aklî delilleri getirmesinin sebebi olarak iki ihtimal zikretmiştir. Bunlardan birincisi, önce âyetleri serdetmekle bereketlenme kastıdır. Fakat bu ihtimal diğer meselelerde de vâki olduğundan kuvvetli bir seçenek olarak görünmemektedir. İkincisi ise naslarda ru'yetin hem cevâzına hem de sübûtuna işaret olunmasıdır. Dolayısıyla okuyucuya, sem'î delillerle de yetinilebileceğinden aklî derinliği olan girift meselelere girmeme imkânı tanınmış olmaktadır.⁸⁴⁶ İkinci ihtimal, ru'yet meselesinde mezhep imamının yaklaşımını

⁸⁴⁴ Cüveynî, *et-Telhîs*, c. I, s. 134.

⁸⁴⁵ Cüveynî, *et-Telhîs*, c. III, s. 332; Cüveynî, *el-İctihâd*, s. 23, 24.

⁸⁴⁶ Beğâbikî, *Şerhu't-Temhîd*, s. 205.

benimseyen Nesefî'nin metoduna uygunluk arz etmektedir. Nitekim kendisi de İmam Mâtûrîdî'nin bu konu hakkında sem'î delillerle yetindiğini nakletmiştir. Çünkü naklî deliller ru'yetin ispatı sadedinde anlaşılacak olursa hasımlar itiraz edemeyeceklerdir. Dolayısıyla Nesefî ru'yetullah hakkında naklî delillendirmede bulunduğu kısımda hasımlarının görüşlerini aktarırken de aklî çıkarımlara yer vermiştir.⁸⁴⁷

Cüveynî ve Nesefî ru'yet konusunu işlerken hasımlarının görüşlerini ele alarak kendi düşüncelerini ortaya koymuşlar ve onların fikirlerini çürütmekle kendi yöntemlerini icrâ etmişlerdir. Buna göre müşâhede âleminde görme idrâki için öne sürülen belirli illet ve şartlar vardır. Bu illet ve şartların gayb âlemine taşınması ise imkânsızdır. Gayb âleminde hükmedilen olgulara “istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” yöntemiyle ulaşılmaktadır. Bu da müşâhede âlemindeki illetin gâib olana da taşınabildiği durumlarda geçerlidir. Diğer bir deyişle illetin her iki âlemde de geçerliliğini koruduğu durumlarda gayb âleminde hüküm verilebilmektedir. Nesefî ilk olarak ru'yetullah hakkında muhâliflerinin görüşlerini sistematik bir şekilde nakletmiştir. Konuyu müzakere etmeye girişmeden önce bu görüşleri Nesefî'nin yaklaşımıyla ele almak uygun olacaktır. Söz konusu görüşleri şöyle sıralamak mümkündür:

1) Mu‘tezile’den Nazzâm ve tâbilerine atfedildiğine göre şâhit âlemde ru'yet için koşulan şart ve illetlerin gayb âlemine taşınması mümkün olmadığından gâib olanın ru'yeti muhâldir. Nesefî böyle düşünenlerin ru'yeti cismiyyete bağladıklarını belirtmektedir. Onlara göre bir şeyin görülmesini sağlayan olgu cisim olmasıdır. Bu görüş cismin arkasındaki manaların, arazların görülemez olduğu fikrine dayanmaktadır.

2) Nesefî'nin bazı felsefeciler, diyerek zikrettiği bir gruba ve Neccârîler’e göre ise ru'yet renklerle ilişkilendirilmiştir. Bunlara göre mutlak olarak cisimlerin ve renklerin dışındaki arazların görülmesi muhâldir. Bir önceki görüşte olduğu gibi bunlar da Nesefî’ye göre görme yetisini yalnızca hâdis olmaklıkla ilişkilendirmişlerdir.

3) Ebû Ali el-Cübbâî ise bazı arazların görülebileceği fikrindedir. O, görülebilecek şeyleri renklerin yanında toplanma, dağılma, yakınlık ve uzaklık gibi oluşlar ve cismiyyet olarak sınırlandırmıştır.

4) Ebû Hâşim el-Cübbâî’ye göre yalnızca cisimler ve renkler görülebilmektedir. Babasının iddia ettiğinin aksine o, oluşların görülemeyeceği fikrini taşımaktadır. Ayrıca o, bu illetlerden hiçbirisinin gayb âlemine taşınamayacağını kabul ettiği için Yaratıcı’nın görülmesinin mümkün olmadığını düşünmektedir.

⁸⁴⁷ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 387, 400, 404.

Nesefî, bu görüşleri paylaşanların şâhit âlemde koşulan şartların gayb âlemine taşınmayacağını düşündüklerinden bahsetmiştir. Zira onlara göre görmek için, gören ve görülen arasında belirli bir uzaklığın olması; şuânın ulaşması; görme âletinde görülen objenin izleniminin oluşması gibi şartlar vardır. Bu şartlardan yola çıkarak onlar yalnızca cisimlerin görülebileceğini ileri sürmüşlerdir. Hatta Nazzâm'ın hissedilebilen eşyanın ancak temas ve bitişiklikle idrâk edilebileceği fikrini benimsediği nakledilmiştir. Tat, koku, dokunma ve duyma gibi duyularda anlaşılabilir olan bu durum görme eyleminde de geçerli kabul edilmiştir. Buna göre gözden çıkan ışınların görülene ulaşmasıyla görme aleti ile görülen arasında bir dokunma ve temasın hâsıl olduğu iddia edilmiştir. Bu durum Nesefî'ye, hasımlarının görme illetini cismiyyet şeklinde tayin ettiklerini söyleme imkânı sunmuştur. Diğer bir görüşe göre de görülen objenin gözde sûretlenmesi şart koşulmuştur. Bunlar gözdeki şeffaflığın sönmesi durumunda görme eyleminin gerçekleşemeyeceğini gerekçe göstererek iddialarını savunmuşlardır. Ayrıca görülenin sûretlenmesi de ancak cisimler hakkında vaki olduğundan cisim olmayanların görülemeyeceği fikrini yinelemişlerdir. Nesefî, hasımlarının şart olarak öne sürdükleri intibâ', mesafe, şuâ gibi olguların hepsinin cisimlerde câri olmasından ve Allah Teâlâ'nın da cisim olmadığı gerçeğinden hareketle müşâhede âleminde görmek için tayin edilen illetin gayb âlemine taşınamayacağı fikrinde olduklarını tasrih etmiştir.⁸⁴⁸

Cüveynî de hasımlarının bu görüşlerinin altında iki ana hususun yattığını düşünmekte ve eğer bu iki problem çözüme kavuşturulabilirse ru'yetullah meselesinin de kabul edilebileceğini düşünmektedir. İşaret edilen konulardan biri duyuların kabulüne bağlı olarak bünyenin şart koşulması, diğeri ise şuâ teorisi. Çalışmanın bu kısmında da Cüveynî'nin yöntemi takip edilerek Nesefî'nin görüşleri bu başlıklandırma içerisinde mukâyeseye işaret edecek bir biçimde ele alınacaktır.

3.2.1.1. İdrâkin Varlığı, Gerçekliği ve Bünye Şartı

Ru'yet meselesine Cüveynî, ilk olarak "Ehl-i Hakk" olarak vasıfladığı kimselerin görüşlerinin ispatı ve şüphelerin giderilmesiyle başlamak gerekeceğini ifade etmiştir. O, bu konuda genellikle hedefe aldığı Mu'tezile'nin görüşlerini eleştirmiş ve onların delillerini çürütmeye çalışmıştır. Buradan hareketle görüşünü genellikle şâhidle gâibe istidlâl yöntemi ile lügavî istidlâlî kullanarak cevher-araz teorisi perspektifinde idrâk ve duyu organlarının kabulü ile temellendirmiştir. Tartışmayı, Mu'tezile'nin çoğunluğu ile kendi aralarındaki ortak kabule dayanan bir fikre çekmeye çalışarak müşâhede edilen âlemde âlimin ilmiyle âlim ve idrâk edenin de idrâkiyle müdrik olduğundan bahsetmiştir. Onun buradaki amacı Mu'tezile içerisindeki

⁸⁴⁸ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 387 vd.

farklı görüşlere dikkat çekmektir. Zira Ebû Hâşim el-Cübbâi ve taraftarları şâhid ve gâib âleminde idrâkin olmadığına kâil olmuşlardır. Onlara göre idrâk, müdrikin afetlerden sâlim hayat sahibi olmasıdır. Başka bir deyişle Cüveynî'nin müdrikle kâim bir araz olarak kabul ettiği idrâk, Cübbâi'ye göre hayat sıfatı üzerine zâid bir araz değildir.⁸⁴⁹ Dolayısıyla Mu'tezile'nin idrâk hakkındaki görüşleri ortak değildir. Onlardan kimisi idrâkin varlığını kabul ederken kimisi reddetmiş ve selbî bir iş olduğu kanaatini paylaşmıştır.⁸⁵⁰ Buradan hareketle idrâki kabul edenlerin öne sürmüş oldukları şartlar hususunda da ihtilâf vardır. Örneğin Mu'tezile içerisinde idrâki kabul edenler idrâk için bir bünyenin varlığını şart koşmuştur. Cüveynî, onların ru'yetullah hakkındaki görüşlerini bu fikirlere odaklanarak çürütmeye yönelmiştir. Nitekim ona göre Mu'tezile ile aralarındaki ihtilâfın özü idrâklerin kabulüne ve şartlarına dayanmaktadır.

Cüveynî ilk olarak idrâklerin varlığını, arazların varlığına bağlayarak konuyu tartışmaya başlamıştır. Ona göre arazların varlığına delâlet eden her şey idrâklerin de ispatını ifade etmektedir. O, sebr ve taksîm metodunu kullanarak oluşturduğu bu fikrini şöyle delillendirmiştir: Âlimin, âlim oluşuna hükmetmek gibi bilginin varlığına da bilgilerin hükmünün sürekli yenilenmesiyle istidlâlde bulunulur. Böyle bir delil de müdrikin idrâk edici olduğunu bilmeye götürmektedir. Nitekim müşâhede âleminde âlimin âlim olmasının yenilenmesi gayb âlemini bağlayıcı olmadığı gibi müdrikin idrâk edici olmasının yenilenmesi de böyledir. Cüveynî, Mu'tezile mezhebinin, idrâkı canlılık ve âfetlerden berî olmak şeklindeki kabulüne değinmiş ve bu tarz bir yaklaşımın aynı şekilde bilgiler, kudretler ve iradelerde de güdülebildiğini ve aralarında herhangi bir fark olmadığını vurgulamıştır. Ayrıca idrâkin varlığı için bünyenin şart koşulmasına karşı çıkmış ve eğer bu kabul edilirse aynı hükmün bilgi için de öne sürülebileceğini ifade etmiştir. O, idrâkın kabul edilmemesi halinde bütünüyle arazların da kabul edilmesine engel olan birtakım problemler çıkabileceği endişesini paylaşmıştır. Diğer yandan idrâkların kabulünü arazların varlığı ile ilişkilendirince idrâkların kendilerine has bir bünyeye ihtiyaç duymadıklarını belirtmiştir. Böyle bir görüş yani idrâkların bünyeye ihtiyaç duyması ise ona göre bâtıldır. Zira bir idrâk tek bir cevherle kâimdir ve idrâk mahallini kuşatan cevherlerin o mahal üzerinde bir tesiri yoktur. Çünkü bütün cevherler kendi arazlarına vasıflandıkları bir biçimde kendilerine özgü olan yere tahsis edilmiştir. Öyleyse bir cevherin diğer bir cevhere tesir etmesi söz konusu değildir. Ona göre cevherlerin hükümleri kendileriyle kâim olan arazlarla ilintilidir. Nasıl ki bir cevher başka bir cevhere tesir edemiyorsa bir araz da başka bir cevherde etkili

⁸⁴⁹ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 71.

⁸⁵⁰ İbn Bezîze, *el-İs'âd fî şerhi'l-İrşâd*, s. 366. Ayrıca Mu'tezile içerisinde ihtilâflı olan idrâk terimine farklı yaklaşımlar hakkında bilgi için bk. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 291; Kılıç Aslan Mavil, "Bir Mu'tezile-Mâtürîdiyye Tartışması – Rü'yetullah-", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2014, c. XIV, S. 2, s. 463.

olamaz. Cüveynî konuyu cevher-araz teorisi içerisinde yapılan derin tartışmalara çekerek idrâklar için bir bünyenin şart olmadığı görüşünü temellendirme yoluna gitmiştir. Zira o, idrâk mahalliyle bir araya geldiği takdir edilen cevherlerin o mahalle herhangi bir tesirinin olmadığına inanmaktadır. Öyleyse bunların varlıkları da yok hükmündedir ki bu yargı da idrâklar için bünyenin ve özel bir vasfa göre terki edilmemesinin şart koşulmasının doğru olmadığı anlamına gelmektedir.⁸⁵¹

Rü'yetullah özelinde genel bir bakışla Mu'tezile'nin görme idrâki için gerekli saydıkları şartları şöyle sıralamak mümkündür: Duyu organının sâlim olması, görülecek olan şeyin görülmesi mümkün olan şeylerden olması, aşırı yakın ya da aşırı uzak olmaması, görenin karşısında veya aynı hükümde sayılan bir durumda bulunması, çok küçük olmaması, ışınların hedeften sapması ve dağılması gibi bir duruma zemin hazırlayacak soyutluk ve parlaklık açısından uygunsuz bir hâlin olmaması ve gören ile obje arasında kalın bir perdenin bulunmaması. Kendi zamanlarında ulaşabildikleri kadarıyla optik bilim dalının verileri bağlamında meseleyi ele almaya çalışan Mu'tezile'yi Allah Teâlâ'nın görülemeyeceği fikrine götüren sebep de bu şartların her türlü noksanlıktan münezzeh olan Yaratıcı hakkında düşünülemeyeceğidir.⁸⁵² Cüveynî görme idrâki için gerekli görülen bu şartların tamamının idrâk için bir bünyenin şart koşılması paydasında birleştiğini düşündüğünden hasımlarının fikrini çürütürken dikkatini bünyenin gerekli olmayacağını kanıtlamaya çevirmiştir.

Cüveynî'nin idrâkların ispatı için yararlandığı arazların varlığı ve onların da idrâk edilip edilemeyeceği hususu Mu'tezile'nin kendi içerisinde de ihtilâflı bir meseledir. Hem Eş'arî hem Mâtürîdî âlimler de onların ihtilâflarından faydalanarak ru'yet meselesinde tat, koku gibi arazların görülüp görülemeyeceğini müzakere etmişlerdir. Örneğin Nesefî, ileride gündeme getireceği üzere, görmenin illeti olarak mevcûdiyyet tercih edildiğinde tat, koku ve diğer arazların da var olma illetini taşımalarından dolayı aslen görülebilmelerinin imkân dâhilinde olduğunu öne sürmüştür. Mümkün olmasına rağmen âdeten görülememelerini ise Allah Teâlâ'nın görmenin zıttını yaratmasına bağlamıştır. Başka bir ifadeyle o, arazların var olduklarını, fakat şâhi-den görülmemelerinin, imkânsız olduğundan değil de Allah Teâlâ'nın görmenin zıttını yaratmasından ileri geldiğini kaydetmiştir. Dolayısıyla ona göre var olan her şeyin görülebilmeleri mümkün olduğundan cismiyyet, bünye ve cihet gibi başka herhangi bir şart veya illete ihtiyaç duyulmamaktadır.⁸⁵³

⁸⁵¹ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 72.

⁸⁵² İbn Bezîze, *el-İs'âd fî şerhi'l-İrşâd*, s. 370; Mavil, "Bir Mu'tezile-Mâtürîdiyye Tartışması – Rü'yetullah-", s. 453 vd.; Osman Demir, "Kelâm-Bilim İlişkisi: Rü'yetullah Metinlerinde Optik", *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2019, c. IX, ss. 110 vd.

⁸⁵³ Nesefî, *Tebîrâ*, c. I, s. 418, 430; Nesefî, *Temhîd*, s. 86.

Ayrıca şart-meşrûat bağlamında konuyu ele alan Cüveynî'ye göre şartın hükmünün hem şahid âlemde hem de gâib âlemde uygulanmasının gerekliliği idrâkler için bünyenin şart koşulamayacağı fikrine götüren bir diğer sebeptir. Aslında Cüveynî bu görüşleri paylaşırken “ittifâk edilenden hareketle ihtilâf edilene istidlâl” metodunu kullanarak hasımlarını ortak oldukları görüşe çekmeye çalışmaktadır. Nitekim kendisi de Mu‘tezile’nin şart konusundaki canlılık, şahid âleminde nasıl ki âlim olmak için şart koşuluyorsa gâib âlemi için de şart koşulmalıdır, şeklindeki görüşünü paylaşmıştır. Cüveynî buradan sonra tartışmayı, bünyenin şart koşulmasıyla alakalı aralarındaki ihtilâfa çekmiş ve bu olgunun kabul edilmesinin Allah Teâlâ’nın da varlığı idrâk ettiğinden dolayı bir bünyeye muhtaç olduğu gibi yanlış bir görüşe götüreceğini ileri sürmüştür. Çünkü müşâhede âleminde idrâk için bünye şart koşulursa, gâib âlemde de bünye şartının hükmünün devam etmesi gerekmektedir ki Allah Teâlâ bundan münezzehtir.⁸⁵⁴

Görüldüğü üzere Cüveynî görüşünü ispat ederken Allah Teâlâ’nın da müdrik olarak vasıflanmasını gündeme getirmiştir. Çalışmanın ilgili kısmında da değinildiği üzere o, Allah Teâlâ’nın bilgisinin idrâk ile tanımlanamayacağını, zira “idrâk” teriminin bir nevi kuşatmak manasında olduğunu ve bunun Yaratıcı hakkında düşünülemeyeceğini ifade etmiştir.⁸⁵⁵ Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Allah Teâlâ’nın ilmi hakkında kullanılamayan bir ifadenin idrâkin zâtı hakkında kullanılması bir tezat içermez mi? Aslında Cüveynî’nin her iki yerde de söyledikleri bir zıtlık içermemektedir. Böyle bir soru, bağlamın doğru tespit edilememesiyle alakalıdır. Nitekim Allah Teâlâ’nın bilgisinin idrâk ile tanımlanamayacağı ifadesinden zâtının müdrik oluşuna engel bir durum çıkmamaktadır. Öyleyse onun kastettiği şey bilginin kudret ve irâdeden farklı bir şey olduğu gibi idrâktan da farklı olduğunu beyan etmektir. Ayrıca idrâkın bilgi cinsinden olup olmadığı konusu da mezhep içerisinde tartışmalıdır. Nitekim İmam Eş‘arî’den her iki görüş de nakledilmiştir. Ebû İshâk İsferâyînî’ye göre idrâk bilgi cinsindendir ki aynı zamanda Belhî ve Bağdad Mu‘tezile ekolü de bu görüşü paylaşmaktadır. Ona göre eğer idrâk bilgi cinsinden olmasaydı bazı şeylerin bilinmeden idrâk edilebilmesi mümkün olurdu. Örneğin bir şeyi görüp dokunduğu halde o şeyin varlığını bilmemek gibi muhâl bir durum ortaya çıkardı. Bâkılânî ise idrâkın bilgi cinsinden olmasına karşı çıkmış ve onun, ilimden başka bir olgu olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre idrâk olmaksızın bazı şeyler hakkında bilgi edinmek mümkündür. Zira aynı cinsten oldukları kabul edilecek olursa idrâk ve bilginin hakikatinde benzerlik cihetinden tealluk ettikleri şeyler hakkında da bir temâsül gerekirdi. Halbuki gözlerin kapatılması hâlinde oluşan bilgi ile açılarak görülmesi hâlinde meydana gelen idrâk arasında belirgin farklar bulunmaktadır.⁸⁵⁶

⁸⁵⁴ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 72.

⁸⁵⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. R. M. Frank, s. 78.

⁸⁵⁶ Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, c. II, s. 225; İbn Bezîze, *el-İs'âd fî şerhi'l-İrşâd*, s. 291 vd., 366.

Nesefî de ru'yetin illeti olarak sunulan şartların Allah Teâlâ'nın görmesinde câri olmadığını, şart ve illetlerin ise şahid veya gâibde değişime uğramamasının gerektiğini vurgulamıştır. Başka bir ifadeyle şahit âleminde bir hüküm için kabul edilen şart ve illetlerin gayb âleminde de olması gerekmektedir. Eğer şartlar fizik ve metafizik âlemde değişiyorsa bu durum öne sürülen şartların, o olguyu gerektirici birtakım karineler değil de yalnızca varlıkla ilişkilendirilen vasıflar olduğunu gösterecektir. Varlığın vasıflarının ise gayb âlemine taşınması şart değildir. Örneğin fizikî âlemde muhkem bir fiilin varlığı, o işi yapan kan ve etten müteşekkil bir cismin varlığına ittifakla delâlet etmektedir. Dolayısıyla fâilin aynı zamanda o işe güç yetirebilecek bilgiye sahip, güçlü ve canlı olması lâzîmî vasıflardandır. Bunlardan ilki olan kan ve etten müteşekkil olmak vasıfları gayb ve şahid âleminde değişebilirken ilim, kudret ve hayat sıfatları değişmemektedir. Bu fikre göre hasımların sunmuş oldukları bünye gibi ittifâkî şartların Allah Teâlâ'nın görme sıfatında câri olması muhâl olunca ru'yet için hem şahit âleminde hem de gayb âleminde tespit edilen illet, varlıktan başkası değildir.⁸⁵⁷

Cüveynî, muhâliflerin idrâk konusundaki görüşlerinin, arazların varlığını ispat hakkında birtakım zorluklar çıkaracağından dolayı bünyenin şart koşulmasını iki vecihten reddetmiştir. Bunlardan ilki yukarıda temas edildiği üzere bâriz bir sûrette şahitle gâibe istidlâl yöntemini kullanarak ulaştığı idrâkın bir cevherle kâim olması sebebiyle bir bünyeye ihtiyaç duymaması hususudur. İkincisi ise Mu'tezile'nin ru'yetullah'a dair bakış açılarını temellendirirken başvurdukları ve görmek için gözden ışınların çıkmasını gerekli saydıkları "şuâ teorisi" olarak da bilinen husustur. Cüveynî muhâliflerin görüşlerini çürütmek için idrâka bir bünyenin şart koşulmasını reddettikten ve bir cevherle kâim oluşunun cevazına hükmettikten sonra bu kısma odaklanmış ve öncelikle Mu'tezile'nin konu hakkındaki görüşlerini serdetmiştir.

3.2.1.2. Şuâ Teorisi

İdrâk edenin yalnızca görme duyusu olan gözle görmediğini öne süren yani görmek için ilgili duyunun varlığını yeterli bulmayan Mu'tezile, görmenin ancak gözlerden bir şuanın (ışık demeti) çıkıp da görülecek olan objeye ulaşmasıyla mümkün olduğunu ileri sürmüştür. Onlara göre bu hüzmeye görülecek olan şeye doğrudan ilerleyerek objeye ulaşır, ona temas eder, cismin etrafını kaplar ve bu sürece herhangi bir fâsıla girmezse görme gerçekleşir. Öte yandan gören ile görülen arasında ışınların geçmesini engelleyecek yoğunlukta bir perde olduğunda ise görme idrâki husûle gelmeyecektir. Aynı şekilde gören ile görülen arasındaki mesafe ışınların hedeften sapıp dağılmasına imkân sağlayacak kadar uzak olursa görme eylemi gerçekleşmeyecektir. Aynı durum ifrâta varan bir yakınlık halinde de söz konusudur. Zira aşırı yakınlık sebebiyle,

⁸⁵⁷ Beğâbikî, *Şerhu 't-Temhîd*, s. 209, Siğnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi 't-Temhîd*, c. II, s. 344.

göz kapaklarının içerisinde görülememesinde olduğu gibi gözden ışınlar çıkamazlar ve görme idrâki oluşmaz. Yukarıda bahsedildiği üzere Mu‘tezile’nin görme idrâki için cismin parlaklığı ve pürüzsüzlüğünü şart koştuklarından bahseden Cüveynî, onların bu husustaki görüşlerini incelemeye yönelmiştir. Nitekim Mu‘tezile’ye mensup düşünürler optik biliminin verileriyle ulaşılmış oldukları bilgiler neticesinde parlak ve pürüzsüz bir cisme bakan kişinin kendisinin yansımını görmesini de aynı şekilde değerlendirmişlerdir. Buna göre bakan kişinin gözünden ışınlar çıkıp da parlak bir cisimle karşılaştığında, cismin yüzeyinin pürüzsüz olması sebebiyle gözden çıkan ışınlar o mahalde tutunamaz ve bakanın gözlerine geri döner. Böyle bir durumda bakan kişi kendi gözlerine yeniden ulaşan ışınlar sayesinde kendisinin suretini görebilmektedir. Ayrıca görme duyusunun âfet ve hastalıklardan sâlim olmasının gerekliliğiyle ilgili Mu‘tezile’nin, şaşkınlıkla bir cisme baktığında gözden çıkan ışınların doğru ve sağlıklı bir şekilde ilerleyemediğinden dolayı görüntünün bozuk olacağına dair fikrini de Cüveynî bir hezeyan olarak nitelemiştir.⁸⁵⁸

Cüveynî’ye göre muhâliflerin öne sürmüş oldukları bütün argümanlar latîf birer cisim olarak tanımlanan hüzmelerin gözden yayıldığı, dolayısıyla görme organına hâs bir bünye olmaksızın bu tür bir ışının yayılmasının mümkün görülmemesi düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Fakat ona göre bünyenin varlığının şart koşulması fikri çürütüldüğünde bu fikre bağlanan diğer iddialar da boşa çıkmaktadır. Ayrıca o, hasımlarının gözden çıkan ışınların gözün içerisinde bulunduğu ve göz kapakları açıldığında oradan yayıldıklarını düşündüklerinden bahsetmiştir. Cüveynî, bu konuda “Işınların gözden çıkıp yayılmasını gerektiren şey nedir? Neden kendi bulundukları mekânda sâbit kalmamaktadırlar? Bu ışık demetinin alıkonulmasını engelleyip yayılmasını sağlayan şey nedir?” şeklindeki sorularla müzakereye devam etmektedir. Ona göre Mu‘tezile’nin bu sorulara vermesi muhtemel olan cevaplardan biri göz organı içerisinde ışınların çıkmasına yol açan eğilimlerin (i‘timâdât) bulunmasıdır.⁸⁵⁹

İlk kez Nazzam tarafından kelâm literatürüne dâhil edilen *i‘timâd* terimi, cisimlerin sürekli hareket hâlinde olmaları fikrine dayanmaktadır. Buna göre cisimler hareket hâlindeyken yer değiştirdikleri gibi durdukları yerde de *i‘timâd* denilen bir hareket içerisinde. Bu kavram zamanla kelâm sistematigi içerisinde cisimlerde dâima varlığını koruyan hareket etme eğilimi şeklinde anlaşılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla ilgili konuyla bağlantılı olarak bir cismi harekete geçiren sebep cisme sonradan kazandırılan harekettir. Görme duyusunda da göz kapaklarının açılması söz konusudur.⁸⁶⁰ *i‘timâd* kavramı zaman içerisinde cismin kendi zâtında incelenen

⁸⁵⁸ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 72.

