

Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı

M. Sait Özzerarlı*

'Alâ al-Dîn al-Usmandî's Theology and Epistemology: A Contribution to Kalâm Thought in Mâwarâ al-Nahr

This article examines the views of 'Alâ al-Dîn Muhammed b. 'Abd al-Hamid al-Usmandî (d. 552/1157) on Islamic philosophical theology (kalâm), focusing mainly on his analyses regarding epistemological questions. As a scholar from Mâwarâ al-Nahr (Transaxonia), al-Usmandî was known for his two books published on the methodology in Islamic legal theory and the differences among Muslim jurists. However, nothing has been written about his being a theologian; even his works on kalâm have not been mentioned in modern studies. Therefore, the article aims to fill this gap and shed light on al-Usmandî's contribution to the history of Islamic theology. It also shows that the scholarly environment in Mâwarâ al-Nahr was a continuing tradition, with there being lively theological discussions in the area until the 12th century.

Key words: al-Usmandî, Mâwarâ al-Nahr, Kalâm, Epistemology.

Bu makalede 6./12. yüzyıl Mâverâünnehir âlimi Alâeddin el-Üsmendî'nin (ö. 552/1157) mensubu bulunduğu Mâverâünnehir kelâm düşüncesine katkıları ele alınacaktır. Yazıda Üsmendî'nin bütün görüşleri yerine düşüncesinin alt yapısını oluşturan bilgi konusu üzerinde durulacaktır. Burada ayrıca onun meseleye yaklaşımı kendinden önceki kelâmcıların bakış açılarıyla mukayese edilecek, böylece düşüncesinin kendi bağlamı içinde değerlendirilmesi için zemin oluşturulacaktır. Üsmendî'nin usul ve hilâfla ilgili bazı eserleri yayımlanmışsa da kelâmcılığı üzerine henüz herhangi bir çalışma yapılmış değildir. Hatta onun kelâma dair yazma eserinin mevcudiyeti dahi tam olarak bilinmemektedir. Bundan dolayı bu makale literatürde Üsmendî'nin kelâmcılığı hakkında görülen boşluğu doldurma amacını taşımaktadır. Ancak onun kelâmdaki yerini daha iyi kavramak ve bilgi konusundaki görüşlerini konumlandırmak için önce içinden çıktığı ilim ortamı ve kelâm geleneğine ana hatlarıyla temas etmek gerekir.

* Doç. Dr., TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. Makalenin ilk haline katkılarından dolayı Şükrü Özen, Sedat Şensoy ve İbrahim Kalın'a teşekkür ederim.

Mâverâünnehir kelâmı, her ne kadar sonradan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ile özdeşleşmiş ise de, aslında bölgedeki Hanefî ilim geleneğini temsil etmektedir. Mâtürîdî mümtaz bir temsilcisi konumunda olmakla beraber, söz konusu gelenek bir ilim adamının ferdî çabasıyla geliştirilmiş bir doktrin-den ziyade, bazılarının adı dahi bilinmeyen bir çok âlimin katkısıyla oluşan ortak bir birikimdi.¹ 3./9. ve 4./10. yüzyıllarda yakın bir ilmî münasebet ve müteselsil bir hoca-talebe ve ders arkadaşı zinciriyle devam eden ilim halkalarıyla oluşan Mâverâünnehir'deki Hanefî ilim çevresi 5./11. yüzyılın başlarına doğru özellikle Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin gayretleriyle Mâtürîdî ekolünü ortaya çıkarmıştır. Söz konusu çevre ilk başta Ebû Bekir Ahmed b. İshâk b. el-Cûzcânî (ö. 200/815'ten sonra) ile zemin bulmuş, ardından onun öğrencisi Ebû Nasr Ahmed b. Abbas b. Hüseyin el-İyâzî (ö. 260/874'ten sonra) ile güçlenmiştir.² Mâtürîdîliğin henüz ekolleşmediği kuruluş döneminde Semerkant'taki Hanefîler adı geçen iki âlime nisbetle "Cûzcâniyye" ve "İyâziyye" olarak tanınıyorlardı.³ Üsmendî de bir münasebetle İyâziyye'ye atıf yapmaktadır.⁴ Bu hareket 3./9. yüzyılın sonlarında Mâtürîdî ve onun öğrencilerinden oluşan ilim çevresinin yetişmesiyle yeni bir safhaya ulaşmıştır.⁵

Mâtürîdî'nin ilim çevresi o dönemde merkezi Semerkant olan Mâverâünnehir'deki Hanefî ekolün birçok yönüyle belirginleşip şekillenmesini sağlayacak canlı bir ortam oluşturmuşlardır. Ebû Seleme es-Semerkandî'nin *Cümeli usûlü'd-din*'i üzerine Rüstüfeğnî'nin öğrencisi olduğu anlaşılan ancak tam adı bilinmeyen İbn Yahyâ tarafından yapılan şerh, Mâtürîdî ve Mâverâünnehir kelâm ekolü hakkında bilgiler veren mevcut en eski kaynak niteliğindedir.⁶ Aslında Mâverâünnehir Hanefî ilim geleneğinin içinden çıkan Mâtürîdîliğin müstakil bir ekol olarak teşekkülüne başlangıçta oldukça yavaş gelişmiştir. Mâtürîdîlikten ziyade Mu'tezile ve benzeri mezheplere karşı "Ehl-i Hak", "Ehl-i Sünnet" veya "Ehl-i Sünnet ve'l-cemâat" isimleri altında Mâverâünnehir Ha-

¹ Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebseratü'l-edille*, nşr. Claude Salamé (Dimaşk: Institut Français de Damas, 1993), s. 356; krş. W. Madelung, "The Spread of Maturidism and Turks", *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos* (Leiden: E. J. Brill, 1971), s. 124.

² Nesefî, *Tebseratü'l-edille*, s. 356-357.

³ İbn (Ebû?) Zekeriyâ Yahyâ b. İshak, *Şerhu Cümeli usûli'd-din*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1648/2, vr. 121a.

⁴ Alâeddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-kelem*, Süleymaniye Ktp., Karaçelebizâde, nr. 347, vr. 98a.

⁵ Bk. Nesefî, *Tebseratü'l-edille*, s. 356-360. Bunların dışında daha birçok âlim bu bölgede yetişmiştir. Ömer en-Nesefî'nin bir bölümü günümüze ulaşan *el-Kand fi zikri ulemâi Semerkand* (nşr. N. Muhammed el-Faryâbî, Riyad, Mektebetü'l-kevser, 1411/1991) adlı eserinde daha sonra yetişenlerle beraber bunlara yer verilmiştir.

⁶ Bilinen tek nüshası için bk. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1648/2.

nefi kelâmçılığı ön planda bulunmuştur. 4./10. yüzyıl Mâverâünnehir ulemâsının bir kısmı Mâtürîdî'yi "İmâmü'l-Hüdâ" unvanıyla güçlü bir âlim olarak görüp zaman zaman ona atıflar yapsa da, Ebû Hanîfe'den bağımsız olarak ona mezhep kuruculuğu unvanı vermemiş görünmektedir. Bölge âlimleri için 3./9. yüzyılın sonlarında ve 4./10. yüzyılın ilk yarısında Semerkant ve Buhara başta olmak üzere Mâverâünnehir'de Hanefî kelâmına katkı yapan bir ulemâ topluluğu vardı ve bunlar arasından bir kısmı eşit dereceye sahip otoritelerdi.⁷ Mâtürîdî, Hakîm es-Semerkandî, İyâzî kardeşler, Rüstüfeğnî, Ebû Seleme es-Semerkandî bunlardan bazılarıdır. Bunların döneminde yapılan telifler göz önüne alındığında fıkıhla beraber kelâmın da güçlü bir konuma sahip olduğu görülür. Bu âlimlerin öncelikli hedefi Mu'tezile, Kerrâmiyye gibi akımların güçlenmesini önlemek ve Ehl-i Sünnet itikadının prensiplerini bölgede hâkim kılmaktır.

4./10. yüzyılın ikinci yarısından 5./11. yüzyılın sonlarına kadar geçen sürede Mâverâünnehir bölgesindeki Hanefî kelâmının durumu hakkında henüz yeterli bilgiye sahip değiliz. Bunlar arasında meselâ Ebû'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983) daha çok Belh'te bulunmuş, ayrıca genelde fıkıh ve tefsirle meşgul olmuş, küçük bazı akaid risâleleri yazmışsa da Neseî'nin *Tebîratü'l-edille*'de sıraladığı Mâverâünnehir Hanefî kelâm ulemâsı listesinde kendisine yer verilmemiştir. Neseî'nin söz konusu listeyi, 4./10. yüzyılın ortalarına kadar getirip ondan sonrakileri zikretmemesi, kendi dönemine kadarki bir yüzyıl içinde çok güçlü kelâmçıların çıkmadığını akla getirebilir. Ancak kesin bir hükme varmak için tabakat eserleri ve ilgili yazmalar üzerinde çok yönlü araştırmaların yapılması gerekir.