⁸⁵⁹ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 73.

⁸⁶⁰ Bir hareket kuramı olarak ele alınan “i‘timâd” ve bağlantılı olduğu konular hakkında bilgi için bk. Mehmet Dağ, “Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1981, c.

hareket eğiliminin dışına çıkıp cisme dışarıdan uygulanan etki anlamında da kullanılmaya başlamıştır. Buradan sonra da yer çekimi karşısındaki tepkiler itibarıyla cismin kendisinde bulunan ağırlık-hafifliğe işâreten *lâzım (tabî) i 'timâd* ve cisme dışarıdan uygulanan tabî i 'timâdın aksine uygulanan *mücteleb i 'timâd* şeklinde iki kısma ayrılmıştır. *İ 'timâd* ile bağlantılı olarak tartışılan konulardan biri de tevellüd yoluyla *i 'timâdın* başka bir oluşu ortaya çıkarıp çıkaramayacağı meselesidir.⁸⁶¹

Cüveynî, ru'yetullah konusu özelinde Mu'tezile'nin görmek için şart koşmuş olduğu şuâ teorisinde gözden ışık demetinin çıkmasını göz duyusunda bulunan *i 'timâd* ile açıkladığını ve onların bu anlayışlarının özünde fâsid olan ve kendileri dışındakilerden destek görmedikleri "tevellüd" fikrine dayandırdıklarını belirtmiştir. Ayrıca o, Mu'tezile'nin *i 'timâd*ı iki kısımda incelediklerinden bahsetmiştir. Buna göre *tabî-lâzîmî i 'timâd* cisimlerin kendilerinde bulunan aşağı ve yukarı yöne hareket eğilimidir. Örneğin ağır cisimler aşağıya doğru meyilli iken ateş yalazı gibi cisimler yukarı meyilli hareket sergilemektedir. Diğer yönlerle doğru görülen hareket ise *mücteleb (mükteseb) i 'timâd* olarak adlandırılmıştır. Cüveynî'ye göre bir yöne doğru bakan kişiye ağır bir cismin sağa sola ittirilmeye çalışıldığı misâlinde olduğu gibi müktesep bir meyil yoktur. Öyleyse görme eyleminde görenin tarafında kabul edilebilecek lâzîmî ya da iktisâbî bir *i 'timâd*dan söz edilemez ki bu da onların ileri sürdükleri şuâ teorisini geçersiz kılmaktadır.⁸⁶²

Nesefî'nin, Cüveynî'de olduğu kadar şuâ teorisinin teknik boyutlarıyla ilgilenmediği anlaşılmaktadır. Zira o, görmenin illeti olarak zâtla kâim olmaktan başka bir olgunun öne sürülelemeyeceğini yani ru'yete tealluk eden şeylerin tamamı incelendiğinde bunların ortak vasfının varlık olduğunu ileri sürmüştür. O, daha çok bu kâide ispatlandığında diğer ferî konuların bu asla tâbi olmasından dolayı boşa çıkacağını düşünmektedir.⁸⁶³

Bununla birlikte Nesefî, şuâ teorisini de kapsayacak bir şekilde muhâliflerin bütün iddialarına cevaplar vermiştir. Örneğin gören ile görülen arasında belirli bir mesafenin olması, şuânın ulaşması, görülen varlığın gözde sûretlenmesi ve arada örtünün bulunmaması gibi görmek için şart koşulan bütün şıkların fâsid olduğunu söylemiştir. O, yine araz-varlık ilişkisinden yola çıkarak ışınların arazlara bitişmesinin tasavvur edilemeyeceğiyle istidlâlde bulunmuştur. Öte yandan Nazzâm'ın şuâyı görülen şeye temas eden bir cisim olarak kabul ettiğinden bahsederek bu durumda da aynı şekilde arazlara cisimlerin temas edemeyeceği gerçeğiyle ru'yet için şuâ teorisinin şart koşulmasını bâtil saymıştır. Çünkü şuâyı gözle kâim olan bir parlaklık şeklinde niteleyen Nesefî, arazların tanımına dâhil olmasından dolayı bu ışınların cisim değil, araz

XXIV, ss. 221-248; Yunus Cengiz, "Nazzâm'ın Doğa Felsefesinde İ'timâd Hareketi: Ne'liği ve İşlevi", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2014, c. XI, S. 1, ss. 143-168.

⁸⁶¹ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 203, 209.

⁸⁶² Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, c. II, s. 236.

⁸⁶³ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 410.

olduğunu söylemiştir. Binâenaleyh arazlar hakkında temas etme veya bir yerden diğer bir yere intikal etme gibi hususlar düşünülmediğinden şuânın gözden çıkıp görülen objeye ulaşması ve temas etmesi de kabul edilemez. Faraza şuânın cisim olduğu kabul edilecek olsa bile Nazzâm'ın iddia ettiği şeylerin tasavvur edilemeyeceğini ifade eden Nesefî, insanların gökyüzüne baktıkları zaman göğü ve yıldızları hemen görmesini fikrine örnek olarak sunmuştur. Zira insan her gözünü kapatıp açtığı anda araya bir fâsıla girmeksizin aynı anda gökyüzünü ve yıldızları görebilmektedir. Nesefî, cismiyyet sınıfına dâhil olan bir varlığın ise bu hıza ulaşmasını imkânsız addetmiştir.⁸⁶⁴

Muhâliflerinin “Işıklar, göz kapaklarının açılıp kapanması hareketiyle yayılmaktadır.” şeklindeki fikirlerini muhâl bulan Cüveynî, göz bebekleri yerinde olduğu müddetçe göz kapakları kesilen bir kişinin göreceğini söyleyerek bu iddiayı boşa çıkarmıştır. Çünkü ona göre Allah Teâlâ'nın yarattığı şeylerden kabul edilse de ışık demetinin yayılması için gerektirici bir sebep olmadığı sâbit olunca bu durumda yaratılıştan var olmama takdirinin ileri sürülmesi gerekir. Öyle ki canlı, müdrik ve duyuları sâlim olan bir kişinin gözünü açması, bütün engellerin ortadan kalkması, Allah'ın ışıkların yayılmasını dilememesi ve bu durumda o kişinin hiçbir şey görmemesi de mümkün olur. Halbuki bu âdeten en muhâl şeylerden kabul edilmiştir.⁸⁶⁵

Işıkların gözden çıkması sonucunda meydana gelecek olan görme eylemi için varlıkların karanlıkta görülemeyeceğinden doğal olarak ortamın da parlaklığı şart koşulmuştur. Nesefî bu itiraza İbn Fûrek'in, erken dönem kelâmcılarından olan Ebû Abbâs el-Kalânîsi (v. IV/X. yy. başları [?])'ye atfettiği görüşle cevap vermiştir. Buna göre mezkûr şart ru'yete illet olarak sunulamaz. Zira birçok haşerât ve böcekler ile kedinin zifiri karanlıkta bile gördükleri bilinmektedir. Diğer yandan ışığın olduğu ortamlarda da yarasa görememektedir. Öyleyse görme eyleminin aslî illeti bakımından parlaklık ve ışığın şart koşulmasına itibar edilmemelidir. Ona göre görme eylemi Allah Teâlâ'nın yaratmasına bağlı kılınmış ve yaratma meydana geldiğinde gözde görülen şeye vukûfiyet sağlanabilmektedir.⁸⁶⁶

Cüveynî, bu hususta muhâliflerin zorlanacağını ifade ettiği bir diğer itirazı da cevher, ışıkların kendisine ulaşması sebebiyle görünür olsaydı cismin üzerindeki araz olan rengin görülmesi ne ile açıklanmalıdır? şeklinde bir soruyla kurgulamıştır. Nitekim ışık demetlerinin renge temas etmesi imkânsız olduğu halde renkler de görülebilmektedir. Buna karşılık “Huzmenin ulaştığı ya da onunla birlikte var olanlar görülür.” denilecek olursa Cüveynî, bu tarz bir

⁸⁶⁴ Nesefî, *Tebsıra*, c. I, s. 426.

⁸⁶⁵ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 73.

⁸⁶⁶ Nesefî, *Tebsıra*, c. I, s. 427.

savunudan tatların ve kokuların da görülebilmelerinin mümkün olduğu gibi bir sonucun çıkacağı ileri sürmüştür. Çünkü tat ve kokular da ışınların ulaştığı cevhere bağlıdır.⁸⁶⁷

Görme eylemi için gören, görülen ve görmek şeklinde üç ana unsur vardır. Meseleyi daha sistematik bir şekilde ele alan Neseî, tartışmayı gören ile alakalandırmış ve ayrıca hasımlarının diğer iki unsur hakkındaki itirazlarına da değinmiştir. Bunlardan ilki görme duyusunun kendisiyle alakalıdır. Neseî, muhâliflerinin şöyle bir itiraz ileri sürebileceklerini zikretmektedir:

Sizin, Yaratıcı hakkında iddia etmiş olduğunuz ru'yet dилcilere göre görmek şeklinde anlaşılmamaktadır. Nitekim cisim, araz olmayan; görenle görülen arasında bir hizalanmanın bulunmadığı, şuânın ulaşmadığı, göz küresinin görülecek şeye çevrilmediği ve miktarının, sınırlarının gözle bilinemediği durumlardaki idrâki hiç kimse 'görmek' olarak isimlendirmemiştir. Öyleyse sizin iddianız içi boş sözlerden ibarettir ve akıl sahiplerinin zihninde hiçbir manaya delâlet etmemektedir.⁸⁶⁸

Bu itirazı değerlendiren Neseî, onlara göre gayb âleminde sâbit olan bir hükmün şahit âleminde sâbit olan hükmün tarifinde yer alması gerektiğini belirtmektedir. Örneğin müşâhede âleminde bilgi zarurî ve müktesep şeklinde iki kısma ayrılmıştır ki gayb âlemindeki bilgimiz de istidlâlîdir. Bir diğer unsur olan görülenin zâtı hakkında ru'yetullah meselesi özelinde şöyle söylemek mümkündür: Görülen şeyin ya tamamı ya da bir kısmı görülür. Allah Teâlâ'nın tamamını görmek mümkün değildir. Çünkü bir sınırı yoktur. Bazısını görmek de mümkün değildir. Zira Allah Teâlâ cüzlerden oluşmamıştır. Bu iki ihtimalin de muhâl olduğu açıktır. Üçüncü bir ihtimal de düşünölmeyeceğine göre Allah Teâlâ'nın görülmesi imkân dâhilinde değildir.⁸⁶⁹ Neseî bu iddiayı da yersiz kabul etmiş ve diğer itirazlara getirmiş olduğu deliller sadedinde görme eyleminin illetinin belirlenmesindeki hataya işaret ederek reddetmiştir. Ayrıca Allah Teâlâ'nın görmesi, sayılan şartlardan hiçbirine bağlı olmadığı halde görmek şeklinde isimlendirilmiştir. Öyleyse iddia edilen bu olgular görme eylemi için yalnızca ittifâkî karineler ve vucûdî vasıflardan ibarettir.⁸⁷⁰

Ru'yet konusuyla doğrudan alakalı olarak iki mezhep arasında diğer birçok görüşteki ihtilâfın kaynağında bir diğer mesele de nedensellik teorisine yaklaşım biçimi yer almaktadır. Zira sebeplerin müsebbeblere olan bağıllığını kimi düşünür aklî bir zorunluluğa kimisi de cereyân eden âdetlere dayandırmıştır.⁸⁷¹ Konuyla bağlantılı olarak Mu'tezile'nin mezkûr teorisine getirilebilecek bir diğer itiraza da değinen Cüveynî, onlara göre cevher-i ferdin, ışık demetinin

⁸⁶⁷ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 73.

⁸⁶⁸ Neseî, *Tebîrâ*, c. I, s. 390, 391.

⁸⁶⁹ Neseî, *Tebîrâ*, c. I, s. 390, 391.

⁸⁷⁰ Neseî, *Tebîrâ*, c. I, s. 430.

⁸⁷¹ İbn Bezîze, *el-İs'âd fî şerhi'l-İrşâd*, s. 368.

karşısında olduğu düşünülse ve huzmeler kendisine ulaşsa bile görülemeyeceğini ileri sürmüştür. Bu durumda eğer cevherlerin ışık demetlerine eklendiği farzedilecek olursa ve tek bir cevher şeklinde düşünüldüğünde onlardan da ancak ışığın kendisine temas ettiği kısım görülecektir. Bu yüzden o, gözden şuâların yayılıp cisimlerin görüldüğü iddiasının doğru olmadığını öne sürmüş ve muhâliflerinin itirazlarına genel bir cevap verilebileceğini ifade etmiştir. Buna göre muhâliflere “Ru’yetin bazen gerçekleşip bazen gerçekleşmeyişini ışınların yayılması ve ulaşması hakkındaki zannınıza hamlederek mi iddia ediyorsunuz?” şeklinde farazî bir soru yöneltmiş ve söz konusu soruyu biraz daha açarak şöyle demiştir:

Varlığını ispat ettiğiniz veya nefyettiğiniz şeylerin hepsi aslen Allah’ın irâde ettiği hükümce âdetlerin devam etmesi ilkesine dayanmaktadır. Bu âdetlerin işleyişi birbirini gerektirmeseler de yeme-doyma ve içme-kanma gibi hususların birbirini takip etmesine benzer. Eğer câri olan âdet değişecek olsa aşırı uzak veya yakındaki cismin de görülebilmesi mümkündür.⁸⁷²

Bu ifadeleriyle Cüveynî, tartışmayı Mu’tezilîler ile kendi aralarında ihtilâflı bir mesele olan nedenselliğe çekmiştir. Nitekim ona göre âdetlerin değiştirilmesi durumunda perdelerin arkasındaki şeylerin de görülmesi mümkündür. Fakat insanlardan böyle bir şeyin talep edilmesini o, sonuç vermeyecek akıl dışı bir istek olarak nitelemiştir.⁸⁷³ Buradan hareketle muhâliflerinin şüphelerine verilebilecek en iyi cevabın, âdetlerin cereyânı ile ilgili ittifâk hâlinde oldukları söylemler olacağını ifade ederek kendi içlerinde düştükleri çelişkiye işaret etmek istemiş, başka bir deyişle nedensellik teorisiyle öne sürülen iddialara karşı âdet teorisine dayandığı söylemlerle savunma yolunu tercih etmiştir.⁸⁷⁴ Aslında Cüveynî, Mu’tezile’nin öne sürmüş olduğu optikle ilgili bilgilere itiraz etmemektedir. Anlaşılan o ki onun karşı çıktığı şey bu olgunun görme eylemine yegâne illet olarak tanımlanmasıdır.

Nesefî de nedensellik ve tevellüd anlayışına yönelik öne sürülen itiraza değinmiştir. O, ehl-i hadîs kelâmcılarından Kalânîsî’nin Allah Teâlâ’nın dünyada görülememesine sebep olarak insanoğlunun gözlerindeki zayıflığı gösterdiğinden bahsederek onun, Yaratıcı ikram etmek istediği zaman kullarının gözlerinde kendisini görebilecekleri bir kuvveti yaratacağını söylediğini nakletmiştir. Nesefî bu fikri ikna edici bulmuştur. Nitekim ona göre de bazı durumlarda insanlar gözlerindeki zayıflıktan dolayı bazı şeyleri göremeyebilirler. Öte yandan o, Kalânîsî’ye göre görmeme, yani gözde herhangi bir problem bulunmadığı halde görmenin zıttının yaratılmasının muhâl olduğunu belirtmektedir. Diğer bir deyişle tabiat sahibinin yaratıldığı tabiat üzerindeyken doğal olan fiilinden menedilmesi düşünülemez. Zira onlara göre tevellüd, tabiat ge-

⁸⁷² Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, s. 73.

⁸⁷³ Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, s. 73.

⁸⁷⁴ Ayrıca bk. İrem Karalar, “İmamü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin Kelâm Sisteminde Rü’yetullah”, *JASSS: The Journal of Academic Social Science Studies*, 2022, S. 89, s. 300.

reği Allah Teâlâ'nın fiillerindendir. Nesefî ise bu görüşün Mâturîdî mezhebince kabul görmediğini ifade etmiştir. O, kuvvetli, sağlıklı olsun ya da olmasın gözde görme eyleminin zıttının yaratılmasını câiz görmektedir. Mezhep imamı Mâturîdî'nin de işaret ettiği üzere Yaratıcı'nın dünyada görülememesi, gözlerde görme eyleminin zıddının yaratılmasına bağlanmıştır.⁸⁷⁵

3.2.1.3. Görmenin İlleti: Var Olmak ve Kendi Zâtıyla Kâimlik

Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğuna göre bir şeyin görülebilmesinin illeti onun cisim olması ya da gözden ışıkların ona ulaşması gibi şartlar değil, bilakis yalnızca mevcudiyeti ya da kendi zâtıyla kâim olabilmesidir. Başka bir ifadeyle bir şeyi görülebilir kılan olgu onun var olmasıdır.

Cüveynî muhtemelen Eş'arîleri kastederek "hak ehli" olarak vafettiği âlimlerin, var olan her şeyin görülmesi mümkündür, kaidesinde ittifâk ettiklerini söylemiştir. İmam Eş'arî'ye göre de âdetlerin mecrâsında bütün idrâklerin duyu alanına giren varlıklara taalluk etmesi mümkündür. Şu halde bir şeyi idrâk edilebilir kılan özellik onun varlığıdır.⁸⁷⁶ Cüveynî bu konunun birçok uzantısı olduğunu ifade ettikten sonra, "Kişinin kendisini idrâk etmesi mümkün müdür?" sorusunu gündeme getirmiştir. Aslında varmak istediği nokta yine Mu'tezile mezhebinden bazılarınca ileri sürülen Allah Teâlâ'nın görülemeyeceği gibi kendisini de görmediği fikrine karşı hazırlanmaktır. O, idrâk sahibinin kendisini idrâk etmesinin mümkün olduğunu belirtmiş ve hasımlarına karşı savunuya girişmiştir. Eğer kişi kendisini idrâk edemiyorsa bu durum, onu idrâkten alıkoyan bir engelin varlığını göstermektedir. Bu engel de kişiyi idrâkten ve idrâk edebileceği düşüncesinden alıkoymaktadır. Öyleyse idrâki engelleyen birtakım şeylerden bahsetmek mümkündür. Eğer bir kişi, idrâki mümkün olan şeyleri idrâk edemiyorsa bu durum ancak idrâke zıt birtakım engellerin varlığından kaynaklanmaktadır. Cüveynî'ye göre bu engeller, belirli bir sınıf altında toplanarak sıralanmasa da sınırlı ve belirli olmalıdır. Nitekim engellerin sayısı da takdir edilen duyular adedince olacaktır. Mu'tezile'nin ise bu engelleri kabul etmediğini ileri süren Cüveynî, onların aşırı yakınlık ve uzaklık gibi durumları engel olarak kabul ettiklerini, bundan dolayı körlüğü de duyu organının bozukluğuna hamlettiklerini belirtmiştir. Bu yaklaşımı doğru bulmayan Cüveynî'ye göre arazların ispat edilmesine delâlet eden her şey aynı zamanda körlüğe; idrâki engelleyen her şey ise bir manaya delâlet edici olacaktır.⁸⁷⁷ Hal-

⁸⁷⁵ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 420.

⁸⁷⁶ Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Nâsır el-Ensârî, *el-Gunyetü fî ilmi 'l-Kelâm*, Dâru's-Selâm, Kâhire, 2010, c. II, s. 743.

⁸⁷⁷ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 74, 75.

buki Cüveynî körlüğü görme organında bir bozukluk olarak değil, ölümün bütün bilgi ve irâde-
lere tezat içeren bir mana olması gibi, görme mahalliyle kâim olan ve görme idrâkini engelleyen
bir mana olarak algılamayı tercih etmiştir.⁸⁷⁸

Nesefî, Mâtürîdîler'in görülecek şeyin kendi zâtıyla kaim olmasını ru'yet için mutlak
illet olarak belirlediklerini ifade etmiştir. Buna göre kendi kendine varlık gösterebilen her şeyin
görülmesi mümkün, bu vasıfta olmayanların görülmeleri ise mümkün değildir. Dolayısıyla
kendi zâtıyla kâim olan Allah Teâlâ'nın da görülmesi mümkündür. Nesefî konuyu araz teorisi
içerisinde değerlendirmeyi tercih etmiş ve hasımlarını da bu mecraya çekmeye gayret etmiştir.
O, ru'yet meselesinin de hasımlarıyla aralarında öteden beri ihtilâflı olan arazların varlığı ve
görülüp görülemeyeceği sorununa tealluk ettiğini belirtmiştir. Örneğin Mu'tezile'den Nazzâm
yalnızca hareketi bir araz olarak kabul etmekte, renk ve tat gibileri ise cisim olarak tanımla-
maktadır. Dolayısıyla o, kendi zâtlarıyla kâim olmasalar bile cisim olmaları hasebiyle renklerin
görülebileceğini öne sürmüştür. Diğer bazıları ise renk, tat, koku ve benzerlerinin araz olduğunu
kabul etseler de cisim olmadıklarından dolayı onların görülemeyeceklerini ileri sürmüştür.
Nesefî, aralarındaki anlaşmazlığın bu konuyu tartışmakla çözülemeyeceğini düşündüğünü be-
lirtmiştir. Ona göre odaklanılması gereken nokta hasımlarının iddiası üzerine cisimlerin neden
görüldüğüdür. Zira taraflar cisimlerin görülebildiğini kabul ettikleri halde illeti tespit hususunda
ihtilâf etmektedirler. Çünkü onlardan bazıları bölünemeyecek son cüzün de kendi zâtıyla kâim
olmasına rağmen görülemeyeceğini iddia etmişlerdir. Nesefî görmenin illeti olarak kabul edilen
cismın cevherlerden terkip edildiğini ve cismın görülmesi anında aslında bu cismi oluşturan
cevherlerin görüldüğünü belirtmiştir. Ona göre bir varlığın görülüp görülememesini anlamak
için yapılan bütün tartışmalar neticede "zât"a yönelmektedir. Çünkü zât, üzerine eklenecek olan
terkiplerle değişim göstermemekte, dolayısıyla zâta taalluk edecek hükümler de değişmemek-
tedir. Her ne kadar cevherler tek başlarına iken görünmüyorsa da birleşmeleri anında görünür
olmaktadırlar. Öyleyse onların tek başlarına cisim olmadıkları öne sürülse bile kendileriyle
kâim olmalarından dolayı görünür oldukları kabul edilmelidir. Binâenaleyh Nesefî buradan
yola çıkarak "kâim bizâtihi" olarak vasıflanan her şeyin görülmesini mümkün görmüştür. O bu
görüşe sebr ve taksîm metodunu kullandığı farazî soru ve cevaplarla ulaşmıştır. "Müteahhir
ulemâmız" ifadesiyle kastettiği kendi yaşadığı zamana yakın dönemde yaşayan Mâtürîdî âlim-
lerin ise Cüveynî'nin de savunduğu gibi mevcut olan her şeyin görülebilir olduğunu kabul et-
tiklerini belirtmiştir.⁸⁷⁹

⁸⁷⁸ Eş'arîler içerisinde ihtilâflı olan ve ölümün vücûdî bir sıfat olarak kabul edilmesiyle ilgili olarak bk. İbn Bezîze,
el-İs'âd fî şerhi'l-İrşâd, s. 379.

⁸⁷⁹ Nesefî, *Tefsîr*, c. I, s. 402 vd.