5./11. yüzyılın sonlarında ise elimizdeki verilere göre Mâverâünnehir Hanefî kelâmında bir hareketlenme göze çarpmaktadır. Bunda Eş'arî kelâmının bölgede tanınmaya başlanmasının ve özellikle tekvin sıfatı konusundaki ihtilafın, dolayısıyla bir rekabet ve tartışma ortamı oluşmasının da rolü söz konusu edilebilir. Mâverâünnehir kelâm düşüncesi Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebû'l-Muîn en-Neseî ile sistemleştirilip güçlendikten sonra, 6./12. yüzyılın başlarında kelâm ve fıkıhta Ebû Hafs Ömer en-Neseî ve Ebû İshak es-Saffâr, Alâeddin es-Semerkandî, Ebû's-Senâ el-Lâmişî ve Alâeddin el-Üsmendî, bilahare Nüreddin es-Sâbûnî, Hâfizüddin en-Neseî ve Şemseddin es-Semerkandî ile devam etmiş, müteakip yüzyıllarda muhakkıkîn Eş'arî kelâmıyla iç içe girerek Osmanlı'ya kadar taşınmıştır. Bu ekol üzerinde çalışmalar giderek artmaktadır.⁸

⁷ Ulrich Rudolph, "Das Entstehen der Maturidiya", *ZDGM*, 147 (1997), s. 396.

⁸ Bunlar arasında M. Eyyûb Ali, *Akîdetü'l-İslâm ve'l-İmâm Mâtürîdî* (Dakka: İslâmîc Foundation, 1981); M. Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî* (İstanbul: İFAY

Alâeddin el-Üsmendî'nin Hayatı ve Eserleri

Tam adı Ebü'l-Feth Alâeddin Muhammed b. Abdülhamîd b. Hasan b. Hüseyin b. Hamza es-Semerkindî el-Üsmendî'dir. 488 (1095) yılında Semerkant'ta doğmuştur.⁹ Semerkant bölgesinde bir köy olan Üsmend'e nisbet edilmesi dolayısıyla orada doğmuş olması veya ailesinin oradan gelmiş olması muhtemeldir. Üsmend ayrıca Esmend veya Semend şeklinde de okunur.¹⁰

Kaynaklarda isminin Muhammed olduğu konusunda ittifak bulunmakta, ancak babası ve dedesinin isimlerinde farklı tespitler yer almaktadır. Çoğu tabakat kitabında adı Muhammed b. Abdülhamîd olarak anılırken, bazılarında Muhammed b. Abdülmecîd, birinde ise Muhammed b. Abdürreşid olarak geçer. Bu eserlerdeki farklılığın Abdülhamîd isminin yanlış okunmasından kaynaklanan bir tahrif olması muhtemeldir.¹¹ Semerkant âlimleri arasında sayılan ve vâizlik yaptığı kaydedilen Ebû Muhammed Abdülhamîd b. Ömer el-Üsmendî -soy listesinde bazı atlamalar gözükse de- onun babası olmalıdır.¹² Soyunun isim zincirinde Hasan ve Hüseyin'in öncelik ve sonralığı noktasında kaynaklardaki bilgiler birbirlerine uymamaktadır. Ailesi ve çocukları hakkında ise bir bilgiye rastlanamamıştır.

Yayınları, 1984); Ali Abdülfettâh el-Mağribî, *İmâmü Ehli's-sünne ve'l-cemâa Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve ârâühü'l-keîâmîyye* (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1985); Ahmed b. Avdu-lah el-Harbî, *el-Mâtürîdiyye: Dirâse ve takvîm* (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1413); Mustafa Çerîç, *Roots of Synthetic Theology in Islam: A Study of the Theology of Abu Mansur al-Maturidi* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995); Ulrich Rudolph, *Al-Maturidi and die sunnitische Theologie in Samarkand* (Leiden: E. J. Brill, 1997); Sönmez Kutlu, haz., *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik* (Ankara: Kitâbiyât, 2003) sayılabilir. Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik hakkında ayrıca birçok makale de kaleme alınmıştır.

⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1390/1971), V, 243; Ebü'l-Vefâ Abdülkadir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefîyye* (Beyrut: Mektebetü'l-İmân, 1399/1979), II, 74-75; Ebü'l-Adl Zeyneddin Kasım İbn Kutluboğa, *Tacü'l-terâcim*, nşr. M. Hayr Ramazan Yûsuf (Dimaşk: Dâru'l-kalem, 1413/1992), s. 56; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr fi fukahâi mezhebi'n-Nu'mânî'l-muhtâr*, Süleymaniye Ktp., Reîsülkütâb, nr. 690, vr. 186b.

¹⁰ Ebü Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî (Beyrut: y.y., 1400/1980), I, 255-256; Şihâbüddin Ebü Abdullah Yâkut b. Abdül-lah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, nşr. Ferîd Abdülazîz el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), I, 224; İbnü'l-Esrî, İzzüddin el-Cezerî, *el-Lübâb fi tehzîbi'l-ensâb* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), I, 59; Ebü'l-Hasenât Muhammed b. Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefîyye* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.), s. 176.

¹¹ İbnü'l-İmâd, Şihâbüddin Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed ed-Dimaşkî, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, nşr. Mahmûd el-Arnaût (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1411/1991), VI, 348; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 176. Nitekim *Şezerâ't* in nâşiri önceki baskılarda yer alan bu yanlış tahkikinde başka kaynaklara dayanarak düzeltilmiştir. Ayrıca *Lübâb*'in başında da Muhammed b. Abdülhamîd olarak takdim edilmektedir.

¹² Neseî, *el-Kand*, s. 303-304, nr. 546.

Üsmendî'nin künyesi kaynaklarda büyük çoğunlukla Ebû'l-Feth şeklinde zikredilirken bir kısım tabakat kitaplarında Ebû Hâmid olarak geçer.¹³ Lakabı da bazı kaynaklarda Alâüddin,¹⁴ bazılarında kısaltılmış haliyle Alâ',¹⁵ diğerlerinde Alâü'd-devle ve'd-dîn¹⁶ veya Alâü'l-âlem¹⁷ şeklindedir. Nisbesi ise genelde Üsmend'e nisbetle el-Üsmendî'dir. Ancak birçok yerde Üsmend'in bağlı bulunduğu şehir dolayısıyla Semerkandî nisbesiyle de anılmaktadır. O yüzden Üsmendî'nin bazen *Tuhfetü'l-fukahâ* ve *Mizânü'l-usûl* müellifi Alâeddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî ile karıştırıldığı görülmektedir. Öte yandan kendisine Râzî nisbesini verenler de olmuştur.¹⁸

Hocaları hakkında teferruatlı bilgi bulunmamakla birlikte Eşref b. Muhammed el-Alevî'den (ölüm tarihi bilinmiyor) fıkıh öğrendiği, Sadrüşşehîd olarak meşhur olan Burhânü'l-eimme Ömer b. Abdülazîz b. Mâze el-Buhârî'den (ö. 536/1142) hadis rivayet ettiği, ayrıca Ali b. Ömer (veya Osman) el-Harrât'tan hadis dinlediği nakledilir. Öğrencileri arasında ise Ebû'l-Muzaffer Cemâleddin Es'ad b. Muhammed b. Hüseyin el-Kerâbîsî (ö. 570/1174), Nizâmeddin Ömer b. Ali b. Ebû Bekir el-Mergînânî (ö. 600/1203) ve *el-Ensâb* müellifi Sem'ânî'nin oğlu Ebû'l-Muzaffer Fahreddin Abdürrahîm b. Abdülkerîm es-Sem'ânî'nin (ö. 618/1221) adları zikredilir.¹⁹

Üsmendî'nin yaşadığı dönemde Ebû Hafs Necmeddin Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142), Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin öğrencisi ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* şârihi Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî (ö. 540/1145) ve hemen sonra Nûreddin Ahmed b. Mahmûd es-Sâbûnî (ö. 580/1185) gibi Mâtürîdî kelâm âlimleri bulunmaktadır. Öte yandan aynı dönemde bölgeye yakın coğrafyada

¹³ Meselâ bk. Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 176.

¹⁴ Cemâleddin Ebû'l-Mehâsin Yûsuf İbn Tağrıberdî el-Atabekî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kahire* (Kahire: Dârü'l-kütüb, ts.), V, 379; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 176.

¹⁵ Selâhaddin Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vafl bi'l-Vefeyât*, nşr. Sven Dederling (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1974), III, 218.

¹⁶ Bk. Üsmendî, *Lübâbü'l-keâm*, vr. 92b.

¹⁷ Sem'ânî, *el-Ensâb*, s. 256; Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1977), XII, 254; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 243; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, III, 209; Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessîrin*, nşr. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396/1976), s. 107; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1360-1363/1941-1943), II, 1187, 1636, 1868.

¹⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XII, 254; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, V, 379.

¹⁹ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, III, 209; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 244; Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, vr. 186a; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 176. Ayrıca krş. GAL, I, 375; *Suppl.*, I, 642. Öğrencilerinden Kerâbîsî'nin *el-Furûk* (Küveyt: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1402/1982) adlı eseri Muhammed Tamûm tarafından tahkik edilip iki cilt halinde yayımlanmıştır.

Eş'arî kelâmcısı ve meşhur *el-Milel ve'n-nihal* müellifi Şehristânî (ö. 548/1153) de yaşamıştır. Ancak Üsmendî'nin adı geçen bu âlimlerle karşılaşma karşılaşmadığına dair kaynaklarda bir bilgiye rastlanmamaktadır. Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed es-Sem'ânî (ö. 562/1167) Üsmendî'yle Semerkant'ta birkaç defa karşılaştığını belirterek onun Kâdî el-Ersâbendî'yi görmek için Merv'e gittiğini; ancak Kâdî'nin o sırada orada bulunmadığını, bunun üzerine Sem'ânî'nin babasının (yani Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî'nin) derslerini dinlediğini ve bir müddet sonra oradan ayrıldığını kendisinden naklen aktarır.²⁰ İbnü'l-Cevzî de (ö. 597/1201) Üsmendî'nin Bağdat'a gelip kendisinin vaaz meclisinde bulunduğunu bildirir.²¹ Bazı kaynaklarda onun Bağdat'ta ulemâdan Şemseddin b. Hüsâm b. Burhân ile dostluğuna da işaret edilmektedir.²²

Hayatının sonlarına doğru hac yaptığı ve Bağdat'ta bulunduğu anlaşılan Üsmendî²³ 552/1157 yılında altmış dört yaşında iken Buhara'da vefat etmiştir.²⁴ 563 yılında vefat ettiğini nakledenler de vardır.²⁵

Biyografisini veren kaynaklarda kuvvetli bir münazaracı olarak tanıtılan Üsmendî, cedel ve hitabet sanatını iyi kullanabilen bir Hanefî fakihî ve kelâm âlimidir. Üsmendî'nin aşağıda zikredilecek *Tarîkatü'l-hilâf* ve *Bezlü'n-nazar* adlı eserlerini neşreden M. Zekî Abdülber de söz konusu kitaplarında onun fıkha ve hilâfiyata hâkimiyetinin açıkça fark edildiğini, dolayısıyla tabakat kitaplarında fukaha ve kelâmcıların önde gelenlerinden biri şeklinde tanıtılmasının

²⁰ Bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, I, 256. Sem'ânî ayrıca Üsmendî'nin içki alışkanlığına dair bir kayıt düşerek bu sebeple ondan hadis almadığını, ancak oğlu Ebû'l-Muzaffer'in kendisinden hadis dinlediğini ve daha sonra Üsmendî'nin hac ziyareti dönüşünde Merv'de onunla karşılaştığını kendisinin de Sid köyünde ona hadis naklettiğini belirtir. Ayrıca İbnü'l-Cevzî de Sem'ânî'nin söz konusu ifadesini naklettikten sonra Üsmendî'nin bilahare zühud hayatına başladığını ve münazarayı bile terk ettiğini yazar. Bk. Ebû'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, nşr. Süheyl Zekkâr (Beirut: Dârü'l-fıkr, 1405/1995), X, 486. Bu anlatımlardan hac dönüşü Üsmendî'nin önceki alışkanlıklarını terk ettiği anlaşılmaktadır. Krş. Yusuf Ziya Kavakçı, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavara al-Nahr İslâm Hukukçuları* (Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1976), s. 103.

²¹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, X, 486.

²² Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, III, 209.

²³ Sem'ânî, *el-Ensâb*, I, 256; Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, vr. 186a; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 176.

²⁴ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, II, 74-75; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 56; Mecdüddin Muhammed b. Yâkub el-Firuzâbâdî, *el-Mirkâtü'l-vefiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, Süleymaniye Ktp., Reisülküttâb, nr. 671, vr. 64b-65a.

²⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, X, 486; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, V, 379; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VI, 348; krş. Kavakçı, *Karahanlılar Devrinde Mavara al-Nahr İslâm Hukukçuları*, s. 103-104.

isabetli olduğunu belirtir. *Lübâbü'l-keîâm*'da da cedel ve münazaralara girmekte mahir olduğu ve muhataplarının argümanlarını cevapsız bırakmadığı görülmektedir.

Kaynaklarda Üsmendî'ye şu eserler nisbet edilmektedir.²⁶

1. *Hasrû'l-mesâil ve kasrû'd-delâil*. Ebû Hafs Ömer en-Nesefî'nin hilâfla ilgili meşhur manzumesinin şerhi veya müellif tarafından yapılan şerhinin tertibidir.²⁷ Daha çok *Şerhu Manzûmeti'n-Nesefiyye* olarak bilinmektedir. Süleymaniye ve diğer kütüphanelerde birçok yazma nüshası mevcuttur. *Muhtelifü'r-rivâye fi şerhi'l-Manzûme*, *Avnü'd-dirâye ve Muhtelifü'r-rivâye* adlarıyla Üsmendî'ye nisbet edilen eserler aynıdır.²⁸ Kütüphane kayıtlarına bu isimlerle giren nüshalar üzerinde yaptığımız karşılaştırmalar neticesinde bunlar arasında bir farklılığın bulunmadığı ortaya çıkmıştır.²⁹ Kâtib Çelebi ve Kehhâle'nin *Hasrû'l-mesâil*'i Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin *Uyûnü'l-mesâil* adlı eserinin şerhi olarak tavsif etmeleri ise bir sehivden kaynaklanmış olmalıdır.³⁰

2. *Tarîkatü'l-hilâf fi'l-fıkh beyne'l-eimmeti'l-eslâf*. Muhammed Zekî Abdülber tarafından tahkik edilip yayımlanmıştır.³¹ Fıkıhtaki ihtilafların taharet bahsinden başlayarak fûrûdaki tertibe göre işlendiği bir eserdir. Kitap ve mesele tasnifi esas alınmıştır. Ayrıca her bir konuda mezheplerin delilleri ve usul prensiplerine de yer verilmiştir. *Lübâbü'l-keîâm*'ın başında da müellif bu eserinin adını zikreder.

²⁶ *Tuhfetü'l-fukahâ, Mizânü'l-usûl, Şerhu Câmii'l-kebir ve Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân* adlı eserler Alâeddin es-Semerkindî'ye (ö. 539/1144) ait olmalarına karşılık bazı kaynaklarda ve bir kısım kütüphane kayıtlarında yanlışlıkla Alâeddin el-Üsmendî'ye nisbet edilmiştir. Öte yandan *Hedyyetü'l-ârifin* müellifi Bağdâdî'nin onu daha sonraki yıllarda yaşayan Sâbü'nî'nin şâirli olarak tanıması bir zuhûl eseri sayılmalıdır. Bk. İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hedyyetü'l-ârifin* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1360-1363/1941-1943), II, 92; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1414/1993), III, 387. Ayrıca bk. Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 462; Dârülmescnevî, nr. 485.

²⁷ Bu adla Nesefî'nin bizzat kendisine nisbet edilen şerhin nüshaları için bk. Millet Ktp., Feyzullah Efendî, nr. 720, 721. Kâtib Çelebi *Manzûme*'nin şerhlerini sayarken hem *Hasrû'l-mesâil* hem de *Avnü'd-dirâye* adlı şerhleri Üsmendî'ye nisbet eder ki bunlar aynı eserlerdir (bk. *Keşfü'z-zunûn*, II, 1868).

²⁸ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1636, 1868. *Hasrû'l-mesâil*'in Üsmendî'ye nisbet edilen 604 h. istinsah tarihli en eski nüshası için bk. Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2288.

²⁹ Meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2288; Fâtih, nr. 2141; Lâleli, nr. 1041.

³⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1187; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, III, 387.

³¹ Muhammed b. Abdülhamid el-Üsmendî, *Tarîkatü'l-hilâf fi'l-fıkh beyne eimmeti'l-eslâf*, nşr. Muhammed Zekî Abdülber (Kahire: Mektebetü Dâri't-türâs, 1410/1990). Sem'ânî (*el-Ensâb*, I, 256) ve Safedî (*el-Vâfi*, III, 218) de Üsmendî'nin hilâf konusunda bir eser telif ettiğini bildirirler. Ayrıca bk. Brockelmann, *GAL*, I, 375.

3. *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*. Fıkıh usulü eseri olup kaynaklarda Üsmendî'nin eserleri arasında sayılmaktadır.³² Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir yazma nüshası bulunan³³ eser Muhammed Zekî Abdülber tarafından neşredilmiştir.³⁴

4. *et-Ta'lika fi'l-fıkh*. Birkaç cilt olup *el-Alemî* olarak bilinmektedir.³⁵

5. *el-Emâlî fi't-tefsîr*. Üsmendî hakkında bilgi veren kaynakların çoğunda onun bir tefsir kitabı imlâ ettiği kaydedilir.³⁶

6. *Lübâbü'l-keîâm*. Alâeddin el-Üsmendî'nin kelâmcılığının ortaya çıkmasına vesile olan ve mevcut araştırmamıza kaynaklık yapan bu eserin mevcudiyeti şimdiye kadar bilinmiyordu.³⁷ Eserin iki yazma nüshasından birincisi Süleymaniye Kütüphanesi Karaçelebizâde Bölümü 347 numarada, ikinci nüsha ise Şehid Ali Paşa Bölümü 1704/3 numarada kayıtlı Hanefî/Mâtürîdî eserlerinden oluşan mecmuaların içindedir.