Hasımlarının görüşlerini sistematik bir şekilde gündeme getirerek müzakere eden Cüveynî “hak mezheb” olarak nitelediği ve kendisinin de dâhil olduğu kesimin Allah Teâlâ’nın görülebilir olduğunu kabul ettiğini ifade etmiştir. O, Mu‘tezile’nin çoğunluğunun Yaratıcı’nın kendi zâtını görmediğini iddia ettiklerini, bunu da Allah Teâlâ’nın duyu organlarıyla idrâk edilemediği gibi bir duyu organına bağlı olmadan da görülemeyeceği fikrine dayandırdıklarını belirtmiştir. Bazı Mu‘tezilîler’e göre de Allah Teâlâ kendisini görür, fakat O’nun duyularla ve ışığın ulaşması vasıtasıyla görebilen yaratılanlar tarafından görülmesi imkânsızdır. Öte yandan Ka‘bî ve taraftarlarına göre Allah Teâlâ başkası tarafından görülemediği gibi kendisini de başkasını da görmez. Cüveynî bu görüşü olduğu gibi Neccâriye’nin kurucusu Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr’a da (v. 230/845) isnâd etmiştir.⁸⁸⁰

Nesefî de meseleye başka bir taraftan yaklaşarak hasımlarının ru’yetullah hakkındaki şüphelerinin tamamını geçersiz kıldığını söylediği bir vecihten bahsetmiştir. Buna göre Allah Teâlâ’nın mesafeye, şuâya ve görülenin sûretlenmesine ihtiyaç duymaksızın görmesi, görmenin illeti olarak sayılan şartların geçersizliğini ortaya koymaktadır. Nesefî, muhâliflerinin bu husustaki bütün iddialarının, araştırmalarında şart ve illet vasıflarına değil, müşâhede âleminde görülen varlık vasıflarına odaklanmalarından kaynaklandığını ifade etmiştir. Ayrıca Mu‘tezile’nin Yaratıcı’nın görülmesini kabul etmemesi, tarafları Allah Teâlâ’nın “basîr” sıfatını ve kendi zâtını görüp görmediği tartışmasına yöneltmiştir. Mu‘tezile’nin kendi içinde ittifâk halinde olmadığı bu meseleye Nesefî de değinmiş, öncelikle hasımlarının ihtilâfından bahis açmıştır. Buna göre Nazzâm ve Ka‘bî Allah Teâlâ’nın eşyayı gördüğünü kabul etmektedirler. Fakat onlar Yaratıcı’nın görmesini görülen şeyler hakkında bilgi sahibi olmak şeklinde değerlendirmişler ve görme eylemini her iki âlemde de bilginin bir kısmı olarak yorumlama yoluna gitmişlerdir. İnsanların görmeleri de Yaratıcı’dan farklı olarak görme aletine bağlı olan bir tür bilme eylemidir. Öyleyse Allah Teâlâ’nın insanları görmesi, onları bilmesi şeklinde anlaşılmalıdır. Aslında onlar bu görüşleriyle, şâhit âlemde görme eylemi için koşmuş oldukları şartların gâib âlemde de geçerli olması gerektiğinin söylenebilme ihtimalinden kurtulmak istemektedirler. Fakat Nesefî bunun boş bir çaba olduğunu, çünkü görme eyleminin bilmekten farklı bir mana içerdiğini, bir insanın bir şeyi gördüğü halde onu bilmemesinin mümkün olduğunu belirtmiştir. Ayrıca ona göre müşâhede âleminde görme idrâkinin mahalli göz iken bilmenin mahalli ise kalptir. Mahallerin farklı oluşu ve bir şeyin aynı anda ayrı mahallerde bulunmasının

⁸⁸⁰ Cüveynî, *Luma’u’l-edille*, s. 115; Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, s. 75. Bazı konularda Mu‘tezile ile benzeşen ve Mihne’de aktif rol alan Neccâriye, kurucusu Hüseyin en-Neccâr ve ru’yetullah hakkındaki görüşleri için bk. İbrahim Hakkı İnal, “Neccariyye Mezhebi Hakkında Bazı Mülâhazalar”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, c. XV, S. 24, ss. 33-52; Cemil Uysal, *Mezhepler Tarihi Literatüründe Hüseyin Bin Neccar ve Neccariyye*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2019.

mümkün olmaması, iki olgunun birbirinden farklı olduğunu göstermektedir. Görme ve bilmenin ayrı şeyler olduğunun bir başka delili de birinin zıttının körlük iken diğerrinin zıttının cehâlet olmasıdır. Zıtları farklı olan şeylerin aynılığının düşünölemeyeceğini belirten Nesefî, körlerin görmedikleri halde bazı şeyler hakkında bilgi sahibi olduklarını ileri sürerek görüşünü desteklemiştir. Ayrıca “Allah Teâla bizi cihetsiz görmektedir. Hasımların bu görüşü Yaratıcı’nın ve peygamberlerin yalanlanması ve O’na körlük isnad edilmesi manasına gelir.” diyerek o, genel Sünnî yaklaşımını sürdürmüştür. Buna göre canlı olan bir varlık ya görür ya da kördür. Nesefî, kendilerini “ehl-i tevhîd” ve “ehl-i tenzîh” olarak nitelendiren bu fırka mensuplarının Allah Teâlâ’nın, görmediğini söylemekle hâdisliğin emarelerinden olan körlüğü O’na isnâd etmek gibi bir çelişkiye düştüklerine işaret etmiştir.⁸⁸¹

Ru’yetullah konusunda genelde muhâliflerin görüşlerini reddetmeye odaklanan Cüveynî ise bu konuda kendi anlayışını şöyle bir aklî istidlâlle delillendirmiştir: Müşâhede âleminde cevherler ve renkler gibi çeşitli şeyler idrâk edilmektedir. Bu farklı şeylerin ortak olduğu nokta ise varlıklarının hakikatidir. Onların farklı şeyler olmaları ancak hallerinin ve sıfatlarının birbirlerinden ayrı olmalarına dayanmaktadır. Ru’yet ise hallere tealluk etmez. Öyleyse bir varlığı diğerrlerinden ayıran ve idrâk açısından görünen kılan husus onun zâtıdır. Hallerin ise zâtlardan farklı bir olgu olduğuna işaret eden Cüveynî, idrâkin yalnızca varlıkla ilişkilendirildiği, varlığın hakikatinin değişmediği ve görölebilen şeylerin varlıklar olduğu aklî bir zorunlulukla anlaşıldığı zaman var olan her şeyin görölebilmesi gerçeğinin ortaya çıktığını vurgulamıştır.⁸⁸² Onun bu görüşünde mezhep imamı ve özellikle hocası Bâkîllânî’yi takip ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim Bâkîllânî de bir şeyin görölmesini sağlayan olgunun varlık olduğunu taktır etmiştir.⁸⁸³

Bu hususta da benzer bir anlayışı ortaya koyan Nesefî’ye göre varlıkla vasıflanan cisimler ve renkler, oluşlar gibi arazlar görölebilmektedir. Arazların görölüp görölemeyeceği hakkında Mu‘tezile’nin hem kendi aralarında hem de Sünnî âlimlerle ihtilâf içinde olduklarını belirten Nesefî, neticede bazı arazların görölebilmesinin kabul edilmesinden bütün arazların görölebilir olduğunun anlaşılacağını ifade etmiştir. Nitekim siyah, beyaz, toplu ve ayrık olan şeyler görme aleti olan gözle farkedilmektedir. Halbuki siyahlık, beyazlık, topluluk ya da ayrıklık görme organı olan gözle kâim manalar değildir. Cevherlerin görölebilmesi de ancak gözle cinsleri arasını ayırmak ve varlığı hakkında bilgi sahibi olmakla gerçekleşmektedir. Bu olgunun oluş ve renklerde de geçerli olduğunu belirten Nesefî, şeyleri görölebilir kılan olgunun onların

⁸⁸¹ Nesefî, *Tebsıra*, c. I, s. 402 vd.

⁸⁸² Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, s. 75

⁸⁸³ Bâkîllânî, *Temhîdu’l-evâil*, s. 326.

varlıkları olduğunu vurgulamıştır. Bu yargıya o, yine sebr ve taksîm metoduyla ulaşılabileceğinin altını çizmiştir. Buna göre cevherler, renkler ve oluşların görülebildikleri sâbit olunca kelâmcıların ıstılahında “vucûdî vasıflar” şeklinde isimlendirilen varlığa ait nitelikler içerisinden görmeyi mümkün kılan illetin tespit edilmesi gerekir. Neseî illetin vasıfları ile varlığın vasıflarının farklı şeyler olduğuna dikkat çekmiş ve fizikle metafizik arasında yapılması öngörülen bir kıyasta başvurulacak olan şeyin varlığın sıfatları değil, illetin niteliği olduğunu öne sürmüştür. Zira o, hasımlarının bu konudaki hatalarını, onların görme eyleminin illetini tespitlerinde bulmuştur. Hasımlarının tutunmuş oldukları fikre göre fiziksel âlemde bir şeyi görülebilmek için kılınan vasıflar cisim, araz, renk, renklilik, kâim bizzât, oluş (kevn), oluşum (mütekevvin), bilinen, mezkûr, muhdes, mevsuf, bâki ya da mevcut olmaktır. Bunları örneklendirerek Neseî, görmenin illeti “cismiyyet değildir, çünkü renk ve oluş da görülebilir”, “araz olamaz, çünkü araz olmayan cisimler görülmektedir.”, “mütekevvin olması da (hasımlarca) illet kabul edilemez, zira mütekevvininden kasıt var olmak ise bu zaten bizim iddia ettiğimiz şeydir”, “bilinmek ya da zikredilmek olmaz, zira bilinen olduğu halde ma‘dûm görülmemektedir. Ayrıca böyle bir iddia Allah Teâlâ’nın bilinebilir ve zikredilebilir olması sebebiyle onların kendi görüşlerini çürütür” ya da “zâtıyla kâim olduğu için de görülmesi –hasımlar tarafından- ileri sürülemez, çünkü bu bizim kabul ettiğimiz tercihtir.” diyerek takdire bir ihtimaller zincirini hasımlarının düşüncesiyle değerlendirmeye tabi tutmuştur. Sonuncusu hariç bu seçeneklerin tamamının geçersizliğini muhâliflerine ispatladıktan sonra görmenin illetinin yalnızca var olmak olduğunu ileri sürmüştür. Netice olarak o, Allah Teâlâ’nın var olduğunu dolayısıyla görülebilmesinin de mümkün olduğunu vurgulamıştır.⁸⁸⁴

Konuyla alakalı bir makalede söz konusu nitelikleri Neseî’nin kabul ettiği ve yalnızca sonuncusu olan varlık hariç hiçbirinin illet olma imkânı taşımadığını kaydettiği belirtilmiştir.⁸⁸⁵ Fakat bu tarz bir değerlendirme yanlış anlaşılmaya elverişlidir. Zira Neseî bahsi geçen yerde kendi inancını değil de mutlak olarak görme olgusunun muhtemel illetlerini sebr ve taksîm metoduyla tespit etmeye çalışmıştır. O, muhâliflerle kendisi arasında ortak görüşe ulaşmaya gayret etmiştir. Çünkü saymış olduğu illetlerin arasında “kendi zâtıyla kâim olma” maddesini de zikretmiştir ki bu en başından beri görme eylemine illet olarak kendisinin de savunduğu ve sunduğu bir maddedir. Neseî’nin yukarıdaki illetleri sayma amacı, zikredildiği gibi bütün ihtimalleri hasımlarının bakış açısıyla da değerlendirmektir. Zaten kendisi de “zâtıyla kâim olmak”

⁸⁸⁴ Neseî, *Tebsıra*, c. I, s. 406, 407.

⁸⁸⁵ İlgili makale için bk. Murat Memiş, “Rû’yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış”, *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, c. IV, S. 2, s. 59.

şarını zikrederken “Eğer hasımları görmeyi bu şarta bağarlarsa bizim tarafımızdan mesele kabul edilmiş ve gâib âleme geçişi mümkün olmuştur.” diyerek işaret etmiştir.⁸⁸⁶

Cüveynî ise ru’yetin illeti olarak kendi zâtıyla kâim olmaktan bahsetmemiş ve varlık olgusunu tayin etmiştir. Neseî’nin *Tebşıra* adlı eseri incelendiğinde ise bir taraftan “kıyâm bi zâtihî” maddesini zikrederken diğer yandan kurguladığı kimi savunularda o da Cüveynî gibi daha umum olan varlığı öne sürmüştür. Anlaşılan o ki Neseî, Mâtürîdî mezhebi içerisindeki düşünsel seyri de itibara alarak konuyu işlemeye gayret etmiştir. Örneğin Allah Teâlâ’nın sıfatlarının görülüp görülemeyeceği hakkındaki tartışmalara değindiği esnada o, sem’î bir delilin olmamasından dolayı kadîm Mâtürîdî âlimlerin ru’yete dair tespit etmiş oldukları illetin kıyâm bi zâtihî olduğunu ifade etmiştir. Buna göre onlar ancak kendi zâtıyla kâim olan varlıkların görülebileceği kanaatini taşımaktadırlar. Dolayısıyla onlara göre bu vasfı taşımayan Allah’ın sıfatlarının görülmesi mümkün değildir. Diğer yandan ru’yetin illetini varlık olarak belirleyenlere göre var olmalarından dolayı bu sıfatların da aklen görülmelerinin mümkün olduğunu söylemiştir. Onun işaret ettiği kişiler muhtemelen bazı yerlerde müteahhir olarak vasıfladığı kendi dönemine yakın Mâtürîdî ve Eş’arî âlimlerdir.⁸⁸⁷ Neseî görme eyleminin illeti olarak mezkûr eserinde belirli bir tercihte bulunduğu dair bir açıklama yapmamıştır. Bununla birlikte *Tebşıra* adlı eserinde arazların görülmelerine dair tasrihleri onun da ru’yetin illeti olarak varlığı tayin ettiği fikrini güçlendirmektedir. Ayrıca *Tebşıra*’nın özeti niteliğinde yazmış olduğu *Temhîd*’de doğrudan illetin varlık olduğunu söylemesi de⁸⁸⁸ tercihinin muayyen olduğunu göstermektedir.

Öyle görünüyor ki Sünnî âlimler görme eyleminin illeti olarak var olmayı tercih etmişlerdir. Onlar, bu durumda hasımlarca kullanılabilecek bir müşkülünden de bahsetmişlerdir. Buna göre mutlak olarak “varlık” ru’yetin illeti kabul edilecek olursa bütün varlıkların, işitilen, tadılan ve dokunulan her şeyin görülmesi gerekirdi. Fakat bunların çoğu görülmemektedir. Öyleyse her görülen şey mevcuttur, fakat her mevcut olan görülmemektedir. Beğâbikî, Neseî’nin “Mevcûdattan görülmeyen şeyler Allah Teâlâ’nın âdeti gereğidir.” şeklindeki beyanı gereğince varlığın ru’yete illet kabul edilmesinin, her durumda ru’yetin varlığına değil, imkânına delâlet ettiğini belirtmiştir. Buna göre bir olgu için illetlendirme onun bütün hallerde varlığını değil, olabilme imkânını gerektirmektedir.⁸⁸⁹

Ru’yet hakkında geliştirilen diğer bir itiraza daha değinen Cüveynî, müşâhede âleminde görülen şeylerin ancak hâdis olduklarından dolayı görüldüğünü, Allah Teâlâ’nın ise ezeli,

⁸⁸⁶ Neseî, *Tebşıra*, c. I, s. 407.

⁸⁸⁷ Neseî, *Tebşıra*, c. I, s. 441.

⁸⁸⁸ Neseî, *Temhîd*, s. 86; Siğnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi’t-Temhîd*, c. I, s. 337 vd.

⁸⁸⁹ Beğâbikî, *Şerhu’t-Temhîd*, s. 207.

kadîm olması sebebiyle görülemeyeceği tarzındaki bir itiraza iki açıdan cevap verileceğini dile getirmiştir. İlk olarak bu iddianın neticesinde hâdis olmalarından dolayı tat, koku, bilgi gibilerinin de görülmesi mümkün olur. Halbuki bu olguların görülmeleri muhâldir. Cüveynî ikinci olarak daha fazla beğendiği ve hakiki olarak vasıfladığı bir savunuyu öne sürmüştür. Buna göre hâdislik, öncesinde yokluk olan varlığı bildiren bir terimdir. Öne geçen yokluk görülebilmeyi sağlamamaktadır. Öyleyse görülebilmenin tek illleti var oluşturmaktadır.⁸⁹⁰

Genelde aynı minvalde ilerleyen bu tartışmada Nesefî de bir şeyin hudûsiyyetinden dolayı görünür olacağı iddiasının hasımların düşeceği bir tezat olarak nitelemiştir. Ona göre Mu'tezile'nin ilk düşünürleri varlık içerisinde cisimden başka bir olgunun görülemeyeceği ve muhdes olanların içerisinde görülmesi muhâl olguların olduğu fikrini taşımaktadırlar. Kendi aralarında da özellikle arazların durumuyla alakalı ihtilâfı yineleyen Nesefî, hasımlarının bu görüşü ileri sürmelerini ilmî olarak doğru bulmamıştır.⁸⁹¹ Ayrıca hudûs, öncesinde yokluk olan demektir. Yokluk ise bir olgu için illet olamadığı gibi herhangi bir illete cüz de olamaz.⁸⁹² Öyleyse hudûsiyet illet kabul edilecek olursa, tarifinin bir cüzü olan “adem” illetin bir parçası kabul edilmiş olurdu ki Mâturîdî âlimler bu görüşe karşı çıkmışlardır.

Diğer taraftan Cüveynî, bu görüşe yöneltilen itirazları değerlendirmiş ve aklî yönden cevaplar geliştirmiştir. Örneğin ilk olarak, ru'yeti varlığa değil de idrâk ediciye hâs bir vasıfla ilişkilendiren Behşemiyye⁸⁹³ tarafından öne sürülen “Ru'yet yalnızca varlığa tealluk ediyorsa müdrikin birçok farklı varlığı idrâk etmesi nasıl açıklanacaktır?” şeklindeki itirazı gündemine alarak onların böyle bir soruyu ortaya atmalarını tezat olarak nitelemiştir. Zira Ebû Hâşim el-Cübbâî, kurgulamış olduğu hâl sistemine göre zât olarak nitelenmesinden çekinerek hâlin malûm-bilinebilir olarak vasıflanamayacağını, dolayısıyla hâlin zât ve varlıktan ayrı olarak idrâk edildiğini iddia etmiştir. Cüveynî bu itirazı bilgi-idrâk ilişkisi çerçevesinde geçersiz kılmaya çalışmıştır. Zira Behşemiyye'nin, söz konusu eleştirisinden çıkarılan sonuç, hâllerin bilinmeyeceği halde idrâk edilebilir olmasıdır ki bunun manası bilinemeyen varlıklar hakkında idrâk sahibi olunabileceğidir. Cüveynî'ye göre ise bu apaçık bir tenâkuz içermektedir. Çünkü hem varlığa hem de yokluğa taalluk edebilen bilginin kapsamı, yalnızca varlıkla ilişkili zâta taalluk eden idrâklerden daha fazladır.⁸⁹⁴

⁸⁹⁰ Cüveynî, *Luma'u'l-edille*, s. 115

⁸⁹¹ Nesefî, *Tebsıra*, c. I, s. 409.

⁸⁹² Beğâbikî, *Şerhu't-Temhîd*, s. 207.

⁸⁹³ Mu'tezile içerisinde Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin görüşlerini benimseyip takip edenlere verilen isimdir. Bilgi için bk. Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed b. Abdullah el-Bağdâdî, *el-Farku beyne'l-fırakî ve beyânü'l-fırakati'n-nâciyeti*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrût, 1977, s. 18; Avni İlhan, “Ebû Hâşim el-Cübbâî”, *DİA.*, c. X, ss. 146-147.

⁸⁹⁴ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 75.

Ru'yetullah bahsinde Bâkıllânî'nin de gündemine aldığı bir diğer itiraz şöyledir: Eğer Allah Teâlâ'nın görülmesi mümkün olsaydı şu anda da görülebilmesi gerekirdi. Görülmesi mümkün olan şeylerin görülmesini engelleyen ârızaların Yaratıcı hakkında düşünülmesi muhâldir. Dolayısıyla Allah Teâlâ görülebilir olsaydı şâhid âleminde de görülmesi gerekirdi.⁸⁹⁵ Dünya hayatında görülemiyor olmasından O'nun asla görülemeyeceği fikrine uzanmayı amaçlayan bu fikir de Cüveynî'ye göre doğru değildir. Zira o hasımlarca tespit edildiği iddia edilen engeller dışında da başka engeller bulunabileceğini söylemiş, muhâliflerin “Biz sebr ve taksîm yoluyla bu engelleri saydık ve bunlar dışında herhangi bir şey bulamadık.” tarzındaki ifadelerinin ise ilmî bir kıymeti olmadığını belirtmiştir. Nitekim hataya düşmesi muhtemel ve yanılması mümkün olanlar tarafından engellerin sınırlandırılması savı kesin bir bilgi ifade etmemektedir. Ayrıca onlara “Biz O’nu (Yaratıcı’yı), ancak idrâkine mâni olan ve duyu organında bulunan bir engel sebebiyle görmeyiz.” şeklinde bir gerekçe ileri sürmek gerektiğini belirtmiştir. Eğer “Böyle düşünen bir kişinin bu inancı onu, görmediği ve kendisinde idrâk yaratılmadığı halde önünde bazı şekiller, suretler ve yüksek dağların varlığını mümkün görmeye götürür ki bu cehaletin eseridir.” diyecek olurlarsa bu durumda onlar, Cüveynî'ye göre bir abartma içerisine girmiş olurlar. O, böyle muhtemel bir itiraza karşı şu ifadeleri serdetmiştir:

Allah'ın kudreti dâhilinde olan bir şeyi en kısa ve en uygun şekilde yaratmasına inanıldığı halde gözlerini yuman kişi misâlindeki gibi bizim aleyhimize sandığınız durum aslında sizin aleyhinizdedir. Çünkü örnekteki şahıs gözü kapalıyken Allah'ın yaratmasıyla önünde aniden birtakım dağların ortaya çıkmayacağından nasıl emin olabilir?⁸⁹⁶

Anlaşıldığı kadarıyla Cüveynî, muhâliflerin bu itirazını bir işi yokuşa sürme girişimi olarak yorumlamıştır. Zira kendisini İslâm'a nispet eden herkes Yaratıcı'nın dilerse insanı nutfe, hücre vb. aşamalardan geçirmeden de mükemmel bir surette yaratmaya kâdir olduğunda ittifâk halindedir. Mükemmel yaratılıştaki bir insan görüp de Allah'ın kudreti dâhilinde cereyân eden âdetler sebebiyle yaratıldığından şüphe duyulmasını cehâlet olarak niteleyen Cüveynî, insan hayatında görülmeyen vadiler dolusu kan akması ya da dağların altına dönüşmesi gibi durumların haddi zâtında mümkün olduğunu, fakat bunu yaşadığı çağda iddia eden kişinin vesveseye girdiğinden şüphe edileceğini ifade etmiştir. Buradan hareketle o, görülmeyen bir varlığın orada olmadığına da kesin bir şekilde bilinebileceğini vurgulamıştır. İnsanlar görmese dâhi peygamberlerin, etrafındaki melekleri görebilmelerini de bu bağlamda değerlendiren Cüveynî, hârikulâde olayların ve mucizelerin meydana geldiği bir dönemde insanların görmemesine rağmen peygamberlere tahsis edilen bu görme olayını örnek olarak sunmuş ve aklî bir zorunluluk

⁸⁹⁵ Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 181; Bâkıllânî, *Temhîdu'l-evâil*, s. 278.

⁸⁹⁶ Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vd., s. 155.

olmaksızın Allah Teâlâ'nın yaratmasıyla istikrarlı bir şekilde cereyân eden âdetlere işaret etmiştir.⁸⁹⁷

Eserinde aynı itiraza değinen Nesefî de Cüveynî'nin yaklaşımına benzer bir tavır takınmaktadır. İtiraza göre Allah Teâlâ'nın şu anda görülemiyor olmasından O'nun hiçbir zaman görülememesi gerekmektedir. Nitekim yukarıda da temas edildiği gibi muhâlifler görülmesi mümkün olan bir şeyin görülememesini ya gözdeki bir hastalığa ya da mezkûr şartlardaki bir eksikliğe bağlamışlardır. Bu şartlar hâsıl olduğu halde Allah Teâlâ'nın görülememesi ise O'nun bu şartlarla kayıtlanmasından münezzeh olmasından kaynaklanmakta, dolayısıyla zâtının görülmeyeceği anlaşılmaktadır.⁸⁹⁸ Bu hususta Nesefî, hasımların şöyle bir itirazda bulunduklarını belirtir:

Sizin söyledikleriniz mümkün ise bu durum, en başından beri eleştirdiğiniz Sofistler'in görüşlerine katılmış olduğunuzu gösterir. Zira bu durumda sırf bizde görme ve duyma hissi o anda yaratılmadığı için şu an karşımızda rakeden büyük bir fil ya da tutuşmuş korkunç bir ateşin var olması mümkündür. Dolayısıyla bu iddia akıl sahasından çıkmak, doğrusunu bildiği halde yalan olduğunu iddia etmek ve Sofistler'e uymaktır.⁸⁹⁹

Söz konusu görüşün böyle bir ilzâmı gerektirmeyeceğini savunan Nesefî, ru'yet olgusunun anlamına odaklanmış ve görme eyleminin, insanın gözünü açtığı anda Allah Teâlâ tarafından görme organında yaratılan bir mana olduğunu ileri sürmüştür. Ru'yet ve diğer idrâklerin manalar olarak tanımlanmasına karşı çıkan Ebû Hâşim dışındaki diğer Mu'tezilî düşünürlerle hemfikir olan Nesefî, arazların iptaline götüreceğinden dolayı Ebû Hâşim'in bu görüşüyle daha fazla ilgilenmemiş ve diğer düşünürlerle ortak olduğu fikirden hareket etmeye çabalamıştır. Görmenin bir mana olarak kabul edilmesinden hareket eden Nesefî ayrıca bunun Yaratıcı'nın yaratmasıyla meydana geldiğini yinelemiş ve yaratmanın mutlak irâde ile bağlantısını dile getirmiştir. Dolayısıyla Allah Teâlâ, kendi ihtiyâriyle görmeyi yarattığı gibi arada herhangi bir engel olmaksızın görmeyi yaratmamayı da tercih edebilir. Nesefî'ye göre görülmesi mümkün olan şeylerin görülmemeleri aradaki engellerden dolayı değil, Allah Teâlâ'nın iradesi sebebiyledir. Şu kadar var ki Yaratıcı görmeye mâni engeller olduğunda görmenin zıttını yaratmayı âdet olarak icrâ ettirmektedir. Nesefî'nin bu hususta kullandığı delillerden biri de başkaları tarafından görülmezken meleklerin, peygamberler tarafından görünür olmasıdır. Bu durum Allah Teâlâ'nın aynı anda dilediği kişide ru'yeti yaratırken diğerlerinde zıttının yaratmasının mümkün olduğuna işaret etmektedir.⁹⁰⁰

⁸⁹⁷ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 76.