Birçok tabakat kitabında Üsmendî'nin hayatı ve eserlerinden bahsedilirken ona bir kelâm kitabı nisbet edilmekte, ancak adı tasrih edilmemektedir. Bazı eserlerde *el-Hidâye fi usûli'l-i'tikâd*³⁸ veya *el-Hidâye fi'l-keîâm*³⁹ olarak geçen ismin, eserin başındaki giriş cümlesinden alınmış olması kuvvetle muhtemeldir. Ancak temel konuları kısa ve veciz olarak ele aldığı için "kelâmın özü" anlamındaki *Lübâbü'l-keîâm* adı eserin muhtevasıyla da örtüşmektedir. Eserin Üsmendî'ye aidiyeti konusunda ise bir şüphe yoktur. Zira nüshanın başında müellif *Tarikatü'l-hilâf* adlı eserini zikredip onun telifinden sonra bu eserine başladığını bildirmektedir. Kaynakların çoğunda ise Üsmendî'nin eserleri arasında *Tarikatü'l-hilâf* da sayılmış ve bu eser yukarıda belirtildiği gibi onun adıyla neşredilmiştir.⁴⁰ *Lübâbü'l-keîâm* muhtasar olmasına rağmen kelâm ilminin bütün konularını ihtiva eden bir eserdir. Gerek konuların tasnifinde gerekse meselelerin işlenişinde eserin oldukça sistematik bir kitap olduğu söylenebilir.

³² Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 176; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, III, 387.

³³ Bk. Süleymaniye Ktp., Cârullah, nr. 566.

³⁴ Muhammed b. Abdülhamîd el-Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, nşr. Muhammed Zekî Abdülber (Kahire: Mektebetü Dâri't-türâs, 1412/1992).

³⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, X, 486; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, III, 209; İbn Kutlubogâ, *Tâcü't-terâcim*, s. 244; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, VI, 384; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, III, 387.

³⁶ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, III, 209; Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, II, 177; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 176.

³⁷ Katalog ve kütüphanelerde düzenli olarak yaptığımız tarama ve incelemeler sırasında iki yazma nüshasını tesbit ettiğimiz eserin tahkikli neşri tarafımızdan tamamlanmıştır.

³⁸ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 176.

³⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 2040; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, III, 387.

⁴⁰ Kahire: Dârü't-türâs, 1410/1990.

 smend nin Kel mancılığı ve Bilgi Anlayışı

Bugüne kadar daha çok fikh lığı ve hilâf ilmindeki yeri ile tanınan  smend nin yukarıda anlatılan ve mevcudiyeti bilinmeyen *Lübâbü'l-kelâm* adlı eseri onun kelâmcı yönünün de bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bütün tabakat kitaplarında  smend nin ilmî şahsiyeti söz konusu edilirken öncelikle m nazaracılığı ve cedeldeki mahareti  ne çıkarılmaktadır. Nitekim *Lübâb'*da muhaliflere cevap verirken önce onların karşı delillerini (* ubeh*) olduğu gibi nakleder, sonra bunlara kendi ifadesiyle ge ersizliklerini (*butlan*) zikreder. Genelde cevap verirken yeni argümanlar getirmek yerine, karşı görüşleri analiz edip yanlışlık ve çelişkilerini ortaya koyma metodunu kullanır. Dikkati çeken diğer bir husus da onun karşı görüş sahipleriyle yaptığı münazaralarda tek-rara düşmemeye  zen göstermesi ve haşviyata y nelmemesidir.

 smend  kelâmî meseleleri işlerken muhalif görüşlerin, özellikle Mu'tezile'nin delillerini cevaplayarak Ehl-i Sünnet'in yani M ver nnehir'deki Hanefi/M t rid  kelâm ekolünün nakli ve akli delillerini sunar. Burada hemen belirtmek gerekir ki, Üsmendî fikh usulüyle ilgili eserinde Hanefi/Mu'tezili  lim Eb 'l-Hüseyin el-Basri'nin kelâmî usul teorisinden ve onun *el-Mu'temed* adlı eserinden etkilenmişse de⁴¹ kelâmda kesinlikle Mu'tezili değildir.  nk  *Lübâb'*da halku'l-Kur'ân, ef' l-i ib d, asl h, r 'yetullah gibi tartışmalı konularda Mu'tezile'nin görüşlerini reddettiği gibi Mu'tezile'yi kastederek Kaderiyye'yi zemmeden müstakil bir başlık da kullanmıştır.⁴² öte yandan tekvin sıfatını ve m kevvenen farklılığını savunması, aşağıda zikredilecek bazı sentez girişimlerine rağmen onun M ver nnehir Sünni/Hanefi geleneğinin genel  er evesi içerisinde bulunduğunu göstermektedir.

 smend  ele aldığı konularda kendi görüşünü savunup doğruluğunu ispat etmeye çalışırken okuyucunun meseleye iyice vâkif olması ve kesin kabule

⁴¹  smend nin fikh usulünde klasik Hanefi veya M t rid  yöntemden çok Basri'nin kelâmcı usul yaklaşımının etkisinde olduğu konusunda bk. Murtez  Bedir, *Fikh, Mezhep ve Sünnet: Hanefi Fikh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), s. 200-202.

⁴² *Lübâb*, vr. 139b-140b.  smend nin Mu'tezile'ye yönelik bazı sert ifadeleri Ehl-i Sünnet'e mensup âlimlerin M ver nnehir bölgesinde bu mezhebin yayılmasına karşı verdikleri mücadeleyle ilgili bir durumdur. Benzer yaklaşım M t rid  ve diğerlerinde de görülebilir. Nitekim Kaderiyye ve onları zemmeden hadisler hakkında müstakil bir başlık a an  smend , Kaderiyye'den maksadın Mu'tezile olduğunu ispat etmeye çalışırken çok aşın yorumlar ve bazı yanlış teşbihler yapar. Mec siler gibi Mu'tezililerin de şerin yaratılmasını Allah'a nisbet etmediklerini, Mec silerin  leme iki yaratıcı kabul ederken Mu'tezile mensuplarının her insanı fiilin yaratıcısı kabul etmekle milyonlarca yaratıcı ihdas ettiklerini, dolayısıyla bu ismi daha çok hak ettiklerini ifade eder. Aynı tavır M t rid  ve Nesefi'de de mevcuttur (*Kitâbü't-Tevhid*, s. 135-137; *Tebseratü'l-edille*, s. 759-762).

ulaşması için iki aşamalı bir istidlal yoluna gitmektedir. “*Tarikatü'l-binâ*” adını verdiği birinci aşamada meseleyi önce ilke bazında ele alıp konunun ne olduğunu, neleri ihtiva ettiğini ortaya koyar, “*tarikatü'l-ibtidâ*” dediği ikinci aşamada ise tafsilata girip, konunun bütün boyutlarını verir ve onları baştaki ilke etrafında temellendirir. *Tarikatü'l-binâ* ve *tarikatü'l-ibtidâ* yöntemleri Üsmendî'ye hem meseleleri bir bütün olarak ortaya koymaya, başka bir deyişle neyin üzerine bina edildiklerini göstermeye, hem de onları şerh edip ayrıntılarına girmeye, yani kurgu ve açılımını yapmaya imkân tanımaktadır. Bu şekilde konuları vazedip sonra derinleştirme usulü ve açılımlarını yapma tarzı, Üsmendî'nin metodolojisine orijinalite kazandırmaktadır.⁴³

Ayrıca kelâm meselelerini ele alış biçimi incelendiğinde, muhakeme gücü ve cevap verme kabiliyetinin yanında Üsmendî'nin kendine has tercih ve eğilimleri de kolayca fark edilebilir. Usulüddin konularını yeni öğrenmeye başlayanlara yol gösterici ve daha geniş bilgileri elde etmeye giriş olması amacıyla *Lübâbü'l-kelâm*'ı te'lif ettiğini bildiren Üsmendî, önce usulüddini öğrenmenin gayesi üzerinde durur. Ona göre bu ilmin gayesi mükellef insanın ebedî sadete ulaşış daimî azaptan kurtulması için doğru itikadı açıklamak ve Allah'ın varlığıyla sıfatları hakkında bilgi sahibi olmaktır ve bu açıdan ona ihtiyaç bulunmaktadır. Saadete ulaşmanın ve azaptan kurtulmanın nihai mercii olan Allah, böyle bir neticeye ulaşmayı doğrudan vacipleri yerine getirmeye ve kötülüklerden korunmaya bağlamıştır. Bu tür dinî sorumlulukları yerine getirmek ise bu konularda bilgi sahibi olmakla, diğer bir ifadeyle mükellefiyeti ve onun şartlarını bilip kavramakla mümkündür. O yüzden bazı konuları bilme, yani bilgi (*ilim*) sahibi olma farz kılınmıştır.⁴⁴

Bilgi nedir ve nasıl elde edilir? Bu soruyla başlangıçtan itibaren kelâmcılar ilgilenmişlerdir. Günümüze ulaşan kelâm eserleri incelendiğinde bilgi bahsine Mâtürîdî'nin yer verdiğini,⁴⁵ Eş'arî'nin de bu konuya genişçe temas ettiğini⁴⁶ ve daha sonraki kelâm eserlerinde konunun müstakil bir bölüm haline geldiğini görüyoruz.⁴⁷ Eserleri günümüze ulaşmamış görünen erken dönem Sünnî

⁴³ Misal olarak bk. *Lübâb*, vr. 123b-124a.