⁸⁹⁸ Nesefî, *Tebsıra*, c. I, s. 390, 391.

⁸⁹⁹ Nesefî, *Tebsıra*, c. I, s. 416.

⁹⁰⁰ Nesefî, *Tebsıra*, c. I, s. 416, 417; Beğâbikî, *Şerhu't-Temhîd*, s. 204; Siğnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*, c. II, s. 339 vd.

Öyle anlaşıyor ki Neseî'ye göre de Allah Teâlâ'nın dünyada görülememesinin sebebi zâtının görülmesinin imkânsızlığı değil, kendi irâdesidir. Ona göre aynı durum arazlarda da geçerlidir. Allah Teâlâ'nın arazların gözlerde görülmemesini yaratmasından onların görülemez olduğu gibi sonuç çıkmaz. Ayrıca o, itirazda geçen büyük fil ve yanan ateşin görülmediği halde var olabilmesi varsayımına ise Mâturîdîlerin geliştirmiş oldukları cevapları nakletmiştir. Bu savunuların ortak noktası ise farazî olsa da bahsedilen durumun câiz oluşudur. Bunun yanında devam eden âdet teorisine göre de kişide, karşısında görmediği şeylerin olmadığına dair bir güven vardır. Zira Allah Teâlâ mucize gibi haller dışında yaratmış olduğu tabiat kanunlarını devam ettirmektedir. Harikulâde olması muhtemel olmayan fakat Yaratıcı'nın kudreti dâhilinde olan, örneğin birisinin çıkıp "Horasan'ın bütün erkekleri kadın, kadınları erkek oldu." gibi haber verdiği durumlarda ise bu iddianın yakînen yalan olduğu bilinmektedir.⁹⁰¹

Cüveynî ru'yetullah konusuna akli yaklaşımı serdettiği kısımda son olarak muhâliflerinin görme eyleminde şart koştukları, görülen varlığın görenin karşısında bulunmasını zorunlu saymalarına değinmiştir. Daha önce de zikredildiği gibi Cüveynî böyle bir olgunun şart koşulmasına karşı çıkmaktadır. O, mezkûr iddiada bulunan kimseleri, sahip oldukları bu bilgiye zarurî olarak ulaştıklarını öne sürecek olurlarsa bunun kendi içlerinde düşecekleri bir çelişkiye götüreceğini söylemiştir. Nitekim bu görüş Mücessime'nin insanbiçimci anlayışına götürmektedir. Cüveynî, zekice bir hamleyle aynı soruyu tersinden kurgulayarak hasımlarına yöneltmiştir. Zira eğer görülmek için cihet şart koşulacak olursa Allah Teâlâ'nın da görmek için cihete muhtaç olduğunu söylemek gerekecektir. Binâenaleyh Allah Teâlâ nasıl ki mahlûkunu cihetsiz bir şekilde görüyorsa O'nun da cihete ihtiyaç duymaksızın görülmesinin mümkün olduğunu söylemiştir. Ayrıca ona göre bu konudaki en önemli savunuyu Allah Teâlâ'nın ilme konu edinebilmesi, başka bir deyişle Allah Teâlâ hakkında bilgi edinilebilmesidir. Varlık ve yokluğa taalluk eden bilgiye konu olan bir varlığın bilgiden daha hususî olan idrâke konu olmasının imkânı ise Cüveynî'ye göre muhâliflerin bütün itirazlarına verilecek bir cevap şeklinde nitelenmiştir.⁹⁰²

Allah Teâlâ'nın görmesi hakkında Neseî, Mu'tezile'nin Basra ekolünün görüşlerini de gündeme getirmiştir. Neseî'ye göre Basra ekolüne mensup düşünürler Allah Teâlâ'nın bizi gördüğünü kabul etmektedirler. Fakat O'nun görmesiyle görülmesi arasında belirgin farklar vardır. Çünkü Allah Teâlâ herhangi bir alete ihtiyaç duymaksızın gördüğünden dolayı herhangi bir cihet, yön ve hizaya da ihtiyaç duymaz. Öte yandan insanlar bir alete bağlı olarak görmek-

⁹⁰¹ Neseî, *Tebîrât*, c. I, s. 420, 432 vd.

⁹⁰² Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 77.

tedirler. Alet bir cisim olmasından dolayı bu görme eylemi ancak belirli bir yöne ihtiyaç duymaktadır. Nesefî, Basra ekolünün öne sürdüğü bu itirazı da fâsid kabul etmiştir. Zira o da Cüveynî gibi savunusunda idrâk-bilme-görme ilişkisini öne çıkarmıştır. Dolayısıyla hasımlarının iddia ettiği gibi olsaydı Allah Teâlâ'nın zâtı hakkında bilgi sahibi olmak da -bir cisim olan kalple bilineceğinden dolayı- imkânsız olurdu.⁹⁰³

Cüveynî *el-Burhân*'ı telifinden önceki eserlerinde ru'yeti âdet teorisine dayalı bir şekilde şâhidle gâibe istidlâl metodunu kullanarak ispat etmiştir. Fakat o, önceki kısımlarda temas edildiği üzere hayatının son evresinde bu istidlâl yönteminin problemli olduğunu ifade etmiştir. Öte yandan *el-Burhân* adlı eserinde de Allah Teâlâ'nın görülmesinin mümkün olduğunu savunmaktadır. Öyleyse burada söz konusu istidlâl metodunu geçerli kabul etmediği halde aynı görüşte devam etmesinin sebebi merak konusu olmalıdır. O, bir usûl eseri olmasına rağmen *el-Burhân*'da birkaç yerde "ru'yetullah" konusundan bahsetmişse de bir delillendirmede bulunmamıştır. Dolayısıyla onun hangi yöntemle bu kanaate ulaştığına dair doğrudan bir hüküm vermek uygun değildir. Öte yandan o zikri geçen meseleyi genelde bilgi kaynakları ve istidlâl yöntemleri doğrultusunda bir örneklem olarak kullanmıştır. Daha önce zikredildiği gibi Cüveynî son döneminde, daha önce kendisinin de kabul edip kullanmış olduğu istidlâl yöntemlerini eleştirmiş ve onların bilgiye ulaştırma özelliği olmadığını söylemişti. O, kendisinden önceki Eş'arî âlimlerin kullanmış oldukları bütün metotları reddetmiş ve yalnızca sebr ve taksîmi belirli şartlar altında kabul etmiştir. Sebr ve taksîm yönteminin ise çoğunlukla yanlış kullanıldığına dikkat çekmiştir. Zira ona göre tam manasıyla bir ispat-nefy arasında inhisâr edilemeyen bu metot kişiyi kesin bilgiye ulaştırmamaktadır. Sebr ve taksîm metodunun yanlış kullanımına ise ru'yet konusunu bir örnek olarak sunmuştur. Buna göre bir kimse "Eğer Yaratıcı görünür olsaydı şimdi de görülmesi gerekirdi." deyip kendilerince belirlenen aşırı yakınlık, uzaklık ve perde gibi görmeyi engelleyen sebepleri sıralasa da bu bir bilgi ifade etmemektedir. Cüveynî'ye göre bu iddianın, sahibine "Sizin zikrettiğiniz engeller dışında bir mâni daha ispat eden olursa bunu nasıl inkâr edersiniz." denilerek savuşturulması yeterlidir. Zira o, kendi düşüncesine göre sebr ve taksîm yapanın buna cevap veremeyeceğini belirtmiştir. Bu söylemle o, aslında sebr ve taksîm metoduyla ru'yetullahı inkâr edenlerin, bu metodu eksik kullanmaları sebebiyle yanlış sonuca vardıklarını bildirmiştir. Ayrıca Cüveynî, sebr ve taksîm metodunun zıt iki taraflı hükümler dışında kullanılamayacağını söylemiştir. Örneğin Yaratıcı'nın görülmesini ispatlamaya

⁹⁰³ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 429.

çalışan bir kişi araştırmasına görülmeyi sağlayan şeylerden başlarsa, bunlar olumlama ve olumsuzlamaya hasredilemeyecek şeyler oldukları için bu yöntemle kesin bir bilgiye ulaşamayacaktır.⁹⁰⁴

Son döneminde sebr ve taksîm metodu haricindeki yöntemleri reddeden ve ru'yetullah hakkında mezkûr yöntemin de sağlıklı çalışmadığını düşünen Cüveynî neye dayanarak ru'yetullahı kabul etmektedir, şeklinde bir soruya şöyle karşılık verilebilir: Cüveynî, aklın ve naklin ortak olduğu alanla ilgili olarak verdiği misalde Allah Teâlâ'nın varlığı, hayat sahibi olması ve doğru kelâmı olması gibi bilgilerin naklî olarak ispat edilemeyeceğini, fakat ru'yetullahın imkânında olduğu gibi doğruluğunda şüphe olmayan kelâmı iyice anlayıp sem'eye dayanan bilgilerin sübûtundan sonra düşünüp de bir hükme varıldığı durumlarda aklın ve naklin ortaklığının engellenemeyeceğini tasrih etmiştir.⁹⁰⁵ Dolayısıyla o, anlaşıldığı kadarıyla Allah Teâlâ'nın görülmesinin aklen mümkün, naklen sâbit olduğunu düşünerek bir hükme varmaya çalışmıştır.

Nesefî'de de aynı savunu tarzını bulmak mümkündür. O da ru'yetullahı inkâr bağlamında şuâ teorisi de dâhil olmak üzere hasımlarının sunmuş oldukları bütün şartların kul merkezli açıklamalar olduğunu öne sürmüştür. Diğer yandan Allah Teâlâ'nın da gördüğü ve zâtının öne sürülebilecek olan her şarttan münezzeh olduğu düşünüldüğünde kavramsal açıdan ru'yet olgusunun hasımlarının ortaya attıkları illet ve şartlardan beri olduğu açığa çıkmaktadır. Nesefî'ye göre muhâliflerini bu düşünceye yönelten olgu, fiziksel âlemde müşâhede ettikleri şart ve illet vasıflarından değil de varlık vasıflarından yola çıkmalarıdır.⁹⁰⁶

Nesefî, ru'yetullah meselesini, naklî delilden daha çok aklî delile dayanarak çözümleme yoluna gitmiştir. Bunun altında yatan en büyük sebep özellikle Mu'tezile'nin nakli merkeze alıp tevil etmek yerine birtakım aklî çıkarımlarla görüşlerini ispat etme gayretidir. Dolayısıyla Nesefî de, mezhep imamının aksine daha çok aklî istidlâle yönelmiştir. O, ru'yet hakkındaki görüşünü şâhidle gâibe istidlâd yöntemine dayanarak kurgulamış, hasımlarının görüşlerini çürütmek için sebr-taksîm yönteminin yanında ittifâk edilenden ihtilâf edilene istidlâl metodunu da kullanmıştır. Ayrıca kendisinin temâyüz ettiği bir özellik olan semantik verilere yoğun bir şekilde ru'yetullah meselesinde de başvurmuştur.

3.2.2. Naklî Açıdan Ru'yetullah

Ehl-i Sünnet âlimleri ru'yetullahın imkânına dair geliştirmiş oldukları savunuları aklî yaklaşımlarla serdederken meselenin sübûtunu ise âyet ve hadîslere dayandırmışlardır. Bu olgu mezheplerin ilk teşekkül devirlerinden beri kendisini gösterse de erken dönemlerde âlimler, aklî

⁹⁰⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 131, 140.

⁹⁰⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 137.

⁹⁰⁶ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 428.

yaklaşımlardan çok naklî istidlâli ön planda tutmuşlardır. Örneğin İmam Eş‘arî, Mu‘tezile’den ayrıldıktan sonra yazmış olduğu *el-İbâne* adlı eserinde meseleye genişçe yer vermiş, bunun büyük kısmını ru‘yet hakkında vârid olan naklî haberlerin anlaşılmasına ayırmıştır. İmam Mâturîdî’nin de ru‘yetullah konusunu daha çok naklî deliller çevresinde değerlendirdiğini söylemek mümkündür.⁹⁰⁷

Ayrıca kelâmcılar, ru‘yetullahın subûtu hakkında değerlendirmeye aldıkları sem‘î delilleri yalnızca âyet-i kerîmelerle sınırlandırmamışlar ve meseleyle ilgili vârid olan hadîs rivâyetlerini de gündemlerine almışlardır. Fakat ulaşılabildiği kadarıyla Cüveynî hakkında bunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Nitekim yukarıda da ifade edildiği üzere onun ru‘yetullah bahsini en geniş bir şekilde ele alması beklenen *eş-Şâmil* adlı eserinin ilgili kısımları şu ana dek bulunamamıştır. Bunun yanında Cüveynî’nin eserlerinin şârihleri, bazı yerlerde *Kitâbu’l-İrşâd*’da değinmediği cümleleri, kendisinden nakletmeleri bu bağlamda kıymeti hâizdir. O, *Kitâbu’l-İrşâd*’da eserin yazılış biçimine uygun bir şekilde konuları kısaca ele almış ve bazı taraflarca âhâd haber kabilinden olması sebebiyle istidlâlde bulunulmasında eleştiriler olsa da Ehl-i Sünnet âlimlerinin sıklıkla kullandığı rivâyetlere⁹⁰⁸ değinmemiştir. Dolayısıyla neden bundan imtina ettiği hakkında kesin bir yargıya varılmamakla birlikte rivâyetlerin âhâd kabul edilmesi ve onun, bu yönden gelmesi muhtemel olan itirazları savuşturmak istemesi ihtimaller arasında zikredilebilir. Bu olgu da onun kelâm yönteminde koymuş olduğu ilkelere en azından ru‘yetullah bahsi özelinde bağlı kaldığını göstermektedir.

Cüveynî ve Nesefî ru‘yetullâhın aklen mümkün olduğunu, müminlerin Cennet’te Allah Teâlâ’yı göreceklerinin naklen sâbit olduğunu ileri sürmüşler ve konu hakkındaki âyetlerle görüşlerini desteklemişlerdir.⁹⁰⁹ Aslında onların delil olarak sundukları âyetlerde yeni bir bakış açısı ortaya koyduklarını iddia etmek zor görünmektedir. Diğer konularda olduğu gibi ru‘yetullah bahsinde de bu tavırlarını sürdürmüşlerdir.

Cüveynî ilk olarak “وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ” / O gün birtakım yüzler vardır ki ter-ü tâzedir, aydındır. Rabblerine bakacaktır.”⁹¹⁰ âyetinin ru‘yetullâhın gerçekleşeceğine delil olduğunu ileri sürmüş ve âyette geçen “النظر/nazar” teriminin hangi manalara geldiğini açıklamıştır. Nitekim nazar terimi sözlük itibarıyla birçok manalara gelebilmektedir. Örneğin sılasız olarak kullanıldığında yakınlaşma ve bekleyiş anlamında kullanılmaktadır. Cüveynî, bu şekilde kullanıma münâfıkların inananlara hitâben söylediği hikâye edilen “انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ” / Bizi bekleyin, nurunuzdan istifade edelim.”⁹¹¹ meâlindeki âyeti delil getirmiştir. Nazar terimi “في” harf-

⁹⁰⁷ Mâturîdî, *Kitâbu’t-tevhîd*, s. 59 vd.; Eş‘arî, *el-İbâne an usûli’l-diyâne*, s. 276 vd.

⁹⁰⁸ Örnek için bk. Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 170.

⁹⁰⁹ Cüveynî, *Luma’u’l-edille*, s. 117.

⁹¹⁰ Kıyâmet, 75/22, 23.

⁹¹¹ Hadîd, 57/13.

i cerri ile kullanıldığında ise fikredip düşünme anlamlarına gelmektedir. Ya da “ل” harf-i cerri ile merhamet etmek anlamında kullanılmakta, “الي” ile getirildiğinde ise görmek anlamına gelmektedir. Kıyâmet suresinde geçen nazar teriminin ise “الي” ile kullanılması ve âyette müjdenmiş, sevinçli yüzlerden haber verilmesi sebebiyle ru’yet olarak anlaşılması daha doğru kabul edilmiştir.⁹¹²

Nesefî’nin eserleri incelendiğinde yukarıda söz konusu edilen âyeti, kendisinin temâyüz ettiği noktalardan biri olan semantik yöntemle değerlendirerek delillendirmede kullandığı görülmüştür. Ona göre Allah Teâlâ’nın, ru’yet terimini görme organı olan gözlerin bulunduğu yüze nispet etmesi ve terimin “الي” harf-i cerri ile müteaddî yapıp bakılacak şeye (manzûr) bağlanmasından ancak gözün görmesi anlamındaki ru’yet anlaşılmaktadır.⁹¹³ Bu anlayıştan dönmeyi gerektiren ayrıca bir karinenin bulunmaması da bu görüşü desteklemektedir. Nesefî, Mu‘tezile’ye mensup düşünürlerin buradaki itirazlarına kapalı bir şekilde cevap verme ve görüşünü bazı şiirlerle destekleme yoluna gitmiştir. Zira bazı karinelerin olması durumunda “ناظرة” lafzı beklemek gibi manaya gelebilmekte ise de o, âyet-i kerimde böyle bir kârinenin olmadığını belirtmiştir. Diğer yandan yine aynı delilleri serdederek başka bir itiraza mebni âyetin, Rabblarının mükâfatını beklerler, şeklinde anlaşılamayacağını vurgulamıştır. Örneğin, “فَنَظَرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ / Sonra bakacağım (bekleyeceğim) elçiler ne ile dönecek.”⁹¹⁴ âyetinde “nazar” terimi, “الي” harf-i cerri ile müteaddî olmaması ve yüze nispet edilmemesi sebebiyle beklemek şeklinde anlaşılmaktadır.⁹¹⁵

Ayrıca Nesefî, hasımlarının bu âyette geçen “nazar” terimini beklemek şeklinde anlamalarının, birisi bekleyen (müntazır) kendisiyle, diğeri bekleyen hâli ile alakalandırılan iki vecihle aklen hatalı olduğunu öne sürmüştür. Bunlardan birincisine göre Allah Teâlâ tarafından verilecek olan sevabın mâhiyeti ve beklenileceği yer gündeme getirilmiştir. Nitekim Cennet, sevabın karşılığının umulduğu değil, alındığı yerdir. Aksi takdirde dünya hayatında da kişi sevabının karşılığını beklemektedir. O, bir olgunun beklenilmesi için onun olmaması gerekir, mevcut bir şeyin beklenilmesi düşünülmaz, demiştir. Müntazırın hâliyle alakalı olan veche göre ise Nesefî, şöyle bir yaklaşım sergilemiştir: Allah Teâlâ, Cennet’te kullarını her türlü dert, keder ve sıkıntıdan koruyacaktır. Bekleyişte ise nimete ulaşamama kaygısıyla birlikte birçok sıkıntı mevcuttur. Bu sebeple Araplar bir deyiş olarak “الانتظار موت أحمر / Beklemek kızıl ölümdür.” sözünü kullanmışlardır. Bu ise söz konusu âyette o gün yüzlerin sevinçten parlayacağı haber verilmesine rağmen Cennet ehlinin durumuna aykırıdır. Görüşlerini dilbigisi kurallarıyla da

⁹¹² Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, s. 77; Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 122.

⁹¹³ Nesefî, *Temhîd*, s. 85.

⁹¹⁴ Neml, 27/35.

⁹¹⁵ Nesefî, *Tefsira*, c. I, s. 397, 398; Siğnâkî, *et-Tesdid fî şerhi’t-Temhîd*, c. I, s. 328 vd.

destekleyen Nesefî sonuç olarak bu âyeti, müminlerin Cennet'te Allah Teâlâ'ya bakacakları şeklinde anlamayı tercih etmiştir.⁹¹⁶

Cüveynî bu hususta “لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ / O'nu gözler idrâk edemez fakat O, gözleri idrâk eder.”⁹¹⁷ âyeti bir itiraz olarak getirilecek olursa savunu itibariyle birkaç vecihle cevap verilebileceğini belirtmiştir. Öncelikle âyetin zâhirinden Allah Teâlâ'nın idrâk edilemeyeceği fakat görülebileceği anlaşılmaktadır. Bu görüşü benimseyenler idrâkin kuşatma, ihâtâ etme ve dolayısıyla ulaşmayı bildirmesinden dolayı idrâk lafzını Allah Teâlâ hakkında kullanmaktan çekinmişlerdir. Çünkü ancak sınırları olan şeye ulaşılabilir. Yaratıcı ise herhangi bir sonla sınırlanmaktan münezzehtir. Cüveynî, bu görüşte olanların “ihâta”nın ilim manasında kullanılabildiğini düşünüp, Allah bilinir fakat ihâta edilemez; görülür ancak idrâk edilemez, dediklerinden bahsetmiştir. Ona göre âyet-i kerimede idrâkin imkânını reddeden bir durum söz konusu değildir. Ayrıca Cüveynî, söz konusu âyetin belirli bir vakitle kayıtlı olmadığını, dolayısıyla mutlak bir şekilde îrad edildiğini ve bütün zaman dilimlerini kuşattığını ileri sürmüştür. Zira ona göre ru'yetin inkâr edilmesi için öne sürülen bu âyet belirli bir zamanda ru'yetin olacağını ifade etmektedir. Bu âyetin tevilinde mutlak olanın mukayyede hamledilmesi yoluna gidilmiş ve Allah Teâlâ'nın idrâk edilememesi dünya hayatına bağlı kılınmıştır.⁹¹⁸

Nesefî de naklî delillendirmede ilk olarak “لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ / O'nu gözler idrâk edemez.”⁹¹⁹ âyetini söz konusu etmiştir. Fakat o, bu âyete daha çok muhâliflerin delil olarak başvurduğunu belirterek hasımlarının bu âyete yaklaşım biçimlerini ele almıştır. Buna göre onlar mezkûr âyette Allah Teâlâ'nın kendi zâtından ru'yeti nefyettiğini ve bunu medih makamında getirdiğini iddia etmektedirler. Zira onlara göre gözle idrâk etmek ancak görmek demektir. Âyet de sibak ve siyakı itibarıyla sıfatlarına lâyık olmayan şeylerin nefyini gerektirmektedir. Ayrıca Allah Teâlâ'nın dünya hayatında değil, yalnızca âhirette görüleceğini söylemek de medih makamına lâyık değildir. Başka bir deyişle nefyedilmesiyle övünülen bir olgunun bazı durumlarda ispat edilmesi noksanlığı ve hâdisliği bildirmektedir. Öyleyse Allah Teâlâ hakkında ilgili âyet bağlamında hem dünyada hem de âhirette görülemeyeceğini söylemek daha doğru olacaktır. Nesefî, muhâliflerin bu görüşlerini şöyle delillendirdiklerinden de bahsetmiştir: Allah Teâlâ size göre (Sünnî anlayış) dünyada da görülebilir. Kendisi hakkında mümkün olan bir şeyin nefyedilmesinde ise övünme durumundan söz edilemez. Örneğin Allah Teâlâ'nın kendisi hakkında mümkün sayılan bir iş olan kuluna bir çocuğu vermemesinde medhi gerektiren bir olgu yoktur. Zira haddi zâtında mümkün olan işlerin varlığı bir noksanlığı meydana getirmediği gibi nefyi

⁹¹⁶ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 399.

⁹¹⁷ En'âm, 6/103.

⁹¹⁸ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 77; Cüveynî, *Luma'u'l-edille*, s. 117-118; İbn Bezîze, *el-İs'âd fî şerhi'l-İrşâd*, s. 391.

⁹¹⁹ En'âm, 6/103.

de övgü sayılmaz. Fakat âyetle Allah Teâlâ idrâk edilmemekle övünmüştür. Neseî, hasımlarının buradan yola çıkarak Yaratıcı'nın hem dünyada hem de âhirette görülemeyeceğini söylediklerini belirtmiştir. Daha sonra ise başta Mu'tezile olmak üzere ru'yeti inkâr edenlerin görüşlerini incelemeye yönelmiş ve yer yer bunlara kısaca cevap geliştirmiştir.⁹²⁰

Bu âyetteki idrâkin ru'yet olarak anlaşılmasına karşı çıkan Neseî, âyetle nefyedilen hususun görmek değil, idrâk olduğunu vurgulamıştır. Nitekim idrâk, görülmek için kendisine yönelinen varlığın taraflarına ve sınırlarına vâkıf olmak manasına gelmektedir. Dolayısıyla cihetlerden ve sınırlardan münezzeh olanın idrâk edilememesi, görülememesi manasını taşımamaktadır. Ona göre görmek ile idrâk, bilgiyle bağlantılı olarak ihâta etmek şeklinde anlaşılmıştır. Sınır ve taraflara vâkıf olmayı gerektiren ihatanın nefyedilmesinden ise bilginin nefyedilmesi gerekmemektedir. Ayrıca hasımlarının âyetin vârid olduğu makamın medh makamı olduğunu kabul eden Neseî, aynı sebeple ru'yetin mümkün olduğunu tasrih etmiş ve muhâliflerinden farklı bir yönden meseleye yaklaşmıştır. Binâenaleyh görülmesi mümkün olmayan bir varlığın bir de idrâk edilemeyeceğini söylemekte herhangi bir övünç kaynağı bulunmamaktadır ki zaten görülemeyen her şey aynı zamanda idrâk edilemezler. Buradaki gerçek medhetme ise görülebildiği halde idrâk edilmemesindedir. Zira görülenin sâbit olmasıyla birlikte idrâkin nefyi, zâtından sınırlılık ve sonlu olmak gibi noksanlıkların kaldırıldığına delil teşkil etmektedir. Cüveynî'nin yaklaşımında görüldüğü üzere Neseî de bu âyetin hasımlarının aleyhinde, kendilerinin ise lehinde delil olduğunu vurgulamıştır.⁹²¹

Ayrıca “لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ / O'nu gözler idrâk edemez.”⁹²² âyetinde geçen idrâkten kastın ru'yet olduğu kabul edilse bile ifadede geçen “el-ebsâr” kelimesindeki “-el” takısının istiğrâk ifade etmesinden dolayı bütün gözler şeklinde anlaşılması gerektiği belirtilmiştir. Buradan hareketle cüzünden bir hükmün nefyedilmesi kastı için bütünün nefyedilmesi doğal karşılanmıştır. *Temhîd*'in şârihi Beğâbikî “Biz de bütün gözlerin O'nu göremeyeceğini, yalnızca müminlerin göreceğini söylüyoruz.” diyerek âyetle müminlerin görmesini engelleyecek bir durumun olmadığına işaret etmiştir.⁹²³

Tebşıra adlı eserinde Neseî, bu âyete ancak meseleyi aklî istidlâle ayırdığı yerde değinmiş ve benzer şekilde âyetin medh makamında vârid olduğunu söylemiş ve medhin mahiyetini açıklamaya çalışmıştır. Ona göre medh ya bir kemâl vasfın isnâdıyla ya da bir noksanlık âlametinin nefyedilmesiyle olur. Eğer âyetteki nefy, ru'yete hamledilecek olursa burada medh

⁹²⁰ Neseî, *Tebşıra*, c. I, s. 387, 388.

⁹²¹ Neseî, *Temhîd*, s. 85.

⁹²² En'âm, 6/103.

⁹²³ Beğâbikî, *Şerhu't-Temhîd*, s. 204.

manası boşa çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle idrâkin görmek manasına hamledilmemesi durumunda hem ru'yetin hem de idrâkin nefyedilmesinde bir övünme söz konusu olmaz. Öte yandan ru'yetin ispatıyla birlikte hâdislik emarelerinden olan sınır vs. gibi nâkıs sıfatların nefyi ise medh makamına daha uygundur.⁹²⁴

Cüveynî ise aklî istidlâlde başvurduğu yönetime benzer bir biçimde naklî delillendirmede de muarızlarının görüşlerine cevap sadedinde konuyu ele almış, bir yandan itirazları reddederken bir yandan kendi görüşünü inşâ etme gayretinde olmuştur. Nitekim konunun devamında yine muhâliflerin “لَنْ تُرِينِي / Beni göremezsin.”⁹²⁵ âyetiyle istidlal ederek ortaya koydukları itirazlar üzerine meseleyi ele almıştır. Cüveynî, hasımlarının âyette geçen nefyin te'bîdi yani ebedî bir olumsuzlamayı gerektirdiğini düşündüklerini belirtmiştir.⁹²⁶ Bilindiği üzere Mu'tezile, kendi mezhepsel ideolojik fikirleri sebebiyle âyette geçen “لَنْ” edatının te'bîdi yani olumsuzlanan ifadenin ebedîlik manasını içerdiğini iddia etmektedir. Dolayısıyla onlara göre âyette ru'yetullahın âhirette de nefyedildiği bildirilmektedir.⁹²⁷

Cüveynî'ye göre bu âyet, her ne kadar ru'yetullâhın reddi için delil olarak ileri sürülmeye çalışılsa da aslında ru'yetin mümkün olduğunu gösteren en açık delillerdendir. Cüveynî konuyu nübüvvet ve peygamberlerin sıfatlarıyla ilişkili bir biçimde ele almıştır. Ona göre peygamberlik görevi için seçilen, nübüvvet için belirlenip ayrıcalıklı kılınan ve konuşulmakla şerefleendirilen Hz. Musâ'nın, Rabbi'nin hükmünü bilmemesi düşünülemez. Öte yandan ru'yetullâhı inkâr edenlerin, bunun mümkün olduğunu söyleyen hasımlarını tekfir veya dalâletle itham ettiklerini söyleyen Cüveynî, peygamberlerin bu gibi aşağılık vasıflardan berî olduklarını vurgulamış ve bu fikrin, muhâlifleriyle kendileri aralarında ortak bir görüş olduğunu ileri sürmüştür.⁹²⁸

Mu'tezile mezhebiyle ittifâk hâlinde oldukları peygamberlerin masumiyeti konusunu gündeme getirerek Cüveynî, “ittifâk edilenden ihtilâf edilene istidlâl” yöntemini kullanmış ve hasımlarının kendi içlerinde düşmüş oldukları tezatı vurgulamıştır. Nitekim Mu'tezile de kulluk teorisinin bir parçası olarak peygamberlerin sorumluluk üstlenebilecek bir donanımla teçhiz edilmeleri ve kendilerinden nefret uyandıracak davranışlardan korunmuş olmaları gerektiğini

⁹²⁴ Nesefî, *Tebsıra*, c. I, s. 441.

⁹²⁵ A'râf, 7/143.

⁹²⁶ Cüveynî, *Luma'u'l-edille*, s. 118.

⁹²⁷ Mu'tezilî âlimerin âyete yaklaşımları ve diğer dil bilginleri tarafından yapılan itirazlar için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 148-149; Turan Bahşi, “Mezhebî Aidiyetler Bağlamında Mu'tezile'nin Arap Dilini Kullanımı”, *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2021, c. VI, S. 1, s. 272 vd.

⁹²⁸ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 78.

düşünmektedir.⁹²⁹ Başka bir deyişle peygamberlerin ismet sıfatı taşıdıklarını öne süren Mu‘tezile aynı zamanda Allah’ın görülmesinin mümkün olduğunu söyleyenleri ağır ithamlarla eleştirmiştir. Öte yandan Hz. Musâ’nın “رب أرني أنظر إليك / Rabbim cemâlini göster, sana bakayım.”⁹³⁰ talebi de kendisinin bunu mümkün gördüğüne işaret etmektedir. Dolayısıyla Cüveynî bir yandan masum olduğuna inanılan bir zâtın diğer yandan bu ithâmları gerektirecek bir talepte bulunmasını bir tezat olarak nitelemiştir.

Ayrıca burada Cüveynî “Hz. Musâ ru’yet olarak tabir ettiği zarurî bir bilgiyi elde edebileceği bir delil talep etmiştir. Dolayısıyla görmek istememiş, bilmek istemiştir.” şeklinde ortaya atılabilecek takdîrî bir itiraza da değinmiştir. Bu itiraza, Arap dilinin kurallarını kullanarak “الي” harf-i cerri ile kullanılan nazar lafzının görmek manasına geldiğini belirterek cevap vermiştir. Âyette vârid olan hitap şeklinin de bu görüşü destekler mâhiyette olduğuna inanan Cüveynî’ye göre bu itirazda da Mu‘tezile kendi içinde bir tezata düşmüştür. Nitekim âyetin başında yer alan Hz. Musâ’nın talebinin bilmek şeklinde anlaşılması gerektiğini öne sürerken aynı talebe karşı verilen cevaptaki nazarı görmeye hamletmek bir çelişki oluşturmaktadır. Başka bir deyişle bu fikre göre Hz. Musâ Allah Teâlâ’dan onu görmeyi değil, bilmeyi istemiş fakat Allah Teâlâ cevaben “Beni göremezsın” demiştir ki bu da cevabın hitaba göre olmasını ileri süren Cüveynî’ye göre açıkça bir tezat içermektedir.⁹³¹

Nesefî ise bu itirazı Ebûbekir el-Esam (v. 200/816) ve Ebû’l-Kâsım el-Ka‘bî’ye nispet etmiştir. Onlar, Hz. Musâ’nın gözüyle gördüğünde oluşan zarurî bilgi gibi bir bilginin oluşacağı âyet ve delil istediğini öne sürmüşlerdir. Nesefî ise bu itirazı birçok yönden fâsid olmakla nitelemiştir:

a) Hz. Musâ “Bana kendini göster, **sana** (إليك) bakayım.” demiş, müennes zamir formunda “البيها / ona” dememiştir. Halbuki bu hususta bir âyet görmek isteseydi âyete bakmak isteyeceğinden dolayı zamiri muhatap ve müzekker değil, gâib ve müennes formunda kullanması gerekirdi. Zira itiraza göre delilin gösterilmesi anında bakmak fiili o delile yönelecek ve sonrasında Allah Teâlâ hakkındaki bilgi kalple elde edilecek, dolayısıyla âyete bakan kişi, Yaratıcı hakkında bilgi sahibi olurken Allah Teâlâ’ya bakar durumda olmayacaktır.

b) Aynı şekilde âyette, “Beni göremezsın.” denilmiş, fakat bir âyet göremezsın, denilmemiştir.

⁹²⁹ Mu‘tezile’nin konuya yaklaşımı hakkında bilgi için bk. Veysi Ünverdi, “Mu‘tezile’de Peygamberlerin İsmeti”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. XV, S. 1, 2015, ss. 71-111; Bayram Çınar, “Mu‘tezile’de Peygamberlerin Masumiyeti Teorisi”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. IX, S. 1, 2022, ss. 137-167.

⁹³⁰ A‘râf, 7/143.

⁹³¹ Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, s. 78.

c) Eğer “Sana bakayım.” sözünün manası bir âyetin gösterilmesine yönelik bir talep olsaydı, buna karşılık verilen cevaptaki “Beni göremezsın.” ifadesinin manasının da “âyetimi göremezsın.” olması gerekirdi. Bu durumda da Allah Teâlâ’nın kelâmında bir çelişki söz konusu olurdu. Çünkü devamında en büyük delil olarak kabul edilebilecek, Hz. Musâ’nın da baktığı dağın parçalanmasından bahsedilmiştir.

d) Hz. Musâ’nın, ayrıca bir delil istemesi mantıklı gözükmemektedir. Nitekim zaten o zamanda kendisine esasının yılanı dönüşmesi, taştan suyun fışkırması, denizin yarılması ve elinin parlaması gibi birçok hissî âyet/mucize verilmişti ki bunların varlığı yeni bir delilin istenmesini gereksiz kılmaktadır. Dolayısıyla zamanının en faziletlisi ve risâlete seçilmiş bir şahıstan bu talebin sâdır olması mantıksız kabul edilmiştir.

e) Mu‘tezile’nin âyete yaklaşım biçimleri, onların hakikatleri bilmediklerini göstermektedir. Zira Hz. Musâ’nın Allah Teâlâ’yı değil, âyeti görmek istemesi takdirine göre mana “Eğer dağ yerinde karar kılsa âyetimi görürsün.” şeklinde olmalıdır. Halbûki hârikulâde yönden bir âyet gösterilecek olsaydı bunun, dağın olduğu gibi durması değil de parçalanması olması gerekirdi. Hz. Musâ ise peygamber olması yönünden Allah Teâlâ’yı tanıyor, kelâmını işitiyor ve kendisine münacatta bulunuyordu. Böyle bir durumda olan kimsenin ise yeniden bir tanıma isteği ya da Yaratıcı’dan varlığına delil istemesi mâkul değildir.⁹³² Bu husus, yani dağın istikârı meselesi, ru’yetullah konusunda Neseffî’nin en çok dikkat çektiği ve Mu‘tezile’nin şaşkınlığı ile inadının ortaya çıkacağını iddia ettiği savunulardan biridir.

Diğer yandan söz konusu âyet hakkında şöyle bir yaklaşım da mevcuttur: Hz. Musâ, kavminin mazeretlerini ortadan kaldırmak için Allah Teâlâ’dan zâtını görebilmeyi talep etmiştir. Kendisi Yaratıcı’nın görülemeyeceğini bildiği halde tâbîlerinin istekleri üzerine Allah Teâlâ’nın ru’yetinin mümkün olmadığını onlara da göstermek için böyle bir istekte bulunmuştur. Zira Yahûdîler, Yaratıcı’yı açık bir şekilde görebilmeyi istemişlerdi. Bu husus âyetinde “Bir de hatırlayın o zamanı ki siz (Musâ ile birlikte Allah’a karşı özür dilemek, O’nun emirlerini dinlemek üzere çıktığınız vakit) ‘Ey Musâ, biz Allah’ı apâşikâr görünceye kadar sana asla inanmayız.’ demiştiniz.”⁹³³ şeklinde ifade edilmiştir. Fakat bu şekildeki bir itiraz da Cüveynî’ye göre yersizdir. Nitekim Hz. Musâ “رَبِّ ارْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ / Rabbim bana kendini göster, sana bakayım.”⁹³⁴ demekle ru’yeti kendisine izâfe etmiş ve görmeyi kendisiyle ilişkilendirmiştir. Ayrıca Cüveynî, Hz. Musa’nın denizin yarılması hâdisesinden sonra kendisinden mümkün olmayan

⁹³² Neseffî, *Tefsira*, c. I, s. 394.

⁹³³ Bakara, 2/55.

⁹³⁴ A‘râf, 7/143.

bir şey olan “ilâh yapma” isteğini, “Siz ne câhil bir topluluksunuz.”⁹³⁵ diyerek reddettiğini belirtmiş ve kelîmullah olarak nitelenen bir peygamberin sırf kavmi için Allah Teâlâ’dan, hakkında muhâl olduğunu bildiği bir şeyi istemesinin düşünülemeyeceğini vurgulamıştır.⁹³⁶

Nesefî de benzer bir savunu geliştirerek mezkûr itirazın Cübbâ ve onun takipçileri tarafından ileri sürüldüğünü serdetmiştir. Cüveynî’nin ortaya koyduğu üzere Nesefî de eğer iddia edildiği gibi olsaydı âyette “Bana göster.” yerine “Onlara kendini göster ki seni görsünler.” denmesi ve cevabında ise “Onlar beni göremezler.” denilmesi gerekeceğini ifade etmiştir. Böyle bir iddia Nesefî’ye göre Allah Teâlâ’nın vermiş olduğu haberi değiştirmek manasını taşımaktadır. Öyleyse âyetleri bu tarz bir yorumlamaya göre, örneğin gemiye binenin Hz. Nûh değil de başka bir peygamber olduğunu söylemek mümkün olacaktır. Nesefî açık bir şekilde böyle iddiada bulunmayı küfür ve Yaratıcı’ya yalan isnat etmek olarak nitelemiştir. O, muhâliflerin söz konusu itirazına farklı bir açıdan daha yaklaşmıştır. Buna göre eğer Allah Teâlâ’nın görülmesi imkân dâhilinde olmayıp küfür sayılıyorsa Hz. Musâ, kavminin bu taleplerini ertelemez ve hemen reddederdi. Peygamberlerin gönderilme amaçlarından biri de küfre götüren inançları düzeltmektir. Buna örnek olarak yukarıda da bahsedildiği gibi Hz. Musâ’ya bir ilâh yapması istendiğinde hemen akabinde vermiş olduğu cevap gösterilebilir. Nitekim onların bu istekleri apaçık bir şirk koşmayı içeriyordu.⁹³⁷

Bu hususta Nesefî konuyu biraz daha derinleştirerek yapılan bir itiraza daha değinmiştir. Buna göre aslında, kavminin Yaratıcı’yı görme talebini ilk dile getirdiklerinde Hz. Musâ, bunu reddetmiş fakat onlar kulak asmamışlardı. Dolayısıyla o da kalpleri daha fazla mutmain olup görülemeyeceği fikrini kabul etmelerini amaçlayarak Allah Teâlâ’nın da reddetmesi için görmeyi istedi. Ayrıca Allah’ı görmeden imân etmeyeceklerini söyleyenler ile Hz. Musâ’nın Allah Teâlâ’dan ru’yet talep ettiğinde yanında bulunanlar aynı kişiler değildir. Nitekim ru’yet hâdisinde bulunanlar İsrailoğulların’dan Hz. Musâ tarafından seçilen yetmiş kişiydi. Peygamber tarafından seçilen kimselerin de neticede küfrü gerektirecek bir şeyi istemeleri düşünülemez. Şu halde ru’yet talebinde bulunanların seçilen yetmiş kişiden başkası olması gerekmektedir. Onların huzurunda böyle bir talebin yapılması ise ancak ru’yetin mümkün olmadığına muttali olup diğerlerine haber vermeleri içindir. Nesefî bu tarz bir itirazı da fâsid olarak değerlendirmiştir. Çünkü kendilerine daha önceden, reddetmeye ve itiraz etmeye imkân bırakmayacak bir

⁹³⁵ A’râf, 7/138.

⁹³⁶ Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, s. 78; Ensârî, *Şerhu’l-İrşâd*, c. II, s. 316.

⁹³⁷ Nesefî, *Tefsîr*, c. I, s. 395.

şekilde birçok âyet ve deliller sunulduğu halde de Hz. Musâ'nın sözlerini kabul etmemiş olanların, yalandan beri olmayan ve mucize ile teyit edilmemiş olan yetmiş kişiyi de dinlememeleri ihtimali daha doğru gözükmetedir.⁹³⁸

Son olarak Cüveynî Mu'tezile'den küçük bir grubun, Hz. Musâ Allah'ın görülebileceğine sehven inanıyordu ve bunun mümkün olmadığı kendisine bildirildi, şeklinde ileri sürmüş oldukları görüşü de patavatsızca bir söylem olarak yorumlamıştır. Çünkü ona göre böyle bir itiraz mümkün olsaydı aynı şekilde bir peygamberin sehven Yaratıcı'nın cisim olduğunu düşünmesinin de mümkün olması gerekirdi ki bu muhâldir.⁹³⁹

Görüldüğü üzere Cüveynî ru'yetullah meselesinde hasımlarının görüşlerine aklî çıkarımlarla birtakım cevaplar geliştirmiştir. Fakat ilgili âyeti kendisinin nasıl anladığıyla ilgili yorumunu sona saklamıştır ve “Hz. Musâ'nın bu talebi Allah Teâlâ'nın görülmesinin mümkün olduğuna delâlet etmekte olsa da yine de Allah tarafından kabul edilmemesi nasıl açıklanmaktadır?” şeklinde bir soru ortaya atarak izaha yönelmiştir. Cüveynî, Hz. Musâ'nın bu talebinin hemen görme şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmiştir. Aslında o da Mu'tezile'ye karşı yönelttiği eleştirilerin kendisine de yöneltilebileceğinin farkındadır. Bu sebeple o, hemen görme isteğini mutlak gaybî bilgiye nispet etmiş ve peygamberlerin mutlak gayb bilgisine muttali olmamalarının ismet sıfatına hâlel getirmeyeceğini öne sürmüştür. Diğer bir deyişle peygamberlerin, Allah Teâlâ'nın vasfıyla alakalandırılan meselelerde şüpheleri düşünülemezken gayb ilmine bağlı olan işleri tam manasıyla bilememeleri mümkündür.⁹⁴⁰ Buna göre Hz. Musâ Yaratıcı'yı görme hükmünün bu dünyada da cârî olduğunu zannediyordu. Allah Teâlâ da mutlak olarak gayb ilminin ondan gizli olduğunu bildirmişti. Öyleyse bu konudaki nefyin soru makamında olan yere hamledilmesi daha uygun gözükmetedir.⁹⁴¹

Diğer taraftan Âraf suresinin 138. âyeti, Neseî'nin de ru'yetullah hakkında başvurup üzerinde uzunca durduğu bir delildir. O, “hak ehli” olarak vâsfettiği kişilerin Allah Teâlâ'nın görülebilmesi hakkında bu âyet ile istidlal ettiklerini belirtmiş ve meseleyi birkaç yönden ele almıştır:

Birincisi; Hz. Musâ'nın Allah Teâlâ'nın görülebileceğine dair inancıdır. Zira Yaratıcı görülemeyecek nitelikte olsaydı bu talebin bir peygamberin Yaratıcı'sını tanımıyor olması manasına gelmesi gerekirdi ki Neseî'ye göre peygamberlere bu manada bir cehâlet nispet edilmesi küfürdür.

⁹³⁸ Neseî, *Tebsıra*, c. I, s. 396.

⁹³⁹ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 78.

⁹⁴⁰ Cüveynî, *Luma'u'l-edille*, s. 118.

⁹⁴¹ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 78.

İkincisi; “لَنْ تَرِيَنِي” / Beni göremezsın.”⁹⁴² ifadesindeki mana Allah Teâlâ’nın zâtının görülmeyeceği değil, Hz. Musâ’nın O’nu görmeyeceğidir. Zira “Ben görülmem” denilmemiştir. Neseî, eğer Allah Teâlâ zâtı olarak görülemeyecek olsaydı ona uygun bir haberin verilmesinin maksada ve hikmete daha uygun olacağını söylemiştir. Ona göre âyet, bir beyâna ihtiyaç duyulan haldedir ki hikmet, açıklamayı gerektiren yerde beyânı gerektirir.

Üçüncü veche göre ise âyetin siyâkıyla bağlantısından yola çıkılmıştır. Nitekim âyetin devamında “وَلَكِنْ اِنظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي” / Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin.”⁹⁴³ buyurulmuştur. Yani Allah Teâlâ zâtının görülmesini, mümkünât dairesi içerisinde değerlendirilen dağın istikrârına bağlı kılmıştır. Genel geçer kaideye göre fiilin, varlığı mümkün olan bir şeye bağlanması o fiilin mümkün olduğuna; varlığı mümteni’ olana bağlanması kendisinin de mümkün olmadığına; varlığı muhakkak olana bağlanması ise kesin varlığına delâlet etmektedir. Neseî’ye göre dağın istikrâr halinde bulunması varlığı mümkün olan şeylerdendir. O, görüşüne aynı âyetin devamında “...Derken Rabbi, dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi.” buyrulmasından hareketle istidlâlde bulunmuştur. Çünkü dağ kendi kendine değil, Yaratıcı’nın fiiliyle bozulmuştur. Bu olgu da olayın mümkünâttan olduğuna işaret etmektedir.

Dördüncüsü; Hz. Musâ’nın talebine karşı verilen cevabın keyfiyetine odaklanılmış olmasıdır. Nitekim bu talebe karşı verilen cevapta bir azarlama ya da ümitsizliğe düşürme hali mevcut değildir. Eğer bir peygamber tarafından öne sürülen bu talepte Yaratıcı’yı bilmemek ya da hikmet dışı bir hâl bulunsaydı karşılığında azarlama olması gerekirdi. Neseî bu duruma yasak olan ağaca yaklaşması hakkında Hz. Âdem ile oğlunun kurtarılmasını talep eden Hz. Nûh hakkında nâzil olan âyetleri örnek vermiştir. Hz. Musâ’nın talebi ise eğer mümkün olmayan bir şey hakkında olsaydı, bunun Yaratıcı’sını tanımamaktan dolayı neredeyse küfür mertebesinde sayılacağından azarlama kabilinden bir cevaba daha layık olurdu.

Ehl-i Sünnet âlimlerinin, ru’yetullah hakkında delil olarak başvurdukları bu âyete ince ayrımlarla birlikte benzer bir yaklaşım sergilediklerini söylemek mümkündür. Onlar âyetin istihâd edilmesinde Hz. Musâ’nın Allah Teâlâ hakkında muhâl olan bir şeyi isteyemeyeceğine odaklanmışlardır. Mu‘tezile ise “Beni göremezsın.” ifadesine dayanarak görüşlerini inşâ etmeye çalışmıştır.⁹⁴⁴ Daha sonraki ulemâ da bu geleneği devam ettirmiştir. Burada Neseî’nin Cüveynî’ye göre meseleyi ve itirazları ele alma ve müzâkere etme işini daha sistematik bir şekilde yaptığını söylemek doğru olacaktır.

⁹⁴² A‘râf, 7/143.

⁹⁴³ A‘râf, 7/143.

⁹⁴⁴ Siğnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi’t-Temhîd*, c. I, s. 318; Memiş, “Rü’yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış”, s. 74.

Beşincisi; aynı âyette geçen “فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ / Derken Rabbi o dağa tecelli edince...”⁹⁴⁵ “tecellâ” lafzının zuhûr manasında olduğuna dikkat çekilmiş olmasıdır. İmam Mâturîdî bu terimin insanlar arasında anlaşılan zuhûrdan farklı bir manada zuhûru ifade ettiğini belirtmiştir.⁹⁴⁶ Nesefî de imamının bu görüşünü nakledip gelebilecek itirazlara set çekmek maksadıyla, bu hükmün Allah Teâlâ’nın bütün sıfatları hakkında cârî olduğuna kâil olmuştur. Öyleyse âyette belirtilen husus dağ ile Allah Teâlâ arasında bir perde var da sonradan kaldırılıp zuhûr ettiği şeklinde anlaşılmamalıdır. Nitekim böyle bir tasvîr Yaratıcı’nın sıfatlarına uygun değildir. Nesefî ayrıca konu hakkında İbn Fûrek’ten naklen İmam Eş’arî’nin görüşüne başvurmuş ve bunu daha isabetli bulmuştur. Buna göre tecelli, Allah Teâlâ’nın dağda kendisine has bir hayat ve ru’yet yaratması neticesinde görülmek manasına gelmektedir.⁹⁴⁷ Nesefî, bu görüşü İbn Fûrek’in tefsirine dayandırmış ve âyetin başka bir yöne hamledilmesini doğru bulmamıştır.⁹⁴⁸

Son dönemlerinde fikir bazında yaşamış olduğu değişikliklerle birlikte yöntemi de farklılaşan Cüveynî, usûla dâir yazdığı *el-Burhân* ve *Telhîs*’te umûm sîgaları ve dolayısıyla “mefhûm”u reddedenlere karşı geliştirmiş olduğu bir savunuda konunun ru’yetullah ile de bağlantılı olduğunu söylemiştir. Buna göre âyet-i kerimede geçen “كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّحُجُونَ” / Hayır! Şüphesiz onlar kıyâmet günü Rablerinden hicâbda kalacaklardır.”⁹⁴⁹ ifadesi cehennemlik olanların zilletine işaret etmekte ve cezâ olarak Allah Teâlâ’yı göremeyeceklerini bildirmektedir. Bu ifadenin mefhûm-u muhâlifinden ise cennetlik olanların, şakîlere verilecek cezanın tam zıddına nâil olmalarını gerekli kılmaktadır ki bu mükâfat da Yaratıcı’yı görmek şeklinde anlaşılmıştır.⁹⁵⁰ Söz konusu âyeti her ne kadar Cüveynî, yalnızca usûl eserlerinde işlemiş olsa da birçok kelâmcı tarafından ru’yetullah meselesinde bu âyete delil olarak başvurulmuştur.