⁴⁴ Bk. *Lübâb*, vr. 92b.

⁴⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM Yayınları, 1423/2003), s. 11-21. Bundan sonraki dipnotlarda *Kitâbü't-Tevhîd*'in bu neşri esas alınacaktır.

⁴⁶ Ebû Bekir Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-İsfahânî, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), s. 10-32.

⁴⁷ Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *Temhîdül-evâlî fi telhîsi'd-delâil*, nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-kütübî'l-sekâfiyye, 1407/1987), s. 25-36; Nesefî, *Tebîratü'l-edille*, s. 4-21.

kelâmcılardan İbn Küllâb ve Kalânîsi'nin de konuyu ele almış olmaları muhtemeldir. Ebü'l-Hüzeyl, Nazzâm, Cübbâî gibi kelâmcılar vasıtasıyla Mu'tezile de bilgi konusuna yer vermiştir. Nitekim bu ekolün görüşlerini bir araya getiren Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*'de nazar ve ilim bahsine müstakil bir cilt ayırmıştır.⁴⁸ Müteahhirin döneminde bilgi konusu kelâmda daha fazla önem kazanmaya başlamış⁴⁹ ve artık sadece şehâdet ve gayb âlemlerindeki "mevcûd"u değil "mâlum" olan her şeyi konusu haline getirip ilgi alanına alan bir ilim haline gelmiştir.⁵⁰

Kelâmcılar görünen (*şâhid*) ve görünmeyen (*gâib*) şeklinde ayırdıkları varlık âlemi hakkında konuşabilmek ve görünenden hareketle görünmeyi temelendirmek amacıyla bilgi problemi ile meşgul olma ihtiyacını hissetmişlerdir. Kelâmcıların bilgi nazariyesi oluşturdukları varlık teorisiyle yakından ilişkilidir. Varlıkla ilgili olarak cevher ve araz temelinde ilk önce görünen âlemin sübütunu, sonra onun değişkenliğinden hareketle sonluluğunu, ardından değişken ve sonlu varlığın bir var ediciye (*muhdîs*) olan ihtiyacını belirleyip ortaya koymaya yönelik felsefi bir çaba içine girmişlerdir. Bu sebeple onların düşüncesinde varlıkların (*a'yân*) zihin dışında haricî gerçeklikleri (*hakikat*) vardır. Diğer ifadeyle varlık alanında eşyanın hakikati sabittir.⁵¹ Çünkü aksi takdirde "eşyanın hakikati yoktur" sözü bile bir bilgi olarak anlamsız ve hükümsüz duruma düşecektir.⁵²

Öte yandan bilgi teorisi bağlamında, aralarında ilişki bir bağ bulunsa da, bilinen nesne (*ma'lûm/obje*) ile bilen kişi (*âlim/süje*) arasında bir ayniyet söz konusu değildir. Aksine bilginin objesi zihinden bağımsız ve süjenin dışında olup aralarında bilme fiilinin nisbeti açısından bağlantısal bir ilişki söz konusudur.⁵³ O yüzden bazı muhtemel yanılsamalara rağmen "duyu-haber-akıl" üçlüsü vasıtasıyla hakikate uygun doğru bir bilgiye ulaşmak kelâmcılara göre mümkündür. Onlar bu yönleriyle şüphecilerden, agnostiklerden ve sofistlerden

⁴⁸ Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, nşr. İbrâhim Medkûr (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyye'l-âmmeh, ts.), XII.

⁴⁹ Bk. Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed el-İcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelem* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.), s. 9-40; Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, nşr Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1409/1989), I, 187-285.

⁵⁰ Muhammed Ali b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfü istulâhâti'l-fünûn* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1404/1984), I, 23; krş. İzmîrî İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (İstanbul: Evkâf-i İslâmiyye Matbaası, 1339/1341), I, 6.

⁵¹ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 5-6; Nesefî, *Tebseratü'l-edille*, s. 12-14.

⁵² Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye, 1313), s. 23-24.

⁵³ Krş. Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Teorisi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2003), s. 51-55.

aynıldıklarını söylerler. Bununla beraber mensubu buldukları ekollerin ve takip ettikleri yöntemlerin farklılığı dolayısıyla ortak bir bilgi tanımı üzerinde anlaşamadıkları görülmektedir.

Bilginin tanımı ile işe başlayan kelâm âlimleri çok sayıda birbirinden farklı tanım önerisinde bulunmuş, ancak bunlar arasında özellikle üçü yaygınlaşmıştır. Öncelikle belirtmek gerekir ki bilgiyi varlık terimi gibi bedihî ve apaçık, dolayısıyla tanımlanamaz veya tanımlanması zor bir terim olarak gören kelâmcılar bulunmakla birlikte,⁵⁴ onların çoğunluğu insanda varlık ve bilgi tasavvurunun birbirinden ayrı olması sebebiyle bilginin tanımını mümkün görmüştür.⁵⁵ Bilgiye karşılık olarak idrak, vicdan, tasavvur gibi birçok terim kaynaklarda geçse de, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet tarafından en çok kabul gören tanımlar ilmin 1) *itikâd*, 2) *mârifet* ve 3) *âlim eden mâna/sıfat* olarak tanımlanmasıdır. Bu tanımlarla ilgili dikkati çeken husus, kuşatıcı olmalarını sağlamak amacıyla oldukça genel terimlerle yapılmış olmalarıdır.

Bilgi tanımları arasında birincisi, özellikle Mu'tezile mezhebinde, birçok alternatif arasında en fazla kabul gören ve ilmi "itikad" olarak açıklayan tanımdır. Kâdî Abdülcebbar'ın üstatları Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâr'lere ve onlardan naklen Ebû'l-Hüzeyle'e nisbet ettiği "bir şeye olduğu üzere itikad etmek" şeklindeki bu tanım, birçok Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet kelâmcısı tarafından tartışılmış ve eleştirilere tabi tutulmuştur.⁵⁶ Bilginin itikad şeklinde tanımlanmasının arkasındaki sebeplerden biri Mu'tezile'nin Allah'a zatından ayrı bir ilim sıfatının isnat edilemeyeceğini ortaya koymak istemesidir. Çünkü bilgi inanç veya kesin kabul olarak tanımlandığında onu ilim sahibine nisbet edilecek bir mâna veya sıfat olarak görmek gerekmez. Bu arada imanın, ister haber isterse nazar ve istidlal yoluyla edilsin, bilgiyi de içine alan kognitif bir

⁵⁴ Bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, nşr. Muhammed Hasan Heytû (Dimâşk: Dârü'l-fîkr, 1400/1980), s. 40 ve *el-Mustasfâ fi ilmi'l-usûl* (Kahire: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1322), I, 25; Fahreddin er-Râzî, *Muhassalü'efkâri'l-mütakaddimîn ve'l-müteahhîrîn*, nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ts.), s. 100.

⁵⁵ Sa'deddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, nşr. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1409/1989), I, 189-192; Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, nşr. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1417/1997), I, 47-59.

⁵⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XII, 13-14 ve 25. Ebû'l-Muîn en-Neseî ise bu ilim tarifini Mu'tezile'den Mâverâünnehir bölgesinde daha çok tanınan ve Kâ'bî olarak bilinen Ebû'l-Kasım el-Belhî'ye nisbet eder (*Tebîrâtü'l-edille*, s. 4). Bâkullânî de Mu'tezile'nin ilim tarifine ilgili müstakil bir başlık açarak (el-Kelâm ale'l-Kaderiyye fi haddi'l-ilm) ilmin itikad şeklinde tarifini farklı versiyonlarıyla birlikte tartışır. Bk. Bâkullânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *et-Takrîb ve'l-irşâdû's-sağîr*, nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993), I, 178-182.

muhtevaya sahip görülmesi, hatta bazılarınca bilgiyle özdeşleştirilmesi⁵⁷ Mu'tezilî kelâmçıların bu tanıma yönelmesinde rol oynamış olabilir. Ayrıca şunu da ilave etmek gerekir ki, tartışmaları hâlâ devam etse de, çağdaş epistemolojide de bilginin "teyit edilmiş/doğrulanmış inanç" (*justified belief*) şeklindeki tanımı en çok kabul gören tanımların başında yer alır.⁵⁸ Ancak bu yaklaşım tabiatıyla Allah'a müstakil sıfatların nisbet edilmesini benimseyen Ehl-i Sünnet kelâmçılarınca kabul görmemiştir.⁵⁹ Tanıma yapılan itirazların başında itikadın bilgiden daha kapalı bir kavram olduğu ve onu açıklayamadığı, dolayısıyla tanımın tam olarak anlaşılabilmesi için onun da ayrı tanıma muhtaç olduğu görüşüdür. Ayrıca bu bilgi tanımının Allah'ın ilmi için uygun olmayacağı, o yüzden mutlak ilme karşılık gelemeyeceği tespiti de itirazlar arasında sayılmıştır. Allah'ın itikad sahibi olması düşünülmemeyeceğine göre, bilgiyi itikadla özdeşleştirmek doğru olmayacaktır. Çünkü bu takdirde bilgi sadece hâdis olanı kapsar, halbuki tanımın bütün ilim çeşitlerini kapsamaması, yani "efradını câmi ağyarını mâni" olması lazımdır. Bu itiraza karşı çıkanlar ilâhî ve beşerî bilgilerin aynı tarif altında toplanmasını mümkün görmezler.