Öte yandan Cüveynî’nin ru’yetullah meselesinde delil olarak başvurduğu ve bir önceki paragrafta söz konusu edilen âyete Nesefî değinmemiş, bununla birlikte bu konuda yakın takibe aldığı Eş’arî âlimlerden İbn Fûrek’in eserinde delil olarak zikrettiği⁹⁵¹ başka bir âyete başvurmuştur. Nesefî, Yunûs sûresinde yer alan “لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ” / İyi iş ve güzel yapanlara

⁹⁴⁵ A’râf, 7/143.

⁹⁴⁶ Mâturîdî, *Te’vilât*, c. V s. 32.

⁹⁴⁷ Memiş, “Rü’yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış”, s. 79.

⁹⁴⁸ Buradaki önemli bir nokta şudur: İbn Fûrek’e âit bir tefsir olan *Tefsîru Kur’âni’l-Azîm* ya da *Tefsîru İbn Fûrek* adlı eserin tamamı günümüze kadar ulaşamamış ve ulaşan kısım ise ilk yarısı kayıp bir şekilde el-Mu’minûn sûresinden sonrasını içermektedir. Öte yandan Nesefî’nin kendisinden alıntı yaptığı yer Bakara sûresinin yetmiş dördüncü âyetidir. Bu da eserin kayıp olan kısmıyla alakalı bilgi içermesi bakımından önemlidir. Mezûr eser günümüzde Ümmü’l-Kurâ üniversitesi tarafından yüksek lisans ve doktora seviyesinde hazırlanan çalışmalarla kısım kısım basılmıştır. Eser hakkında ayrıca bilgi ve örnek için bk. İbn Fûrek, *Tefsîru İbn Fûrek min evveli sûreti’l-Mu’minîn – âhiru sûreti’s-Secde*, thk. Alâl Abdulkâdir Bindevî, Câmiatü Ümmi’l-Kurâ, Mekke, 2009; Ali Can, “İbn Fûrek’in Tefsir Metodu”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, S. 40, s. 194 vd.

⁹⁴⁹ Mutaffîfîn, 83/15.

⁹⁵⁰ Cüveynî, *et-Telhîs*, c. II, s. 185; Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 450.

⁹⁵¹ İbn Fûrek, *Makâlâtü’s-Şeyh*, s. 86.

daha güzeli ve bir de fazlası vardır.”⁹⁵² âyetinin ru’yetullah meselesine delil olduğunu, bu âyette bahsedilen ziyadenin Allah Teâlâ’ya bakmak olduğunu öne sürmüştür. O, âyetteki “ziyade” teriminden başka manaların da anlaşılabilceği hakkında müfessirlerin görüşlerine başvurulabileceğini belirtmiştir. Ona göre zâhiri manadan sarf-ı nazar ederek ru’yetullahı ispat etmenin gerekçesi ise konunun aklî ve naklî olarak açık olması, hakkında sahâbîlerin icmâsının bulunması ve bu görüşün yaygın olmasıdır. Neseî bu âyeti gündeme getirerek ru’yetullah hakkında vârid olan hâdislerle istidlâl meselesine yumuşak bir geçiş yapmıştır. Hemen akabinde o, Hakîm et-Tirmizî’nin (v. 320/932) ru’yet hakkında vârid olan hadîsi ashâb-ı kiramın büyüklerinden birçoğunun rivâyet ettiğine dair görüşünü zikretmiştir. Buna göre Neseî, Allah Teâlâ’nın görülmesini reddedenlerin, sayıları yirmi biri bulan sahâbeye yalan isnât etmiş olacakları gibi bir fikir üzerine savunuyu geliştirmiştir.⁹⁵³ Onun bu söylemi kendisini takip eden âlimlerce de benimsenmiş ve nakledilen âyet ve hadîslerin toplamının inkâr edilemeyecek dereceye ulaştığı öne sürülmüştür.⁹⁵⁴

Neseî ve takipçilerini böyle bir savunuya iten sebeplerden biri de muhâlifleri tarafından öne sürülmesi muhtemel olan rivâyetlerin âhâd olarak nakledilmiş olmasına engel olmaktır. Bunun yanında Neseî, konu hakkında birçok “sem’î delil ve hadîs” bulunduğunu özellikle ifade ederek bu delillerle ru’yetullah konusunun ispat edildiğini vurgulamıştır. Aslında o, bu görüşünü mezhep imamı İmâm Mâturîdî’den esinlenerek serdetmiştir. Nitekim kendisi de İmâm Mâturîdî’ye göre ru’yetullah hakkında en doğru yolun sem’î delillere tutunmak olduğunu nakletmiştir. Muhâliflerinin, naklî delillerle ru’yet ispât edilmiş olsa bile bu konunun aklî delillerle muhâl kabul edildiği görüşlerine ve buna ilâveten “Âyet ve hadîslerde müteşabihât olmasından dolayı sem’î delillerde tevakkuf etmek gerekir.” diyenlere ise yukarıda zikredildiği üzere sebr, taksîm ve şâhitle gâibe istidlâl yöntemlerini etkin bir şekilde kullanarak cevaplar vermiştir.⁹⁵⁵

İlk eserlerinden olan *Bahru’l-Kelâm*’da Neseî’nin daha çok hadîs rivayetine yer verirken⁹⁵⁶ daha sonraları bundan kaçınmış olması da ilgi çekicidir. Bunun yanında onun herhangi bir yöntem değişikliğine gittiğini veya görüşünde bir kayma olduğunu söylemek de mümkün

⁹⁵² Yûnus, 10/26.

⁹⁵³ Neseî, *Tebsıra*, c. I, s. 400.

⁹⁵⁴ Beğâbikî, *Şerhu’t-Temhîd*, s. 208.

⁹⁵⁵ Neseî, *Tebsıra*, c. I, s. 404.

⁹⁵⁶ Neseî, *Bahru’l-Kelâm*, s. 123 vd.

gözükmemektedir. “Akıl-Nakil İlişkisi” başlığında da zikredildiği üzere genel Sünnî yaklaşımını devam ettiren Neseî, aklî olarak ispatlanmış olan bir mesele hakkında kullanılan rivâyetleri sarîh olan nas ve aklî sonuçların destekleyicisi birer şâhit olarak kullanmıştır.⁹⁵⁷

Görüldüğü üzere hem Cüveynî hem de Neseî naklî delillere, ru’yetin ahirette gerçekleşeceğini ispatlamak için başvurmuşlardır. Aslında bu durum onların kurguladıkları yönteme uygunluk arz etmektedir. Nitekim ru’yetin imkânı saf aklî bir mesele olup aklen kanıtlandıktan sonra âhirette gerçekleşip gerçekleşmeyeceği meselesi ise sem‘î delillere dayandırılarak açıklanmaya çalışılmıştır.

Cüveynî’nin günümüze ulaşan eserleri incelendiğinde “ru’yetullah” bahsi özelinde herhangi bir hadîs rivayetiyle istidlâlde bulunmadığı görülmüştür. Fakat bu durum onun kelâmî konularda ahâd rivayetleri kullanmadığı manasına gelmemektedir. Aslında hem Cüveynî hem de Neseî diğer birçok kelâmî meselede “âhâd” olarak kabul edilen rivayetleri kendi görüşleri doğrultusunda delil olarak sunmuşlardır. Ancak bu uygulama onların kelâm yöntemlerinde belirlemiş oldukları “itikâda dair konularda ahâd haberle yakîn bilgiye ulaşamayacağı” kaidesiyle örtüşmüyor gibi gözükmemektedir. Öte yandan ilgili kısımda da söz konusu edildiği üzere onların, meseleyi ispat ederken öncelikle kesin bilgi ifade eden aklî veya naklî delilleri sıraladıklarını ve bilgi ifade etmekte kesinliği hususunda ihtilâf bulunan naklî delilleri ise kendi görüşleri perspektifinde birer müeyyide olarak kullandıklarını söylemek mümkündür.

⁹⁵⁷ Ayrıca bk. Mehmet Özel, “Kâdî Abdulcebbar ve Ebû’l-Muîn en-Neseî’nin Ru’yetullah Konusundaki Nakli Delilleri Yorumlama Yöntemleri”, *RUSUH: Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2021, c. I, S. 1, s. 70.

SONUÇ

Tarihsel süreçte teşekkül eden mezheplerin temel eğilimlerini kavramak ve kullanılan yöntemleri anlamak, kelâm ilminin usûl ve metodolojisini tespit için kritik bir öneme sahiptir. Bu bağlamda, Mâturîdîlik ve Eş‘arîliğin kelâm yöntemleri, hem tarihî hem de düşünsel açıdan dikkate değerdir. Bu çalışmada, adı geçen mezheplerin iki önemli temsilcisi olan Cüveynî ve Nesefî’nin kelâm yöntemleri karşılaştırmalı olarak ele alınmış, kelâm ilminin temellendirici ve savunmacı yapısının arka planı irdelenmiştir. Kelâm ilminin tarihî gelişim sürecinde, kelâmcıların kendilerine has bir metodoloji geliştirdiği görülmektedir. Yapılan araştırma neticesinde genel olarak kelâm ilminin yönteminin epistemoloji, istidlâl türleri ve akıl-nakil ilişkisi gibi üç temel unsur etrafında şekillendiğini söylemek mümkündür.

Cüveynî, zamanla değişen fikir yapısı neticesinde seleflerinin bazı görüşlerini eleştirerek mezhebin gelişimine yön vermiştir. Bu yaklaşım, özellikle Eş‘arîlik’te mütekaddimûn döneminin sona erip müteahhirûn döneminin başlangıcına zemin hazırlamıştır. Onun ilk dönemlerinde yazdığı geniş kelâm kitabı *eş-Şâmil*’in tamamı günümüze ulaşmamış, ilk kısmı ise ayrı bir tahkikle yayımlanmıştır. Bazı araştırmalarda ilk kısmı içeren baskı göz ardı edildiğinden yanlış birtakım sonuçlar ortaya çıkmıştır. Cüveynî’nin tanım teorisi, kelâma mantığın dercedilmesinde önemli bir dönüm noktası teşkil etmektedir. Nitekim o, mantıktaki tanım teorisine uygun belirli kural ve kaidelerden bahsetmiş ve kendisinden önceki bazı kelâmcıların görüşlerini eleştirmiştir. Zira tanımda olmasını gerekli gördüğü şartların Aristo’nun ortaya koyduğu şartlarla örtüşmesi dikkat çekicidir. Cüveynî, ömrünün sonlarına doğru yazdığı eserlerinde, ilk dönemlerinde tercih ettiği “Bilgi, bilinenin olduğu hal üzere mârifetidir.” şeklindeki tanımın da isabetli olmadığına karar vermiştir. Ona göre, bilginin açık bir tanım yapılamaz. Bu görüş, Cüveynî’nin zaman içinde yaşadığı fikrî değişimi ve yeni yaklaşımlarını göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Çünkü onun gösterdiği bilgi tanımındaki değişiklik yalnızca kendi düşünceleriyle sınırlı kalmamış, özellikle talebesi Gazzâlî tarafından da geliştirilmiştir. Bu nedenle, Cüveynî kelâm tarihinde bir çağ değişikliğinin kilit isimlerinden biri olmuştur. Nesefî’nin de bilgi tanımlarına yönelik çalışmaları, kelâm ilminin mantık ve dil bilimleriyle etkileşimini açıkça ortaya koymaktadır. O, tanımlarda "ittirad" ve "in‘ikâs" gibi mantık kurallarını esas alarak, tanımın efrâdını câmi ve ağıyarını mâni olması gerektiğini savunmuş, özellikle Mu‘tezile gibi ekollerin tanımlarını eleştirmiştir. Bu durum, kelâm tarihinin sadece Eş‘arî mezhebi üzerinden okunamayacağını ve Mâturîdî mezhebinin de bu alandaki değişim ve gelişimlerde önemli bir rol oynadığını ortaya koymaktadır. Nesefî, İmam Mâturîdî’ye nispet edilen tanım bilgi hakkında yapılan en doğru tanım olarak kabul etmiştir.

Cüveynî, erken dönem eserlerinde, bilginin imkânını “nazar” perspektifinden ele almış, bazı fırkaların akli reddederek yalnızca duysal verileri ve mütevâtir haberi kabul etmelerini eleştirmiştir. O, bilgi edinme noktasında beş duyu organını, fiziksel âlemdeki idrâk için birer kaynak olarak kabul etmiş, Mu‘tezile’nin görüşlerini eleştirerek, özellikle Cübbâî’nin idrâk hakkındaki fikirlerini reddetmiştir. Ona göre, idrâk ve arazların sabitliği arasında bir ilişki bulunmaktadır. Ayrıca o, reddettiği nedensellik anlayışıyla birlikte duyu ile cisim arasındaki bağlantıyı zorunlu görmemiştir. Nitekim ilk dönemlerinde yalnızca anlamlarda nedensellik fikrinin etkisiyle kendine has bir “ahvâl” teorisini savunmuş, ancak sonraları bu görüşünden de dönmüştür. Bu değişim, onun kelâmî düşüncesindeki gelişimini yansıtmaktadır. Bilginin imkânı konusunda Neseî de sūfestâiyye ve agnostik düşüncelere karşı güçlü aklî deliller sunmuş, bilginin varlığını inkâr edenlerin bu inkârlarıyla dahi bilginin varlığına işaret ettiklerini ileri sürmüştür. Bilgi imkânının reddinin mantıksal bir çelişki doğurduğunu ispatlayan Neseî, Mâtürîdî’nin cedel yöntemini ustalıkla kullanarak seleflerinden devraldığı epistemolojik yaklaşımı daha da geliştirmiştir.

Cüveynî bilgi kaynakları hususunda akıl, duyarlar ve haberi kaynak kabul etmektedir. O, doğru olduğu bilinen bir bilginin haber yoluyla aktarılmasını doğal görerek, belirli şartlar altında haberle bilgiye ulaşılabilirliğini ifade etmiştir. Haberin doğru veya yanlış olarak nitelenebileceğini belirterek haberi kesin doğru, kesin yanlış ve doğrulanabilir veya yanlışlanabilir haberler olmak üzere üç kısımda incelemiştir. Ayrıca mütevâtir ve âhad haberleri de ele almış, mütevâtir haberlerin zarurî bilgi sağladığını, ancak bunların bilgi oluşturmak için belirli şartları taşıması gerektiğini vurgulamış ve mütevâtir haberlerin kendiliğinden bilgi sağlamadığına vurgu yapmıştır. Mütevâtir olmayan haberleri ise âhâd kabul etmiş ve bu tür haberlerin kesin bilgi sağlamadığını savunmuştur. Dinî bilginin ya akıldan ya da şeriaten elde edilebileceğini belirterek, kesin bilgilerin yalnızca mütevâtir haberler, açık âyetler ve mün‘akid icmâ ile sınırlı olduğunu belirtmiştir. Akıl ve nazar kavramlarının da önemini vurgulayan Cüveynî, nazarın kendisini değil, sahih bir nazarın doğru düşünmeye yönlendirdiğini ve bu doğru nazarın tüm akıl sahipleri tarafından bilgiye ulaşmada kullanıldığını belirtmiştir. İlk dönemlerinde, Cüveynî akli tamamen zorunlu bilgilerden oluşan bir kavram olarak kabul etmiştir. Çünkü akıl, bilgi olmaksızın düşünmeye imkân tanımaz. Ancak ömrünün sonlarına doğru aklın bu şekilde tanımlanmasının yeterli olmadığını ifade etmiştir. Ayrıca illiyet prensibini reddederek sahih nazarın, bilgiye ulaşmayı sağlayan bir araç olduğunu öne sürmüş, ilhamın da genel geçer bir bilgi kaynağı olamayacağını savunmuştur. O, âlemdeki hâdiseler arasındaki ilişkileri akıl ve mantık çerçevesinde değerlendirmiş, mantıksal çelişki içermeyen her şeyin Yaratıcı kudretiyle mümkün olduğuna vurgu yapmıştır. Bu bağlamda, Mu‘tezile’nin tevellüd anlayışına yönelik eleştirilerde

bulunmuştur. Neseî de sağlam duyu organları, doğru haber ve akıl gibi üç unsurun bilgi edinmede vazgeçilmez olduğunu savunmuş, bu kaynakları kabul etmeyen görüşleri çürütmüştür. Haberi ise bilgi kaynağı olarak aklî bir zorunluluk bağlamında değerlendirmiş; doğru haberin mütevâtir ve peygamberlerin aktardığı haberlerden oluştuğunu ileri sürmüştür. Buna karşılık, âhâd haberlerin bilgi kaynağı olarak değerini sınırlı bir şekilde kabul etmiştir. Akıl kavramına özel bir yer ayıran Neseî, bu alanla ilgili bilgilerin ancak nazar ve istidlâl yoluyla elde edilebileceğini savunmuştur. Aklın bilgi kaynağı olduğunu kabul etmeyenlere karşı aklî delillerle bu görüşünü savunurken mantık prensiplerinden yararlanmıştır. Özellikle bilginin aklî temelleri üzerinde dururken aynîyet, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı gibi mantık kurallarını bilgi sisteminin dayanak noktaları olarak benimsemiştir. Bu yaklaşım da kelâmın mantıkî gelişiminin yalnızca Eş‘arî odaklı olmadığını, aynı zamanda Mâturîdî mezhebinin katkılarını da ortaya koymaktadır. Öte yandan her iki düşünür de âhâd haberlerin, kesin bilgi içermediğini kabul etmekle birlikte doğrulanan bilgilere müeyyide mesabesinde katkı sağlayabileceğini belirtmişlerdir.

Bilgiyi kadîm ve hâdis olarak ikiye ayıran Cüveynî, kadîm bilginin Allah’ın sıfatı olarak zamanla ya da mekânla sınırlı olmadığını söylemiştir. Cüveynî’nin konu hakkında ortaya koyduğu bir pasaj, kadîm bilginin cüz’î bilgileri kapsamadığını iddia etmek gibi anlaşılmış ve birçok ünlü âlim tarafından eleştirilmiştir. Fakat onun eserlerinde Allah Teâlâ’nın bilgisinin hâdislere benzemekten münezzeh olduğu ve O’nun malûmâtı tafsîlî olarak bildiği vurgulanmıştır. Buradan hareketle Cüveynî’nin, Allah Teâlâ’nın bilgisinin cüziyyâtı da kuşattığı görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Hâdis bilgiyi ise yaratılan varlıklara ait olup, zarurî, bedihî ve kesbî olmak üzere üç kategoriye ayırmıştır. Cüveynî, bilginin tamamının zorunlu olduğunu savunmuş, fakat bu durumu bilgilerin elde edilişi ve hâsıl olmasındaki evrelerle alakalandırmıştır. Aynı şekilde bilgiyi kadîm ve hâdis olarak ikiye ayıran Neseî de kadîm bilginin Allah’a ait olduğunu, zamanla değişmeyen ve her şeyi kapsayan bir bilgi olduğunu ifade etmiştir. Hâdis bilgi ise yaratılanlara ait olup, belirli sebeplere bağlı olarak edinilen bilgidir. Neseî, hâdis bilgiyi zarurî ve istidlâlî olarak ikiye ayırarak, zarurî bilginin inkârının mümkün olmadığını ve bunun doğrudan Allah’ın insana verdiği bir bilgi türü olduğunu vurgulamıştır. İstidlâlî bilgi ise, insan zihninin daha önceki bilgilerden hareketle yeni bilgilere ulaşmasını sağlayan bir süreçtir.

Cüveynî’nin istidlâl türlerine yaklaşımı, kelâm metodolojisindeki değişimlerin önemli bir yansımasıdır. İlk dönemlerinde aklî istidlâl yöntemlerini savunmuş olsa da sonradan illetma‘lül ilkesini tamamen reddederek bu yaklaşımından vazgeçmiştir. Cüveynî, istidlâl yöntemlerinin bilgiye ulaşmada yeterli olmadığını ve bunların daha dikkatli bir şekilde sorgulanması

gerektiğini vurgulamıştır. O, özellikle delillerin kesinliğe ulaşmasını sağlayan bir yaklaşım olarak değerlendirdiği sebr ve taksîm metodunu, doğru ve güvenilir bir bilgiye ulaşmanın tek yolu olarak kabul etmiş ve doğru şekilde çalışabilmesi için belirli şartlar koymuştur. Diğer yandan Eş‘arî kelâmında, üzerinde yoğun tartışmalar yapılan ve delili olmayan şeyin nefyi gerekir, şeklindeki bir kâideye dayandırılan “in‘ikâs-ı edille” metodunun kullanılması ve reddedilmesi hakkında Cüveynî’nin de etkisi vardır. Yapılan araştırma neticesinde özellikle bu metodun bir galat-ı meşhûr olarak Bâkîllânî’ye nispet edilip Gazzâlî tarafından son verildiği anlayışının, tercüme hataları ve sağlaması yapılmaksızın doğrudan aktarım gibi bazı hatalardan dolayı yanlış olduğu yönündeki tespitin daha doğru olduğu kanısına varılmıştır. Aklî istidlâllerin Neseî tarafından kullanım şekli de kelâm disiplinine katkılarını pekiştirmiştir. Klasik mantığın kelâmda kullanılmaya başlandığı bir dönemde yaşayan Neseî’nin kullanmış olduğu yöntemler birbirini tamamlayıcı nitelikte kurgulanmıştır. Bu noktada sebr ve taksîm, ittifâk edilenden ihtilâf edilene istidlâl, kıyas ile istidlâl, semantik yöntem ve şahitle gâibe istidlâl gibi klasik yöntemler Neseî’nin kelâm metodunda yer bulmuş, her biri belirli tartışmaların çözümünde kullanılmıştır. Bununla ilgili olarak çalışmada ulaşılan bir bulguya göre Neseî, konu girişlerinde dilsel analiz ve lugavî istidlâllerde bulunarak hasımlarıyla üzerinde ittifak edilen terim anlamları üzerinden meseleyi tartışmaya açmıştır. Bununla da dilin kabul edilmiş anlamları üzerinden hasımlarıyla ihtilâflı oldukları mesele hakkında mantıklı bir çıkarım yapma çabasında olduğu görülmüştür. Ayrıca Neseî, usûl, kelâm ve mantık disiplinlerinin birbirleriyle kesiştiği kıyas metodunu da ustalıkla icra etmiştir. Onun, kelâm sisteminde vurguladığı bir diğer önemli aklî faaliyet ise “istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” yöntemidir. O, bu yöntemin bazı şartlar taşıması gerektiğini belirtmiş, özellikle Mu‘tezile gibi hasımlarını, bu yöntemi kullanırken gerekli kurallara uymadıkları için eleştirmiştir.

Cüveynî ve Neseî’nin, kelâm yönteminin bir diğer unsuru olan akıl-nakil ilişkisine dair yaklaşımları da kelâmî düşüncelerinde önemli bir yer tutar. Her iki âlim de bu ikisi arasında bir denge kurmaya çalışmış, akıl ve nakli birlikte esas alan kelâmî yöntemi benimsemişlerdir. Onlar, akıl ve naklin her birinin kendine ait bir alanı olduğunu kabul etmiş ve bu alanlar arasında bir uyum kurmaya çalışmışlardır. Aklın aklî konularda, naklin ise sem‘î konularda asıl olduğu görüşünü benimsemişler, akıl ve nakil arasındaki uyumu sağlamak için nakli akıl ile anlayarak, iki kaynağın birbirini tamamlayıcı bir şekilde kullanılmasını savunmuşlardır.

Cüveynî ve Neseî, ru’yetullah meselesini ele alırken aklî ve naklî delilleri birbiriyle bağdaştıran bir yaklaşım sergilemişlerdir. Cüveynî ilk dönemlerinde, ru’yetullah meselesinde özellikle “istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” metodunu kullanarak, Allah Teâlâ’nın görülmesinin

mümkün olabileceğini savunmuş ve Mu‘tezile’nin, görme eylemini fiziksel âlemle sınırlı tutarak ön gördükleri şartlara itiraz etmiştir. Aynı şekilde Nesefî de aklî bir yaklaşımla, varlık ve zâtla kâim olma ilkesini esas alarak, Allah Teâlâ’nın görülmesinin mümkün olduğunu savunmuş, bunun dışında fiziksel bir bünye veya ışıık demetinin zorunlu olmadığını vurgulamışlardır. Dolayısıyla görmenin illeti olarak varlığın mevcut olmasından başka bir şart öne sürmemişlerdir. Bu yaklaşımlar, kelâm tarihindeki âhiret inançları ve Allah Teâlâ’nın sıfatlarıyla ilgili yapılan tartışmaların derinliğine ve kelâm yöntemine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Cüveynî ve Nesefî, ru’yetullahın imkânı üzerinde aklî delillerle savunmalar geliştirmiş olmakla birlikte, bu meselenin sübutunu ise genelde âyetlerle desteklemişlerdir. Ancak, bu noktada yaklaşım biçimlerinin yeni bir bakış açısı sunduğunu söylemek güçtür. Ayrıca Cüveynî’nin günümüze ulaştığı kadarıyla eserlerinde ru’yetullah konusuna dair hadîs rivayetlerine yer vermemesi, onun kelâmî meselelerde ahâd haberleri yok saydığı anlamına gelmez. Cüveynî ve Nesefî, kelâmî konularda ahâd rivayetleri de delil olarak kullanmışlardır. Ancak bu kullanım, inançla ilgili konularda ahâd haberlerin kesin bilgi sağlamadığı ilkesiyle tamamen örtüşmemektedir. Şu halde her iki mütekellim de tartışmalı rivayetlere dayalı olarak kesinlik taşıyan aklî ve naklî delilleri tercih etmişse de ahâd haberleri de destekleyici unsurlar olarak kullanmıştır.