İkinci tanım ise Bâküllânî'ye ait olup bilginin "mârifet" şeklinde tarif edilmesidir.⁶⁰ Ona göre bu tanım bilgiyi kendi anlamıyla açıklar, ona ne fazladan bir şey ekler ne de ona ait bir hususu dışarıda bırakır. Ancak Bâküllânî "ma'lûm" ve "ma'dûm" arasındaki ilişkiden hareketle, varlığa denk gelen "şey" teriminin aksine "ma'lûm" teriminin var olmayanı da kapsamaması sebebiyle tanımında "ma'rifetü'l-şey" yerine "ma'rifetü'l-ma'lûm" ifadesini tercih eder. Cüveynî tarafından da Eş'arî'nin aşağıda verilecek tanımlamasına ve benzerlerine tercih edilen bu tarif⁶¹ diğer Sünnî ve Mâtürîdî kelâmçılar tarafından kabul

⁵⁷ Toshihiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, trc. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1984), s. 129-135. İnanç-bilgi ve iman-bilgi ilişkisi konusunda ayrıca bk. Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açından İman* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1992), s. 59-67, 84-95.

⁵⁸ Edmund L. Getier, "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis*, 25 (1963), s. 121-123; Roderick M. Chisholm, *Theory of Knowledge* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1966), s. 21-23; Robert Audi, *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge* (London and New York: Routledge, 1998), s. 214-247; Alvin I. Goldman, "What is Justified Belief?", *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings*, ed. Louis P. Pojman (Belmont, CA: Wadsworth, 2003), s. 260-273.

⁵⁹ Abdülkâhir el-Bağdâdî bu tarifile ilgili Mu'tezile'nin kendi arasındaki görüş farklılığını ve tarihin Kâ'bi, Cübbâi ve Ebû Hâşim'e ait üç ayrı versiyonunu naklederek eleştirir (*Usûlü'd-dîn*, İstanbul: Matbaatü'd-devle, 1346/1924, s. 5-6).

⁶⁰ Bâküllânî, *et-Temhid*, s. 25 ve *et-Takrib*, I, 176-177. Nesefî de *Tebziratü'l-edille*'de (s. 6) bu tarifi Bâküllânî'ye atfen verir.

⁶¹ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-ittikâd*, nşr. Esad Temim (Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1405/1985), s. 33. Ancak Cüveynî diğer bir eserinde bu tarifi de mükemmel bulmaz ve eleştirir. Bk. *el-Burhân fi usûli'l-fıkḥ*, nşr. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb (Mansûra: Dârü'l-Vefâ, 1420/1999), I, 99-100.

görmemiştir.⁶² Yapılan itirazlarda da mârifetin anlam olarak sonradan oluşan bilgiye karşılık gelip kadîm ilmi kapsamayacağı, kapsadığı takdirde Allah'ın ezeli ilmi sebebiyle bilgiye konu olan eşyanın ezeliğinin de gündeme geleceği, ayrıca Allah'a ârif denmediği şeklinde gerekçeler ileri sürülmüştür.

Üçüncüsü ise Eş'arî'nin tercih ettiği ve bilginin “kendisiyle âlim olunulan şey” şeklinde yapılan diğer tanımdır. Eş'arî'nin Allah'ın ilim sıfatı münasebetiyle ele aldığı⁶³ bu tanıma İbn Fûrek de az bir farklılıkla “kendisiyle âlimin mâlumu bildiği mâna” şeklinde düzenleyerek Eş'arî'ye nisbet eder.⁶⁴ Sonraki kelâmcıların bir kısmı bu tanıma olumlu baksalar da Eş'arîlerin çoğu ona çeşitli itirazlarda bulunmuş, tanımlanan şeyin bizzat kendi unsurlarını taşıdığı ve yeteri kadar açıklayıcı olmadığı gerekçesiyle onu uygun görmemişlerdir. Onlara göre bu tanımda ilmi âlimle tarif etmek gibi bir kısır döngü söz konusudur, çünkü bu tanım söz konusu olduğunda âlimi de ancak ilimle tarif etme durumu ortaya çıkacaktır. Bu da aynen Zeyd'i Amr'ın oğlu, Amr'ı da Zeyd'in babası olarak tanıtmaya benzer.⁶⁵ Bu tartışmalar kelâmcıların hepsinin katıldığı veya hiçbirinin itiraz etmediği ortak bir bilgi tanımının bulunmadığını göstermektedir.⁶⁶

Kelâmda bilginin tanımlarıyla ilgili bu kısa çerçevenin ışığında Üsmendî'nin tanımlar hakkındaki yaklaşımına ve kendi tanım tercihine geçebiliriz. Üsmendî isim vermeden kelâmcıların yukarıda sıralanan farklı bilgi tanımlarını naklederek onlar hakkında görüşlerini belirtir.⁶⁷ Mu'tezile'ye ait olan, bilginin “i'tikâdü's-şey” olarak tanımlanmasını doğru bulmayan Üsmendî, her şeyden önce bu tanımda mâlumun bir “şey” olarak kabul edildiğini belirterek bunun Ehl-i Sünnet sistemindeki sakıncalarına işaret eder. Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasındaki bir ihtilafa dayanan söz konusu problemin dayanağı şudur: Mu'tezile'ye göre ma'dûm da mevcûd gibi bir “şey”dir. Ehl-i Sünnet'e göre sadece varlık sıfatı olana “şey” denir, dolayısıyla ma'dûm bir “şey” değildir. Ma'lûm ise hem mevcûda hem ma'dûma taalluk edebileceği için (yani ma'dûm mevcûd olmamakla birlikte ilmin konusu olabileceği için) ona da “şey” den-

⁶² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 24; Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, s. 7; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 53.

⁶³ Ebü'l-Hasan İsmâil b. Ali el-Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüma'*, nşr. Richard J. McCarthy (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1953), s. 10-14.

⁶⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987), s. 10-11.

⁶⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 97-98; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 36 ve *el-Mustasfâ*, I, 24-25; Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, s. 8-9; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 53-54.

⁶⁶ Bilgi tanımlarının toplu ve belirgin listesi için ayrıca bk. Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Dârü'l-kütüb ve'l-vesâikü'l-kavmiyye, 1423/2002), I, 73-79; krş. Emrullah Yüksel, *Âmidî'de Bilgi Teorisi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1991), s. 45-59.

⁶⁷ *Lübâb*, vr. 93a-93b.

mesi doğru değildir. Ancak bu tanımda ma'lûma “şey” denilerek dolaylı olarak ve Ehl-i Sünnet'in tezine muhalif bir şekilde ma'dûma “şey'iyet” izafe edilmektedir. Ayrıca aralarında fark bulunduğu halde, bu tanımla âlim ve mu'takid aynılaşmış olacaktır. Halbuki Allah kendisini âlim olarak tavsif ederken mu'takid olarak vasıflandırmamıştır. Öte yandan bilginin “itikad” olarak tanımlanması, Üsmendî'ye göre, itikadın kendisini de yeniden tanımlama ihtiyacını doğuracağı için uygun değildir.

Bilginin “mârifet” olarak tanımlanmasını da kabul etmeyen Üsmendî yukarıdaki “itikad” tanımıyla ilgili itiraz noktalarına ek olarak mârifetin lügatte “sonradan elde edilen bilgi” anlamına geldiğini, daha geniş bir anlam taşıyan mutlak bilginin mârifetle tanımlanması durumunda sınırlandırılmış olacağını belirtir. Konuyla ilgili tartışmanın kaynakları incelendiğinde ilim ve mârifetin lügat anlamları arasındaki ince farklılığın bu tanımın tercih edilmemesinde etkili olduğu görülmektedir. Zira Üsmendî ilim ve mârifet terimlerinin aynı şeyler olmadığı kanaatinde ve bu sebeple ilmin marifetle birebir tanımlanmasına karşı çıkmaktadır.

Buna karşılık Üsmendî, Ehl-i Sünnet görüşü olarak sunduğu ve yukarıda belirtildiği üzere Eş'arî'ye ait bulunan, bilginin “sahibini âlim eden mâna” veya “kendisine âlim ismi verilen kimse için türetilen mâna” yahut “kendisiyle kişinin âlim olduğu vasıf” şeklinde farklı versiyonlarla ifade edilen tanımını tercih eder. Bu tanıma yapılan ve yukarıda işaret edilen tenkitleri sıralayarak cevaplar veren Üsmendî'ye göre, burada ilmin âlimle tanımlandığı yönündeki itirazlar yersizdir, çünkü bu tanım bilginin hem zatı hem de özellikleri göz önüne alınarak yapılmıştır. Bunun en isabetli tanım olduğuna delil olarak hareketin de “kendisiyle müteharrik olunan şey” şeklinde tanımlandığını örnek veren Üsmendî, bu tercihin bilgi tanımında da geçerli olduğunu ileri sürer. Halbuki bilgiden farklı olarak bir süreci ifade eden hareketin bu şekilde tanımlanması da kendinde bir kısır döngü (totoloji) içermektedir. Üsmendî ayrıca bir hususu bilenle onu bilmeyen ve ondan şüphe eden arasında zorunlu bir farkın bulunduğunu, o yüzden söz konusu farkın bir dayanağının bulunması ve bunun da zattan ayrı olması gerektiğini belirtir. Dolayısıyla ona göre bilgi bilmeyi sağlayan ve kişiyi bilgi sahibi (âlim) kılan mânadır. Burada Üsmendî açısından dikkati çeken husus onun Eş'arî'ye ait ve nisbeten müphem bir bilgi tanımını diğerlerine tercih etmesidir. Fıkıh usûlü ile ilgili eserinde de bu tanımla kullanması söz konusu tercihinin pekiştirmektedir.⁶⁸ Üsmendî'nin

⁶⁸ Üsmendî, *Bezlû'n-nazar*, s. 8.

bu tercihinde Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin etkisinde kaldığı açıktır. Çünkü Neseî, bütünüyle sahiplenmese de, bu tanımı tanımlama şartlarına uygun kabul ederek ona yapılan itirazları cevaplandırma yoluna gitmiş, yapılan eleştirilerin haklı olmadığını belirtmeye çalışmıştır.⁶⁹

Neseî, Üsmendî'nin temas etmediği⁷⁰ Mâtürîdî'ye ait bir başka tanıma da yer verir. Mâtürîdî'ye yakın ifadelerle aktardığı anlaşılan bu tanıma göre bilgi, ona sahip olanda "mezkûr"u, yani düşünülen ve/veya ifade edilen konuları açığa çıkararak sıfattır.⁷¹ Neseî bu tanımın üzerinde düşünüldüğü takdirde doğru ve itirazlara mahal bırakmayacak şekilde makbul olduğunu belirtir; ancak hakkında daha fazla ayrıntı veya tartışmaya girmez.⁷² Bununla birlikte bu tanımla ilgili olarak bilginin sıfat olarak tasavvur edilmesinin bir yönüyle sübjektivizme götürme ihtimalini de gözden uzak tutmamak gerekir. Neseî'nin Mâtürîdî'den kısaca naklettiği bu tarife Üsmendî'nin hiç değinmemesinin sebebi, söz konusu tanımlamayı tam olarak bilmemesi olabileceği gibi daha büyük ihtimalle onun tarafından tercih edilmemesidir. Çünkü Üsmendî daha birçok tanımın mevcut olduğunu, ancak hepsini zikretmeye gerek duymadığını belirtir. Mâtürîdî'nin tanımı yerine Eş'arî'ye aidiyeti bilinen bir tanımın Üsmendî tarafından kabul edilmesi, iki ekol mensupları arasında tartışmanın bulunmadığını göstermesi açısından önemlidir. Aynı şekilde Eş'arî'nin tanımının da onun takipçisi olan Bâkîllânî, Cüveynî ve Gazzâlî tarafından kabul görmediğine yukarıda temas edilmişti. Daha da dikkat çekici olan Mâtürîdî'nin tanımının bu sefer Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürçânî gibi müteahhirin döneminin Eş'arî kelâmcıları tarafından, ismi verilme bile, tanınıp tercih edilmesidir.⁷³ Öte yandan Üsmendî'nin, Neseî'nin aktarımına rağmen Mâtürîdî'nin

⁶⁹ Neseî'ye göre söz konusu itirazlar tanımlanan şey hakkındaki bilgisizlikten doğmakta, dolayısıyla aslı bir mesele teşkil etmeyip bu konuda bilgi hâsıl olduğunda bu itirazların gereksizliği hemen anlaşılacaktır. Bilginin ayrıca bilen kişinin seviyesine göre mutlak/müphem ve hakiki ilim şeklinde ayrıldığını, dolayısıyla avamdan biri ile kelâmcı bir filozofun ilmi arasında fark bulunduğunu kaydeden Neseî, tanımlamadaki zorluğun biraz da bu durumdan kaynaklandığını savunur. Bu yüzden bilgiyi "kendisiyle cehil, zan, şek ve sehiv gibi özelliklerin ortadan kalktığı sıfat" şeklinde ters yönden tanımlayanların bulunduğunu belirtir. Bk. *Tebseratü'l-edille*, s. 9-11. Neseî'nin ilim tarifleri ile ilgili nakil ve görüşleri için ayrıca bk. Adnan Bülent Baloğlu, "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Muîn en-Neseî Örneği", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVIII (2003), s. 8-20.

⁷⁰ Üsmendî'nin Mâtürîdî'yi "İmâmü'l-Hüdâ" ve "eş-Şeyhü'l-İmâm" sıfatlarıyla beş defa zikrettiği diğer yerler için bk. *Lübâbü'l-kelem*, vr. 98a, 135a, 141ab, 143a; *Bezü'n-nazar*, s. 663.

⁷¹ Bu tarifin eksik bir versiyonu Mâtürîdî'nin tefsirinde de yer almaktadır. Bk. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, TSMK, Medine, nr. 179, vr. 709a.

⁷² Neseî, *Tebseratü'l-edille*, s. 11. Mâtürîdî'nin ilim tarifinin izah ve tahlili için bk. Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 35-42; Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), s. 41-48.

⁷³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 25; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 59.

tanımından hiç bahsetmemesi Mâtürîdîliğin Hanefî kelâm ekolü içinde bütün Mâverâünnehir âlimlerini kuşatıcı bir mezhep haline henüz dönüşmediğine de bir işaret sayılabilir. Nüreddin es-Sâbûnî'nin Mâtürîdî'ye ait bu ilim tarifinin kendi ashabının müteahhirîn dönemi âlimlerince tercih edildiğini söylemesi de buna ışık tutmaktadır.⁷⁴ Osmanlı kelâmcılarından Beyâzîzâde Ahmed Efendi'nin eserinde de isim verilerek bu tanımdan sitayişle bahsedilmektedir.⁷⁵

Öte yandan bilgi, kelâmcıların geleneğinde ezeli (kadim) ve yaratılmış (muhtes) şeklinde ikiye ayrılır ve bu kelâmî epistemoloji için olduğu kadar bilgi mertebeleri açısından da önemli bir ayırımdır. Ezeli olan sadece Allah'ın ilmine münhasırdır ve diğer bilgilere benzemez. Yaratılmış bilgiye gelince Üsmendî onu "bedihî bilgi", "bedihî olmayan zarûrî bilgi" ve "istidlâlî bilgi" şeklinde üç kısım olarak tasnif eder. Bu tasnif içerisinde bedihî olanı "insanın kendi varlığı hakkındaki bilgisi", "küllün cüzden büyük olduğu bilgisi" gibi ilk anda ve bir çırpıda oluşan, ayrıca herhangi bir öncül gerektirmeyen ve istense de şüphe edilemeyen bilgi olarak açıklar. Bunlar duyularla ilgili olmayıp insanda apriori olarak bulunan bilgilerdir. İkincisi, yani zarûrî ancak bedihî olmayan ise duyularla elde edilip istense de şüphe edilemeyen, fakat bir anda hâsıl olmayan ve bazı şeylerin önceden bilinmesini gerektiren bilgidir. Çünkü duyu bilgileri de insanda zaruri olarak oluşur. Diğer bir ifadeyle gördüğümüz ve/veya duyduğumuz şeylerin bilgisini elde etmede serbest değiliz. Üçüncüsü, yani istidlâlî bilgi ise bir anda oluşmayıp ön mâlûmat gerektiren ve şüphe duyulabilen bilgiye tekabül eder. Duyu verileri ve bedihîler üzerine bina edilen bu tür bilginin elde edilmesi için üzerinde düşünülmesi ve zihnin çalıştırılması, yani bazı mukaddimelerden birtakım sonuçların çıkarılması gerekir. Bu sebeple kesbî bilgidir. Cisimlerin hâdis oluşunun ve Allah'ın varlığının ispatı böyledir.⁷⁶

Epistemoloji gibi oldukça girift bir konuda öz ve açık ifadeler kullanan Üsmendî, bilginin çeşitleri ve aralarındaki farklar hakkında oldukça geniş biçimde durur. Bir mukayese yapılacak olursa, bilginin çeşitleri konusunda Üsmendî'nin diğer bir Mâverâünnehir kelâmcısı Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin tasnifini

⁷⁴ Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2271, vr. 4a.