Cüveynî ve Nesefî, kelâm tarihi açısından önemli iki âlimdir. Her ikisi de geliştirdikleri yöntemlerle kelâmın temel prensiplerine büyük ölçüde sadık kalmış ve sistematik düşüncenin gelişimine katkı sunmuşlardır. Ancak, bu alandaki araştırmaların henüz yeterli olduğu söylene-
mez. Örneğin Cüveynî’nin *eş-Şâmil* adlı eserinin tamamı halen bulunamamış, Nesefî gibi önemli bir ismin eserlerinin yeni şerhleri literatüre dâhil edilmemiştir. Dolayısıyla özellikle “ef‘âlu’l-i‘bâd” gibi konuların yöntemsel bir perspektifle mukayeseli bir şekilde ele alınması, klasik kelâm düşüncesinin anlaşılmasına önemli katkılar sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

- Abdulbâkî, M., *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 1945.
- Abdullatif, A., *Menhecu İmâmi'l-Haremeyn fî dirâseti'l-akîdeti*, Merkezu'l-Melik Faysal li'l-Buhûsi ve'd-Dirâseti'l-İslâmiyyeti, Riyâd, 1993.
- Acar, R., “Allah’ın Cüz’îleri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 2006/1, c. XI, S. 20, ss. 99-118.
- Ahdarî, A., *Şerhu's-Süllemi'l-Münevrak*, Hâşimî Yayınları, İstanbul, 2017.
- Ak, A., “Mâtürîdî Âlimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynağı Olması Sorunu”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi = Journal of Mesned Divinity Researches]*, 2014, c. V, S. 2, ss. 129-146.
- Akkanat, H., Coşar, H., “Eş‘arî Kelamında Cüveynî’den Umrevî’ye Metodolojik Dönüşüm”, *V. Uluslararası Şeyh Şa‘ban-ı Velî Sempozyumu –Eş‘arîlik-*, 2018, ss. 231-235.
- Aktaş, M., “el-Kâfiye fi'l-cedel Adlı Eserin Cüveynî’ye Âidiyeti ve Nisbeti Sorunu”, *Darulfunun İlahiyat [İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]*, 2021, c. XXXII, S. 1, ss. 199-218.
- Aktaş, M., *Tanım veya Hakikat Cüveynî’nin Kelâm Sisteminin Analizi*, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2021.
- Altıntaş, R., “Geçmişte ve Günümüzde Bir Kelâm Yöntemimiz Var mıdır?”, *Journal of Islamic Research*, 2016, 27 (3), ss. 274-279.
- Altıntaş, R., “Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. V, S. 2, 2001, Sivas, ss. 97-129.
- Altıntaş, R., “Mâtürîdî Kelam Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2005, c. V, S. 3, ss. 233-245.
- Ardoğan, R., *Kelam İlminde Metodoloji*, Klm Yay, Kahramanmaraş, 2021.
- Aruçi, M., “Tebşiratü'l-Edille”, *DİA.*, c. XL, ss. 225-226.
- Aslan, A., “Kelâm’da İlhamın Bilgi Değeri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 20, 2008, ss. 25-45.

- Aslan, İ., “Mutezile Kelâmında Düşünce (Nazar)- Bilgi İlişkisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51:1, 2010, ss. 151-176.
- Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu TDK., *Türkçe Sözlük*, haz. Hasan Eren vd., TTK. Basım Evi, Ankara, 1988.
- Atay, H., “Ebu’l-Muîn Nesefî ve Tebsiratü’l-edille”, *Tebsiratü’l-edille fî usûli’ d-dîn*, haz. Hüseyin Atay, DİB. Yayınları, Ankara, 1993.
- Atay, H., “Ebû Mansûr el-Mâturîdî Ve Bilgi Kuramı”, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu, Otto Yayınları, Ankara, 2015.
- Aydın, H., “İslâm Kelâmcıları ve İbn Sînâ’ya Göre Bilginin İmkânı Sorunu ve Sofistler”, *Felsefe Dünyası*, S. 48, 2008/2, ss. 96-106.
- Bağdâdî, A., *el-Farku beyne’l-fırakî ve beyânü’l-fırkatî’n-nâciyeti*, Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, Beyrût, 1977.
- Bağdâdî, A., *Usûlu’ d-Dîn*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1928.
- Bağdâdî, İ., *Hediyetü’l-ârifîn esmâi’l-müellifîn ve âsâri’l-musannifîn*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabi, Beyrut, 1951.
- Bahşi, T., “Mezhebî Aidiyetler Bağlamında Mu‘tezile’nin Arap Dilini Kullanımı”, *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2021, c. VI, S. 1, ss. 253-292.
- Baloğlu, A., “Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebû’l-Mu‘în en-Nesefî”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir, 2003, S. XVIII, ss. 3-20.
- Bâkılânî, M., *el-İnsâfu fî mâ yecibu i’tikâduhu ve lâ yecûzu’l-cehlu bihi*, thk. Muhammed Zâhid b. Hasen Kevserî, Mektebetü’l-Ezheriyye, Kahire, 2000.
- Bâkılânî, M., *et-Takrîb ve’l-irşâd*, thk. Abdulhamid b. Ali Ebû Zenîd, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1998.
- Bâkılânî, M., *Temhîdu’l-evâil ve telhîsu’ d-delâil*, thk. İmâduddîn Ahmed Haydar, Müessesetü’l-Kütübi’s-Sikâfiyye, Beyrut, 1987.
- Bayraktutan, O., “Tevâtür Kavramını Kullanan İlimler”, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 11, 2019, ss. 91-136.
- Bedevî, A., *Mezâhibu’l-İslâmiyyîn*, Dâru’l-ilm, Beyrut, 1997.
- Beğâbikî, B., *Şerhu’t-Temhîd li kavaidi’t-Tevhîd*, thk. Ekrem Muhammed İsmail Ebû Avvâd, Mektebetü’l-Gânim, Ürdün, 2022.

- Beyâzîzâde, A., *el-Usûlü'l-Münîfe li'l-İmam Ebî Hanîfe*, Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Türâs, Kahire, ty.
- Beyhakî, E., *Kitâbu'l-kadâi ve'l-kader*, thk. Muhammed b. Abdullah Âli Âmir, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyâd, 2000.
- Bıykoğlu, Y., “İlk Dönem Eş‘arî Kelâmında Müteşâbih Âyetlerin Te’vili Sorunu”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 2016, c. XX, S. 1, ss. 365-408.
- Biçer, R., “Kelâm Metodolojisine Getirilen Bir Eleştirinin Analizi: Kelâmi Düşüncede Gönül Boyutu Eksikliği”, *Erzurum Kültür Eğitim Vakfı Akademi Dergisi*, Y. 8, S. 19, 2004, ss. 57-76.
- Bilmen, Ö., *Açıklamalı İlm-i Kelâm Dersleri [Muvazzah İlm-i Kelâm]*, sad. Salih Sabri Yavuz-Faruk Sancar, Semerkand Yayınları, İstanbul, 2015.
- Bilmen, Ö., *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınları, İstanbul, 1967.
- Bolay, N., “Ba’dî”, *DİA.*, c. IV, s. 419.
- Bolay, N., “Bedihî”, *DİA.*, c. V, ss. 322-323.
- Bozkurt, M., “Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 2, XLVIII, 2007, Ankara, ss. 83-100.
- Buhârî, A., *Keşfu'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*, Dâru'l-Kitâbu'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- Buhârî, M., *Câmiu'l-müsnedi's-sahihi'l-muhtasar min umûrî Rasulillahi sallallahu aleyhi ve selleme ve sünenihi ve eyyâmihi- Sahihu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır, Dâru Tavki'n-Necât, Beyrut, 2001.
- Bulut, M., *Delilleriyle İslâm Akâidi*, Erkam Yayınları, İstanbul, 2017.
- Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, Sabah Gazetesi, c. XIII, s. 462.
- Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, İnterpress Basın ve Yayıncılık, Milliyet Gazetesi, İstanbul, ty., c. XXIV, s. 1262.
- Câbirî, M., *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. Burhân Köroğlu vd., Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001.
- Can, A., “İbn Fûrek’in Tefsir Metodu”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, S. 40, ss. 187-218.
- Cengiz, Y., “Nazzâm’ın Doğa Felsefesinde İ’timâd Hareketi: Ne’liği ve İşlevi”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2014, c. XI, S. 1, ss. 143-168.

- Cevdet Paşa, A., *Mi'yâr-ı Sedât (Klasik Mantık)*, sad. Hasan Tahsin Feyizli, Fecr Yayınları, Ankara, 1998.
- Cevherî, İ., *es-Sihâh tacu'l-lugati ve sıhâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr, Dâru'l-İlim Li'l-Mellâyîn, Beyrut, 1987.
- Chelidze, R., *Hüsâmeddin es-Siğnâkî ve et-Tesdîd fî Şerhi't-Temhîd Adlı Eseri (Tahkik-İnceleme)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa, 2015.
- Cürcânî, S., *Kitâbu't-ta'rifât*, thk. Adil Enver Hıdır, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2013.
- Cürcânî, S., *Şerhu'l-Mevâkıf li'l-Kâdî Adudiddin Abdurrahman el-Îcî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- Cürcânî, S., *Şerhu'l-Mevâkıf Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2021.
- Cüveynî, E., *Ecvibetü'l-Cüveynî alâ esileti Abdilhak es-Sıklî*, thk. Said Fûde, y.y., ty.
- Cüveynî, E., *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fî'l-erkânî'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyyeti li't-Türâs, Kahire, 1992.
- Cüveynî, E., *el-Burhân fî usûli'l-fıkhi*, thk. Abdulazîm ed-Dîb, nşr. Katar, Katar, 1979.
- Cüveynî, E., *el-İctihâd min kitâbi't-Telhîs li İmâmi'l-Haremeyn*, thk. Abdulhâmid Ebû Zebîd, Dâru'l-Kalem, Beyrût, 1988.
- Cüveynî, E., *el-Kâfiye fî'l-cedel*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, İsâ el-Bâbî el-Halebî Yayınları, Kâhire, 1979.
- Cüveynî, E., *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmi en-Neşşâr vd., Münşietü'l-Meârif Yayınları, İskenderiyye, 1969.
- Cüveynî, E., *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. R. M. Frank, Müessese-i Mutâleât-i İslâmî, Tahran, 1981.
- Cüveynî, E., *et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkhi*, thk. Abdullah Cevlem en-Nibâlî, Beşîr Ahmed el-Ömerî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyyeti, Beyrut, 1996.
- Cüveynî, E., *Gıyâsu'l-ümemi fî iltiyâsi'z-zulem*, thk. Abdulazîm ed-Dîb, Mektebetü İmami'l-Haremeyn, b.y., 1981.
- Cüveynî, E., *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd (İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî)*, trc. A. Bülent Baloğlu vd., TDV. Yayınları, Ankara, 2010.

- Cüveynî, E., *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâtı 'i'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Zekeriyya Umeyrât, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2016.
- Cüveynî, E., *Luma' u'l-edille fî kavâ'idî Ehli's-Sünneti ve'l-Cemâati*, thk. Hüseyin Mahmûd, Âlemu'l-Kütüb Yayınları, Beyrut, 1987.
- Cüveynî, E., *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdulazîm Mahmûd ed-Dîb, Dâru'l-Minhâc, Cidde, 2007.
- Cüveynî, E., *Şifâu'l-galîl fî beyâni mâ vakaa fî't-Tevrâti ve'l-İncil mine't-Tebdîl*, thk. Ahmed b. Muhammed b. Gânim Âlî Sâni, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2015.
- Çağlayan, H., *Kelâm'da Bilgi Kaynakları*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2009.
- Çelebi, İ., “Kelâm Metodunun Ortaya Çıkışı, Gelişim Süreci ve Yeni Metot Arayışları”, *İslâmi İlimlerde Metodoloji / Usûl Mes'eselei- I*, haz. İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005.
- Çetres, R., “Aslilik ve Fer'ilik Bağlamında Kelâm-Fıkıh İlişkisi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. XIII, S. 1, ss. 411-422.
- Çınar, B., “İslam Kelamcılarının Araştırma Yöntemleri”, *APJIR- Academic Platform Journal of Islamic Research*, 2021, c. V, S. 3, ss. 395-419.
- Çınar, B., “Mu'tezile'de Peygamberlerin Masumiyeti Teorisi”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. IX, S. 1, 2022, ss. 137-167.
- Çınar, M., “Mütekaddimûn Dönemi Kelâm Âlimlerine Göre Bilgi, Kaynakları ve Bunlar Arasındaki İrtibatın Keyfiyeti”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2011/2, S. 21, ss. 7-32.
- Dağ, M., “Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]*, 1980, S. 4, ss. 97-114.
- Dağ, M., “İmam el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, S. 2, ss. 35-53.
- Dağ, M., “İslâm Araştırmalarında Yöntembilim Sorunu”, *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu*, Samsun, 1989, ss. 157-163.
- Dağ, M., “Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1981, c. XXIV, ss. 221-248.

- Dağ, Z., “Alâeddîn Semerkandî’nin Kıyas Anlayışı”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 2021, c. XIII, S. 1, ss. 447-467.
- Debûsî, U., *Takvîmu’l-edille fî Usûli’l-Fıkhi*, Halîl Muhyiddîn el-Meys, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, 2001.
- Demir, A., *Ebû İshak es-Saffâr’ın Kelâm Yöntemi*, İSAM. Yayınları, Ankara, 2018.
- Demir, A. İ., *Mütekaddimîn Devri Kelâmcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1993.
- Demir, H., “Kelâm Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (İn’ikâs-ı Edille) ve Mütekaddimin Kelâmı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri”, *Dîni Araştırmalar Dergisi*, 2007, c. X, S. 29, ss. 79-114.
- Demir, M., *Mâverdi’nin el-Ahkâmü’s-Sultaniyye’si İle Cüveynî’nin el-Gıyâsî’sinin Siyâsî-Fıkhi Ahkâm Açısından Mukâyesesi (İmamet Konuları Örneği)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2018.
- Demir, O., “Kelâm-Bilim İlişkisi: Rü’yetullah Metinlerinde Optik”, *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2019, c. IX, ss. 107-120.
- Demirbaş, S., “Kur’ân Yorumunda Sebr ve Taksîm Yöntemi”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 6/1, 2022, ss. 431-454.
- Demirboğa, S., *Cüveynî’nin Şâfi’ye Muhâlefeti –Usûl Konuları Bağlamında-*, Nida Yayınları, İstanbul, 2022.
- Demirci, M., “Bütün Yollar Bağdat’a Çıkar: Geç Antik Çağın Bilimdüşünce ve İnançlarının Bağdat’a İntikali”, *İSTEM.*, S. 30, 2017, ss. 225-256.
- Develioğlu, F., *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi, ty.
- Dîb, A., “Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn”, *DİA.*, c. VIII, ss. 141-144.
- Dîb, A., *Fıkhu İmami’l-Haremeyn Abdilmelik b. Abdillâh el-Cüveynî -hasâisuhu-eseruhu-men-ziletuhu*, Dâru’l-Vefâ, Katar, 1988.
- Duman, A., “İmam Matürîdî’nin Tevîlâtü’l-Kurân’ında Akıl Yürütmeye İlgili Kavramlar –Fıkıh, İstidlâl, Kıyas-, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014, c. V, S. 1, ss.103-116.

- Ebü Dâvud, S., *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Şuayb el-Arnâvût – Muhammed Kâmil Karabelli, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Kâhire, 2009.
- Ebü Hanîfe, N., *el-Fıkhu'l-Ekber*, Mektebetü'l-Furkan, Dubai, 1999.
- Ebherî, E., *Muğni't-tullâb şerhu metni Îsâgûcî*, thk. Mahmud Ramazan el-Bûtî, Dâru'l-Fikr, Şam, 2003.
- Ebyârî, A., *et-Tahkîk ve'l-beyân fî şerhi'l-Burhân fî Usûli'l-Fıkhi*, thk. Ali b. Abdurrahman Bessâm el-Cezerî, Dâru'd-Diyâ, Kuveyt, 2013.
- Emiroğlu, İ., *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara, 2009.
- Emiroğlu, İ., “Sûfestâiyye”, DİA., c. XXXVII, ss. 468-469.
- Ensârî, S., *el-Gunyetü fî ilmi'l-Kelâm*, Dâru's-Selâm, Kâhire, 2010.
- Ensârî, S., *Şerhu'l-Îrşâd li imâmi'l-mütekellimîn Ebî'l-Kasım el-Ensârî*, thk. Hâlid b. Hammâd el-Advânî, Dâru'd-Diyâ, Kuveyt, 2022.
- Erdem, H., “Ma'nevî Sıfatlar Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 1, 2003, ss. 69-81.
- Erdemci, C., “Kelâm İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi”, *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri*, 2004, ss. 329-344.
- Erdemci, C., “Kelâm İlminde Haberin Epistemolojik Değeri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6/4, Ağustos, 2006, s. 155.
- Erdoğan, T., “İmam Mâturîdî'nin Te'vil ve Haber Teorilerinin Mukâyesesi”, *Turkish Academic Research Review = Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2021, c. VI, S. 3, ss. 1054-1085.
- Erkol, A., “Kelâm İlminde 'Kıyasu'l-Gâib Ala's-Şâhid' Metodunun Kullanımı” *Erzurum Kültür Eğitim Vakfı Akademi Dergisi*, c. VIII, S. 20, ss. 157-176.
- Esbihânî, E., *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, Matbaatü's-Saâde, Kahire, 1974.
- Esen, M., “Eş'arî Epistemolojisi/Eş'arî Bilgi Kuramı”, *V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu –Eş'arîlik*, 2018, ss. 11-20.
- Eş'arî, E., *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, thk. Sâlih b. Mukbil b. Abdullah el-Useymî et-Temîmî, Dâru'l-Fadîle, Riyâd, 2011.
- Eş'arî, E., *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musallîn*, Franz Steiner Verlag Yayınları, Stuttgart, 1980.

- Eş'arî, E., *Risâletü fî istihsâni 'l-havdi fî ilmi 'l-Kelâm*, Matbaatü Meclis-i Dâireti'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, Haydarabad, 1925.
- Eşit, D., "Klasik Dönem Fıkıh Usûlü Eserlerinde Bilginin Kısımları", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2018, c. X, S. 19, ss. 143-155.
- Eşit, Y., "Kelamcı Usulcülerin Usûl Düşüncesinde Akıl-Nakil İlişkisi: Gazzâlî Örneği", *Usûl: İslam Araştırmaları*, 2019, S. 31, ss. 59-76.
- Evkuran, M., *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelâm*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2005.
- Fârâbî, E., *İhsa 'ül-Ulum İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1990.
- Gazzâlî, M., *el-Menhûl min ta'likâti 'l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan Heytû, Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, Beyrut, 1998.
- Gazzâlî, M., *Mihakku 'n-nazar fî 'l-Mantiki*, Dâru'l-Minhâc, Beyrut, 2016,
- Gazzâlî, M., *Mi'yâru 'l-ulûm fî fenni 'l-Mantık*, thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Meârif, Kâhire, 1961.
- Gazzâlî, M., *el-Munkız mine 'd-dalâli ve 'l-muvassılu zi 'l-izzeti ve 'l-celâli*, thk Cemil Salîbâ-Kamil Avvâd, Dâru'l-Endülüs, Beyrut, ty.
- Gazzâlî, M., *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdusselam Abduşşâfi, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- Gençdoğan, A. "Bakıllânî'nin Kelam Metodolojisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, S. 40, c. XXIII, ss. 189-210.
- Gençdoğan, A., "Eş'arî Kelamın Metodolojik Dönüşümün Öncüleri Olarak Cüveynî ve Gazzâlî", *Burdur Mehmet Akif Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Burdur, 2020, S. 1, c. I, ss. 146-167.
- Gençdoğan, A., *Bakıllânî, Cüveynî ve Gazzâlî'de Kelamın Metodik Yapısı*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2017.
- Gökalp, Y. - Adılcan Kızı, T., "Tabsıratu'l-Edille'de Yer Alan Akıl ve Akılla İlgili Kavramlar", *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi*, S. 29, Oş, 2020, ss. 45-69.
- Gölcük, Ş. - Toprak, S., *Kelâm Tarih, Ekoller, Problemler*, Tekin Kitabevi, Konya, 2010.

- Görener, İ., “Türkçe’de Usûl Kelimesinin Kullanımı Hakkında Bir Değerlendirme: Tefsir Usûlü Örneği”, *Bilig; Bilim ve Kültür Dergisi*, S. 27, 2003, ss. 179-199.
- Görgülü, F., “Ebû’l-Hasen eş-Eş‘arî’de Akıl-Nakil İlişkisi”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2015, c. LI, S. 4, ss. 145-160.
- Günay, H., “Kevserî’nin İhkâku’l-Hak Adlı Eserinde Cüveynî’ye Yönelttiği Eleştiriler”, *Uluslararası Düzceli M. Zahid Kevseri Sempozyumu Bildirileri 24-25 Kasım*, Düzcce, 2007, ss. 513-528.
- Güneş, K., *el-Mu’cem Arapça-Türkçe Sözlük*, Mektep Yayınları, İstanbul, 2011.
- Hacıbenlioğlu, İ. vd., “İslam Mantıkçılarına Göre Hulfî Kıyasın Bilgi Değeri ve Denetlenmesi”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2013, S. 16, ss. 41-61.
- Hâkim, M., *el-Müstedrek ale’s-Sahihayni*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1990.
- Hamevî, A., *el-Misbâhu’l-münîr fî şerhi garîbi’s-Şerhi’l-Kebîr*, Mektebetü’l-İlmiyye, Beyrut, ty.
- Hanefî, A., *el-Cevâhiru’l-mudiyyeti fî tabakâti’l-Hanefiyye*, Mir Muhammed Kütüphane Yayınları, Karaçi, ty.
- Hanefî, H., “Kelâm İlmi’nin Yöntemi”, çev. Nedim Macit, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, Eylül-Aralık 2000, c. III, S. 8, ss. 149-161.
- Hanbel, A., *er-Reddu ale’l-Cehmiyyeti ve’z-Zenâdikati*, thk. Sabrî b. Selâmet Şâhîn, Dâru’s-Sebât, Riyad, 2003.
- Hârizmî, M., *Mefâtihu’l-ulûm*, thk. İbrahim Ebyârî, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabiyyi, Şam, ty.
- Hudayr, A., *Şerhu metni’l-Varakât fî usûli’l-fikhi*, el-Mektebetü’l-İslamiyyeti’l-Âmme, ty.
- İbn Âbidîn, M., *Reddu’l-muhtâr alâ’d-durri’l-muhtâr*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1992.
- İbn Asâkir, A., *Tebyînu kizbi’l-müfterî fî mâ nesebe ile’l-İmâm Ebi’l-Hasen el-Eş‘arî*, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabiyyi, Beyrut, 1983.
- İbn Bezîze, A., *el-İs‘âd fî şerhi’l-İrşâd*, thk. Abdurrezzak Besrûr, İmâd es-Süheylî, Dâru’d-Diyâ, Kuveyt, ty.
- İbn Cevzî, C., *el-İlelu’l-mütenâhiyetü fî’l-ehâdisi’l-vâhiyeti*, thk. İrşâdu’l-Hakki’l-Eserî, İdâretü’l-Ulûmi’l-Eseriyye, Faysalabad, 1981.

- İbnu'l-Emîr, M., *el-Kâmil fî Usûli'd-Dîn fî ihtisârî's-Şâmil Fî Usûli'd-Dîn*, thk. Cemâl Abdunnâsır Abdulmun'im, Dâru's-Selâm, Kâhire, 2010.
- İbnu'l-Esîr, İ., *el-Kâmil fî't-târih*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.
- İbn Fûrek, E., *Kitâbu'l-hudûd fî'l-usûl*, thk. Muhammed Süleymânî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1999.
- İbn Fûrek, E., *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasen eş-Eş'arî İmâmi Ehli-s'Sünne*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, Mektebetü's-Sikâfeti'd-Dîniyye, Kahire, 2005.
- İbn Fûrek, E., *Tefsîru İbn Fûrek min evveli sûreti'l-Mu'minîn – âhiru sûreti's-Secde*, thk. Alâl Abdulkâdir Bindevşî, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 2009.
- İbn Fûrek, E., *Şerhu'l-Âlim ve'l-Müteallim*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih-Tevfîk Ali Vehbe, Mektebetü's-Sikâfeti'd-Dîniyye, Kâhire, 2009.
- İbn Haldûn, E., *Mukaddimetü İbn Haldûn*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Mektebetü'l-Hidaye, Dimeşk, 2004, c. II.
- İbn Haldûn, E., *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, trc. Adulhamid Ayeti, Takvimhane-i Âmire Matbaası, İstanbul, 1858, c. I.
- İbn Hallikân, Ş., *Vefeyatu'l-a'yân ve enbâi ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas, Dâru's-Sadîr, Beyrut, 1994.
- İbn Kesîr, E., *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Gize, 2003.
- İbn Kuteybe, E., *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemsuddîn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2014.
- İbn Manzûr, M., *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrût, 1993.
- İbn Mukaffâ', A., *el-Mantık*, nşr. Muhammed Takî Dânişpejûh, Encümen-i Felsefe-i İran, Tahran, 1978.
- İbn Nedîm, M., *el-Fihrist*, thk. İbrâhim Ramadân, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1997.
- İbn Nuceym, Z., *Bahru'r-Râik şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire, ty.
- İbn Receb, Z., *Câmiu'l-ulûmi ve'l-hikem fî şerhi hamsîne hadîsen min cevâmii'l-kelim*, thk. Şuayb el-Arnâvût, İbrâhim Bâcis, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1997.
- İbn Salâh, O., *Mukaddimetü İbn Salâh Ma'rifetü envâi' ulûmi'l-Hadîs*, thk. Nureddin İtır, Dâru'l-Fikr, Suriye, 1986.

- İbn Teymiyye, T., *er-Reddu ale'l-mantıkiyyîn*, Dâru'l-Mârife, Beyrût, ty
- Îcî, A., *el-Mevâkıf fi ilmi'l-Kelâm*, Âlemu'l-Kütüb Yayınları, Beyrut, ty.
- İlhan, A., “Ebû Hâşim el-Cübbâî”, *DİA.*, c. X, ss. 146-147.
- İnal, İ., “Neccariyye Mezhebi Hakkında Bazı Mülâhazalar”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, c. XV, S. 24, ss. 33-52.
- İnanç, Y., “Nahiv İlminde Sebr ve Taksîm Metodu”, *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, S. 17, 2022, Bartın, ss. 5-23.
- İsmail Paşa, S., *Îdâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfi'z-Zünûn An Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, Meârif Bakanlığı, İstanbul, 1947.
- İzmirli, İ., “İmâmu'l-Harameyn Ebû'l-Meâli b. Cüveynî”, *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 1928, S. 9, c. II, ss. 1-33.
- İzmirli, İ., *Yeni İlmi Kelâm*, Şehzade Paşa Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul, 1922.
- Kâdî, A., *el-Muğnî fi ebvâbi'-Tevhîdi ve'l-Adl*, thk. Mahmud Muhammed Kasım, y.y., ty.
- Kâdî, A., *Şerhu Usûli-l-hamse*, thk. Abdulkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1996.
- Kahraman, H., “Eş'arî'nin Varlık Anlayışının Epistemolojisine Etkisi”, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 2018, S. 9, c. V, ss. 15-32.
- Kahraman, H., “Ma'dûmun Şeyiyyeti Teorisine Cüveynî'nin Gertirdiği Eleştiriler ve Bunların Eş'arî Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi”, *Kelâm Araştırmalar Dergisi [Kader]*, 2016, S. 2, c. XIV, ss. 443-459.
- Kalaycı, M., *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2017.
- Kara, S., *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, İz yay, İstanbul, 2019.
- Karagöz, Na., “Hanefî-Maturîdî Düşünce Akımında İsbat-ı Vâcibe ve İlahî Sıfatlara Yönelik İstidlâller”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, c. XV, S. 2, ss. 29-63.
- Karagöz, Na., “Mâtürîdî'de İstidlâlin İşlev Alanları”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi (Kader)*, c. XVI, S. 2, ss. 241-263.
- Karagöz, Nu., “Ebû'l-Muin en-Nesefî'nin Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemine Yaklaşımı”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2022, c. XXII, S. 1, ss. 233-249.

- Karalar, İ., “İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Kelâm Sisteminde Rü'yetullah”, *JASSS: The Journal of Academic Social Science Studies*, 2022, S. 89, ss. 287-304.
- Kardâvî, Y., “el-İlhamu ve'l-keşfu ve'r-rü'yâ hel tuaddu mesâdirun li'l-ahkâmi's-şer'iyyeti”, *Mecelletü Külliyyeti 'ş-Şer'ati ve'd-Dirâseti'l-İslâmiyyeti*, Katar Üniversitesi, S. 6, 1988, ss. 13-73.
- Kârî, A., *Mirkâtu'l-mefâtih şerhu Mişkâtî'l-Mesâbih*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2002.
- Katib Çelebî, M., *Keşfu'z-zunûn an esâmî'l-kütübi ve'l-funûn*, Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdad, 1941.
- Keskin, H., *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, Beyan Yayınları, Ankara, 1997.
- Kettânî, M., *Mütevâtir Hadisler Nazmü'l-mütenâsır mine'l-hadîsi'l-mütevâtir*, ter. Hanifi Akın, Karınca&Polen Yayınları, İstanbul, 2017.
- Koç, İ., “Hanefî-Eş'arî Ebû Cafer es-Simnânî ve Kendisine Yönelik İthamlar”, *İslâm Tetkikleri Dergisi*, 2023, c. XIII, S. 2, ss. 785-807.
- Koloğlu, O., *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İSAM. Yayınları, İstanbul, 2017.
- Korkmazgöz, R., “Kelâm İlminde Haber-i Vâhidin Bilgi ve Delil Değeri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. XVIII, S. 1, 2008, ss. 225-258.
- Kömürcü, K., “Kelamdaki 'İstidlâl bi's-Şahid ale'l-Gaib' Metoduna Maturidî'nin Yaklaşımının Mantıksal Analizi ve Değeri”, *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu –Hanefîlik-Mâturîdîlik*, 2017, c. I, ss. 441-452.
- Köz, İ., “Aristoteles Mantığı ile Felsefe-Bilim İlişkisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XLIII, S. 2, ss. 355-374.
- Kureşî, İ., *Tabakâtu's-Şâfiîn*, thk. Ahmed Ömer Hâşim, Muhammed Azeb, Mektebetü's-Sikâfeti'd-Dîniyye, Kahire, 1993.
- Kurt, F., “Kelâm İlmindeki Sıfat Tasniflerine İlişkin Bir Değerlendirme”, *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, Aralık, 2009, ss. 613-630.
- Kuşeyrî, A., *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalim Mahmud, Mahmud b. Şerif, Dâru'l-Meârif, Kahire, ty.
- Kutluboğa, E., *Tâcu't-Terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dâru'l-Kalem, Şam, 1992.
- Kutluer, İ., “Lâedriyye”, *DİA.*, c. XXVII, ss. 41-42.

- Kuveysinî, H., *Şerhu'l-Kuveysinî alâ metni's-Süllem fî'l-mantiki*, Mektebetü Dârü'l-Eman, Rabat, ty.
- Lâmişî, M., *et-Temhîd li kavâi'di't-tevhîd*, thk. Abdulmecid Türkî, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1995.
- Lâmişî, M., *Kitâb fî Usûli'l-Fıkhi*, thk. Abdulmecid Türkî, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1995.
- Mahmud, M., “İmâm Mâtürîdî'nin Kelâm Yöntemi Olarak Akıl ile Nakil Arasında Kurduğu Denge”, *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik –Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı-*, 22-25 Mayıs 2009, İstanbul, 2012, ss. 77-104.
- Makdisî, H., *Gâyetu'l-merâm fî şerhi Bahri'l-Kelâm*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail-Muhammed es-Seyyid Ahmed Şehâta, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, 2011.
- Marulcu, H., "Ehl-i Sünnet Kelamı Açısından İlahî İlim ve 'Lealle' - Kelam-Belâgat İlişkisi Bağlamında Bir Değerlendirme-", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta, 2015, S. 34, ss. 33-45.
- Mâtürîdî, M., *Kitâbu't-Tevhîd -Açıklamalı Tercüme-*, çev. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, İstanbul, 2012, bs. 12.
- Mâtürîdî, M., *Kitâbu't-tevhîd*, Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut, 2006.
- Mâtürîdî, M., *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Bâslûm, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.
- Mavil, H., *İmam Eş'ari'nin Kelâm Düşüncesi*, İSAM. Yayınları, Ankara, 2018.
- Mavil, K., “Bir Mu'tezile-Mâtürîdiyye Tartışması – Rü'yetullah-”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2014, c. XIV, S. 2, ss. 449-478.
- Mâzerî, M., *Îzâhu'l-mahsûl min Burhâni'l-Usûl*, thk. Ammâr et-Tâlibî, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Tunus, ty.
- Medkur, İ., “Müslümanlara Göre Aristo Mantığı”, çev. Galip Türcan, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011/2, S. 27, ss. 197-207.
- Memiş, M., “Bir Kelamcı Olarak İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî”, *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2016, S. 2, ss. 66-85.
- Memiş, M., “Eş'arîliğe Yaptığı Katkıları Bakımından Ebû'l-Meâli el-Cüveynî”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 7:1 (Ocak 2009), ss. 97-120.

- Memiş, M., *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, Sarkaç Yayınları, Ankara, 2011.
- Memiş, M., "Rü'yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış", *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, c. IV, S. 2, ss. 47-104.
- Mert, M., "Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, c. XLIV, S. 1, ss. 41-67.
- Mert, M., "Kelamcıların Tanım Kuramları", *Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)*, 2003, c. III, S. 2, ss. 81-91.
- Meymûn, E., *Şerhu'l-İrşâd li Ebî Bekr b. Meymûn*, thk. Ahmed Hicâzî Ahmed es-Sikâ, Mektebetü'l-Encelû'l-Mısriyye, Matbaatü Dâru't-Tedâmun Mısır, 1987.
- Muhâsibî, H., *Mâhiyetü'l-akli ve ma'nâhu ve ihtilâfu'n-nâsi fîhi*, thk. Hüseyin Kuvvetlî, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1977.
- Mukterah, M., *Şerhu'l-İrşâd fî Usûli'l-İ'tikâd*, Merkezi Ebi'l-Hasen el-Eş'arî li'd-Dirâsâtî ve'l-Buhûsi'l-Akdiyye, Rabat, ty.
- Müslim, E., *el-Müsnedü's-sahihi'l-muhtasar bi nakli'l-adli ani'l-udûli ilâ Rasûlillahi sallallahu aleyhi ve sellem*, thk. Muhammed Fuad Abdulbâki, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ty.
- Nesefî, E., *Bahru'l-Kelâm Mâtürîdî Kelâmı*, thk. ve trc. Yusuf Arıkaner, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2019.
- Nesefî, E., *Bahru'l-keâm*, thk. Seyyid Yusuf Ahmed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.
- Nesefî, E., *Ebü'l-Muin en-Nesefî Matürîdî Akaidi (Bahrü'l-Kelam Tercümesi)*, trc. Ramazan Biçer, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- Nesefî, E., *Kitâbu't-temhîd li kavâidi't-tevhîd*, thk. Habîbullah Hasen Ahmed, Dâru't-Tabâati'l-Muhammediyye, Kahire, 1986.
- Nesefî, E., *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, haz. Hüseyin Atay, DİB. Yayınları, Ankara, 1993.
- Nesefî, E., *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Claude Salame, el-Ceffân ve'l-Câbî Yayınları, Limasol, 1990.
- Nesefî, E., *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsa, el-Mektebetü'-Ezheriyyeli't-türâs, Kahire, 2011.
- Nesefî, E., *Tevhidin Esasları Kitâbü't-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd*, trc. Hülya Alper, İz Yayınları, 2021.

- Neşşâr, A., *Menâhicu'l-bahs inde müfekkîr'i-İslâm*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire, 1947.
- Öğük, E., "Kelâm İlminde Bilgi Anlayışının Oluşmasında Mâtürîdî'nin Rolü", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu –Hanefîlik-Mâtürîdîlik-*, 05-07 Mayıs 2017, 2017, c. I, ss. 171-191,
- Özcan, H., *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2015.
- Özdeş, T., "Mâtürîdî'nin Te'vil Anlayışında Aklın Yeri", *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu, Otto Yayınları, Ankara 2015, ss. 263-278.
- Özel, M., "Kâdî Abdulcebbar ve Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin Ru'yetullah Konusundaki Nakli Delilleri Yorumlama Yöntemleri", *RUSUH: Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2021, c. I, S. 1, ss. 58-73.
- Pakdemir, R., "Gazzâlî Öncesi Kelâm İlminin Yöntem Sorunu", *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi (Apjir)*, c. III, S. 1, ss. 54-63.
- Peşe, A., *Kıyâs Teorisinin Gelişim Süreci Bakımından Fıkıh-Usûl İlişkisi*, Rağbet Yay., Isparta, 2022.
- Pezdevî, E., *Usûlu'd-Dîn*, thk. Hans Peter Linss, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire, 2003.
- Râzî, K., *Tahrîru'l-kavâidi'l-mantikiyye fî şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye*, Hâşimî Yayınları, İstanbul, 2017.
- Râzî, F., *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-Ulvânî, Müessetü'r-Risâle, Beyrut, 1997.
- Râzî, F., *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, Beyrut, 2004.
- Râzî, F., *Muhassalu'l-efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn*, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kahire, ty.
- Risâle fî zikri hâli's-Şeyh Ebî Ali İbn Sînâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3688, <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/656451> (erişim tarihi 16.01.2025)
- Sâbûnî, N., *Kitâbu'l-Bidâyeti mine'l-Kifâyeti fî'l-Hidâyeti fî Usûli'd-Dîn*, Fethullah Huleyf, Dâru'l-Meârif, Mısır, 1969.
- Sâbûnî, N., *el-Kifâyetü fî'l-Hidâye*, thk. Muhammed Ârûşî, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2014.
- Sadiker, Ö., *Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Kelâm Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2019.

- Safedî, S., *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvût, Türkî Mustafa, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrut, 2000.
- Saffâr, İ., *Telhîsu'l-edille li kavâidi't-Tevhîd*, thk. Angelica Brodersen, Müesseseti'l-Beyân, Beyrut, 2011.
- Salîba, C., *Mû'cemu'l-Felsefî bi'l-elfâzi'l-arabiyyeti ve'l-firansiyyeti ve'l-inkiliziyyeti ve'l-latiniyye*, Mektebetü'l-Medrese, Beyrut, 1982.
- Sâlimî, M., *et-Temhîd fî beyâni't-Tevhîd*, el-Matbaatü'l-Fârûkî, Delhi, 1309.
- Sancar, M., “İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, S. 1, c. II, ss. 87-117.
- Sekkâr, S., *el-İhticâc bi haberi'l-âhâd fî mesâili'l-i'tikâd*, Dâru'n-Nûri'l-Mübîn, Umman, 2014.
- Semerkindî, M., *Mizânu'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdalberr, Doha Matbaası, Doha, 1984.
- Serahsî, E., *Usûlu's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 2010.
- Sevgili, M., “Bir Usûlcu Olarak Cüveynî'nin Hadisçiliği ve Hadisçiliğine Dâir Tartışmalar - ‘Mu’âz Hadisi’ Özelinde-”, *Sakarta Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, c. XX, S. 37, ss. 217-246.
- Sevgili, M., *Cüveynî'nin Kıyas Anlayışı*, İsam Yayınları, İstanbul, 2021.
- Sevgili, M., “Cüveynî'nin İstirsâl Meselesi İle Ahvâl Teorisi ve Bu Konular Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, c. I, S. 2, ss. 139-157.
- Sevgili, M., *İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî*, TDV. Yayınları, Ankara, 2022.
- Soysaldı, H., “Kur'an'ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi”, *Kur'an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu, 17-18 Mayıs 2001*, c. XV, S. 542, ss. 31-50.
- Soysaldı, H., “Toshihiko Izutsu ve Semantik Anlayışı” *İslâmî Araştırmalar*, 2005, c. XVIII, S. 1, ss. 61-75.
- Siğnâkî, H., *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*, thk. Ali Tarık Ziyat Yılmaz, İSAM. Yayınları, İstanbul, 2020.
- Suyûtî, A., *Tedribu'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe, Dâr-ı Taybe, Riyad, 2006.

- Sübkî, T., *Tabakâtü 'ş-Şâfiyyeti 'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Adulfettah Muhammed el-Hulv, Dâru Hicr li't-Tibâati ve'n-Neşri ve't-Tevzî, Kahire, 1992.
- Şahin, H., “Ayniyyet”, *DİA.*, c. IV, s. 278.
- Şahin, M., “Klasik Kelâm İlmi Tanımları”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 40, 2011, ss. 45-62.
- Şavluk, H., “Delillendirme Yöntemleri”, *Sistemik Kelam*, ed. Özcan Taşçı, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara, 2022.
- Şehristânî, A., *el-Milelu ve 'n-nihal*, thk. Abdulazîz Muhammed el-Vekîl, Müessesetü'l-Halebî, Kâhire, 1968.
- Şık, İ., “Hanefî-Mâturîdî Düşüncede Kelâm ve Usûlü'l-Fıkh İlişkisi”, *International of Cultural and Social Studies (IntJCSS)*, c. II, S. 1, Ağustos, 2016, ss. 344-352.
- Taberânî, S., *el-Mu'cemu 'l-evsat*, thk. Ebû Muâz Târik b. Avdullah b. Muhammed - Ebû'l-Fadl Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Dâru'l-Haremeyn, Kâhire, 1995.
- Taberânî, S., *el-Mu'cemu 'l-Kebîr*, thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefi, Mektebetü İbn-i Teymiyye, Kâhire, 1994.
- Taşköprüzâde, A., *Mevdûâtü 'l-ulûm*, trc. Kemaleddin Mehmed Efendi, İkdâm Matbaası, İstanbul, h. 1313.
- Tayyib, A., *Nazarâtun fî fikri 'l-İmâmi 'l-Eş'arî*, Dâru'l-Kudsi'l-Arabiyyi, Kâhire, 2019.
- Teber, Ö. – Akgün, A., “İmam Mâturîdî ve Maturidilik Hakkında Bibliyografya”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2019, c. XII, S. 2, ss. 688-847.
- Tehânevî, M., *Keşşâfî ıstılahâti 'l-fünûni ve 'l-ulûm*, thk. Ali Dehrûc, Mektebeti Lübnân, Beyrut, 1996.
- Teftazânî, M., *Muhtasaru 'l-meânî*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, 2016.
- Teftazânî, M., *Şerhu 'l-Akâidi 'n-Nesefî*, thk. Ali Kemâl, İhyâu't-Turâsi'l-Arabiyyi, Beyrut, ty.
- Teftazânî, M., *Şerhu 'l-Mekâsıd*, thk. Abdurrahman Umeyra, Âlemu'l-Kütüb Yayınları, Beyrut, 1998.
- Topaloğlu, B., “Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Kelami Görüşleri”, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu, ss. 191-219.
- Topaloğlu, B., *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, DİB. Yayınları, Ankara, 2001.

- Topaloğlu, B., *Kelâm İlmine Giriş*, Damla Yayınları, Ankara, 2014.
- Tözluyurt, M., *Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin Eleştirisi Anlayışı*, Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul, 2019.
- Tunç, C., *Sistemantik Kelâm*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1994.
- Tunçbilek, H., *İslam Düşüncesinde Allah'ın İlmi*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2003.
- Turgut, H., *Fahreddin Râzî'nin Kelam Yöntemi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2021.
- Türker, Ö., “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2007, S. 18, ss. 1-26.
- Türker, Ö., “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir, İSAM. Yayınları, İstanbul, 2013.
- Türker, Ö., “Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”, *İSAM. Dergisi*, S. 19, 2008, ss. 1-23.
- Türker, Ö. - Temel, A., “Cüveynî”, <https://islamdusunceatlası.org/cuveyni/363> (erişim tarihi: 02.06.2024).
- Uludağ, S., *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risâlesi*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2014.
- Uluçay, Z., *İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'de Bilgi Teorisi*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014.
- Uysal, C., *Mezhepler Tarihi Literatüründe Hüseyin Bin Neccar ve Neccariyye*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2019.
- Uysal, E., “Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı”, *Batman Üniversitesi İslami İlimler Hakemli Dergisi*, S. 2, 2017, c. I, ss. 68-79.
- Uzundağ, M., “İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'ye Göre Haber ve Çeşitleri –el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh İsimli Eseri Bağlamında-”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2018, c. X, S. 20, ss. 651-668.
- Ünal, İ., *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı Ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, DİB. Yayınları, Ankara, 2018.

- Ünverdi, V., “Mu‘tezile’de Peygamberlerin İsmeti”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. XV, S. 1, 2015, ss. 71-111.
- Üsmendî, A., *Lübâbu’l-Kelâm*, thk. Mehmet Said Özervarlı, TDV. Yayınları, İstanbul, 2019.
- Yakıt, İ., *Kur’an-ı Hakîm Meâli Semantik Analizli Açıklamalı ve Yorumu*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2021.
- Yakıt, İ., “Doğru Bir Kur’an Tercümesinde Semantik Metodun Önemi”, *I. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri (1-5 Kasım 1993)*, DİB. Yayınları, Ankara, 1995, ss. 412-417.
- Yaltkaya, Ş., “Selçuklular Devrinde Mezâhib”, *Türkiye Mecmuası*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1925, ss. 101-118.
- Yavuz, Y., “Haber”, *DİA.*, c. IX, ss. 346-349.
- Yavuz, Y., “İstidlâl”, *DİA.*, c. XXIII, ss. 325-328.
- Yavuz, Y., “İlham”, *DİA.*, c. XXII, ss. 98-100.
- Yavuz, Y., “Nesefî, Ebû’l-Muîn”, *DİA.*, c. XXXII, ss. 568-570.
- Yazıcıoğlu, M., “Mâtürîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebû’l-Muîn Nesefî”, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu, Otto Yayınları, Ankara 2015, ss. 167-185.
- Yesûî, L., *el-Müncid fi’l-luga*, Dâru’l-Meşrik, Beyrut, ty.
- Yılmaz, A. Z., “et-Tesdîd fi şerhi’t-Temhîd”, *et-Tesdîd fi şerhi’t-Temhîd*, thk. Ali Tarık Ziyat Yılmaz, İSAM. Yayınları, İstanbul, 2020.
- Yılmaz, A. Z., “Matürîdî Âlimlerden Sığnâkî’nin (v. 714/1314[?]) Hayatı, İlmî Şahsiyeti, Kelâm İlmindeki Yeri ve Eserleri”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 12, 2018, ss. 43-68.
- Yılmaz, M., “Kelâm İlminde Mütevâtir Haberin Bilgi ve Delil Değeri”, *Dini Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, S. 1, 2018, c. XVIII, ss. 199-223.
- Yılmaz, S. - Kaya, M., “Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey Döneminde Etkin Bir Âlim: Abdülkerim el-Kuşeyrî ve Şikâyetü Ehl-i Sünne Başlıklı Risalesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, S. 40, ss. 203-216.
- Yılmaz, S., “Kelamda Bilgi ve Değeri”, *Sistemik Kelam*, ed. Özcan Taşçı, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara, 2022.
- Yılmaz, S., *Kelamda Te’vil Sorunu*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2009.

- Yurdağür, M., “Kurucusundan Sonra Mâturidiyye Mezhebinin En Önemli Kelamcısı Ebû'l-Muîn en-Neseî'nin Hayatı ve Eserleri”, *Diyânet Dergisi*, DİB. Yayınları, 1985, S. 4, c. XXI, ss. 27-43.
- Yüce, M., *Ebû'l-Muîn en-Neseî'de Bilgi Teorisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007.
- Yüce, M., “Kelamcıların Bilgi Tanımları Ve Neseî'nin Semantik Tahlili”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, c. XV, S. 24, ss. 111-126.
- Zebîdî, M., *Tâcü'l-Arûs*, Matbaatü Hükûmeti'l-Kuveyt, Kuveyt, 1987.
- Zehebî, Ş., *Siyeru A'lâmu'n-Nübelâ*, Daru'l-Hadîs, Kahire, 2006.
- Zemahşerî, M., *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-Tenzîl ve uyûnu'l-ekâvîl fî vucûhi't-tevîl*, Dâru'r-Reyyân, Kahire, 1987.
- Zerkânî, M., *Şerhu'z-Zerkânî ala Muvattai'l-İmam Mâlik*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd, Mektebetü's-Sikâfeti'd-Dîniyye, Kahire, 2003.
- Ziriklî, H., *el-A'lâm Kâmûsu terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 2002.
- Zuhaylî, M., *el-İmâmu'l-Cüveynî İmâmu'l-Haremeyn*, Dâru'l-Kalem, Şam, 1992.

Ö Z G E Ç M İ Ş

Adı ve SOYADI	Muhammed Selim KAYA
EĞİTİM DURUMU	
Mezun Olduğu Lise	Antalya Anadolu İmam Hatip Lisesi, 2009
Lisans Diploması	Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Konya, 2014
Tezli Yüksek Lisans Diploması	Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Antalya, 2017
Yüksek Lisans Tez Konusu	İmam Kuşeyrî ve Eş'arîlik Savunusu
Doktora Diploması	Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Antalya, 2025
Doktora Tez Konusu	Cüveynî ve Ebû'l-Muîn en-Nesefî'de Kelâm Yöntemi
Yabancı Dil / Diller	Arapça, İngilizce
BİLİMSEL FAALİYETLER	
1. Sabri Yılmaz - Muhammed Selim Kaya, "Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey Döneminde Etkin Bir Âlim: Abdülkerim el-Kuşeyrî ve Şikâyetü Ehli's-Sünne Başlıklı Risalesi", <i>I. Uluslararası Dede Korkut Türk Tarihi ve Edebiyatı Sempozyumu</i>, 20-23 Mart 2018, Antalya. 2. Sabri Yılmaz – Muhammed Selim Kaya, "Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey Döneminde Etkin Bir Âlim: Abdülkerim el-Kuşeyrî ve Şikâyetü Ehli's-Sünne Başlıklı Risalesi", <i>Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>, 2018/1, S. 40, ss. 203-216. 3. Muhammed Selim Kaya – Sabri Yılmaz, "İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Bilgi Tanımlarına Yaklaşımı", <i>Burdur İlahiyat Dergisi</i>, 2024, S. 8, ss. 86-107.	
İŞ DENEYİMİ	
Çalıştığı Kurumlar	Diyanet İşleri Başkanlığı, İmam-Hatip (2013-2021) Diyanet İşleri Başkanlığı, Uzman İmam-Hatip (2021-)