⁷⁵ Kemâleddin Ahmed el-Beyâzî, *İşâretü'l-merâm an ibârâti'l-İmâm*, nşr. M. Zâhid Keşverî (Kahire: Şeriketü Mektebeti Mustafa Bâbî el-Halebî, 1368/1949), s. 39. Mâtürîdî'nin bu tanımı yakın dönem yeni ilm-i kelâm mensuplarının eserlerinde de "ahsen-i teârif" veya "râcîh olan tarif" diye yer bulmuştur. Bk. Sırrî-i Giridî, *Nakdû'l-keâm* (İstanbul: Mekteb-i Sanayi Matbaası, 1310), s. 9-10; İzmirdi İsmail Hakki, *Yeni İlm-i Kelâm* (İstanbul: Evkâf-i İslâmiye Matbaası, 1341), I, 218.

⁷⁶ *Lübâb*, vr. 94a-b.

bir adım ileri götürdüğü görülmektedir. Pezdevî kadîm ve hâdis ayırımı yapmadan bilgiyi zarûrî, müktesep (ihtiyarî) ve mutlak (ne zarûrî ne müktesep olan) diye üçe ayırır. Bunlardan ilk ikisini beşerî bilgi, sonuncusunu ise ilâhî bilgiye tahsis eden Pezdevî, böylece Allah'ın ilminin farklılığını vurgulamak ister.⁷⁷ Üsmendî ise bedihî ve zarûrî bilgiyi birbirinden ayırarak apaçık evrensel prensipler ve duyularla elde edilen bilgiler arasındaki farkı ortaya koyarak önemli bir katkıda bulunur. Neseî bile bedihî bilgilerin duyu verileri gibi zarûrî bilgi kapsamında bulunduğu işaret ederken buna yalnızca akli bilgiyi ispat sırasında herhangi bir tasnif yapmadan değinmiştir.⁷⁸ Bu sebeple Üsmendî'nin bu üçlü ayırmada Cüveynî gibi kelâmcılardan etkilenmiş olması muhtemeldir.⁷⁹ Müteahhirîn kelâmcılar zarûrî hâdis bilgide bilâhare daha da ince ayrımlara gitmişler, evveliyât, hissiyyât, vicdaniyyât, fitriyyât, mücerrebât ve hadsiyyât şeklinde yeni tasnifler meydana getirmişlerdir.⁸⁰

Üsmendî'nin kadîm ve hâdis bilgi tasnifine dayalı epistemolojisinde olduğu gibi ontolojisinde de kadîm ve hâdis varlık ayırımı söz konusudur. Âlemin hudûsu, yani sonradan meydana geldiği ortaya konunca, onu ihdas edenin varlığının kendiliğinden ispatlanacağını belirten Üsmendî, varlığı ve yokluğu eşit olan âlemin kendi var oluşunu belirleyemeyeceğini, bunu ancak kudret sahibi bir müreccihin tercihinin tayin edebileceğini ifade eder. Bu yüzden âlemin varlığını irade eden gücün âlemin aynısı ya da bir parçası olması mümkün değildir. Ayrıca Allah'ı sınırlı ve muallel bir konuma getireceği için O'nun yaratmasını bağlayıcı bir illete dayandırmak da câiz değildir. Dolayısıyla yaratma hadisesi bilfiil ve ihtiyarîdir.⁸¹ Öte yandan Üsmendî'nin "Allah'ın dışındaki her şey" (mâsivallah)⁸² olarak tanımladığı âlemde husule gelen fiillere, ister bir alet yardımıyla isterse doğrudan yapılsın, hep iptidaen başlanır ve böylece sürekli yeni fiiller gerçekleşir.⁸³

Kelâmcıların ve dolayısıyla Üsmendî'nin varlık anlayışında şehâdet âleminde hareketle gayb âlemini temellendirme hedefine yönelik bir sistemin

⁷⁷ Pezdevî, *Usûlü'd-din*, s. 10-11.

⁷⁸ Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, s. 17.

⁷⁹ Krş. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 35.

⁸⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 210.

⁸¹ *Lübâb*, vr. 103b-104a.

⁸² Aynı tanımlama için bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 39.

⁸³ *Lübâb*, vr. 99a-103b. Mâtürîdîlerin âlemin hudûsu ile ilgili başkasına muhtaç oluş, zıtları barındırma, değişim ihtiva etme, cüzlerinin hudûsunun müşahede edilmesi, cisimlerin hareket veya sükûnün dışına çıkarması ve her an yok olma ihtimali gibi duyulara ve akla dayalı istidlâleri için ayrıca bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 25-28; Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, s. 44-60.

hâkim olması, bilgi sisteminde duyuların, yine duyu ve gözlemlerle yakından bağlantılı bedîhî ilkelerin ve genelde tecrübeye dayalı bir akıl yürütmenin yer almasını oldukça anlamlı kılmaktadır. Bu açıdan dış dünyadan bağımsız zihni bir epistemoloji yerine, daha tecrübî bir bilgi nazariyesi kurmaya yatkın durabilmişlerdir. Aşağıda üzerinde durulacağı gibi Üsmendî'nin de içinde bulunduğu kelâmî gelenekte aklın büyük ölçüde dış dünyadan alınan duyu idrakleri arasında çeşitli mukayeseler yapmasıyla hükümler verilmekte, böylece birçok veri bir araya getirilerek birtakım sonuçlara varılmaktadır. Görünür âlemden kopuk, soyut bir akıl yürütme tarzı Üsmendî gibi kelâmcılarda yoktur. Bu da müşahede edilen âlemin değişen ama sübjektif olmayan gerçekliği üzerine kurulu ve dolayısıyla bir var ediciye bağımlı varlık anlayışından kaynaklanmaktadır.

Bu tahlili yaptıktan sonra Üsmendî'nin bilgiyi elde etme vasıtaları (esbâbü'l-ilm) hakkında verdiği izahlara geçebiliriz. Havas, haber ve nazar şeklindeki klasik üçlü tasnifle konuya giren Üsmendî, ilk önce duyu verilerinin ve dolayısıyla bilginin hakikatini inkâr eden ve insandan insana değişen mutlak sübjektivizmi savunan sofistlerin (Süfestâiyye) tezinin yanlışlığı üzerinde durur. Fakat aslında herhangi bir cevap vermeyi bile zâit ve tartışılmasını gereksiz görecek derecede onların yaklaşımını zayıf ve mesnetsiz bulur. Bilginin imkân ve gerçekliğini tanımayan Süfestâiyye ve benzerleri hakkında Mâtürîdî ve Nesefî de aynı yaklaşımı sergileyerek bilgiye ulaşmada duyuların kaynaklığını kabul etmeyenlerle hiçbir bilimsel tartışmaya girilemeyeceği noktasında birleşirler.⁸⁴

Kelâmî epistemolojide haberin de bilgi vasıtası olarak kabul edilmesi hem bilginin toplumsal ve tarihsel planda paylaşımına imkân veren hem de vahyin kaynaklığını tanıyan önemli ve ayırt edici bir husustur. Haber-i sâdıkın vahiy boyutuyla duyular alanına girmeyen bilgilere ulaşmanın yanında, ümmetin nesilden nesile geçen aktarımıyla duyular ve akılla gelen bilgileri bir ilim sistematiği içinde konumlandırma şansına sahip olunmaktadır. Üsmendî'nin *Lübâbü'l-keâm*'da kısa olarak temas ettiği haberle ilgili görüşlerinin ayrıntılarını büyük ölçüde Hanefî/Mu'tezilî âlim Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin metot ve görüşlerine dayanan *Bezlü'n-nazar*'da görebiliyoruz. Haber-in kelâm ve iradeyle yakın ilişkisine işaret ettikten sonra Üsmendî "Kendisine doğru ve yalan dahil olabilen şey" ifadesiyle yapılan yaygın tanımını yetersiz bulur ve onun yerine haberi "Olumlu veya olumsuz olarak bir şeyin bir

⁸⁴ *Lübâb*, vr. 94b; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 11-12; Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, s. 12-15.

şeye nisbet edilmesini ifade eden söz” şeklinde tanımlar.⁸⁵ Doğruluğunda şüphe bulunmayan haber bilgi kaynağı olduğuna göre Allah'ın haberi, O'nun Resûl'ünün haberi ve ümmetin haberi bilgiye ulaşmayı gerektirir; çünkü hikmet Allah'ın, mucize gösteren peygamberinin ve ona hakkıyla şahadet edenlerin haberinin doğru olmasını sağlar. Ayrıca ona göre sadece duyulara dayalı bilgilerle sınırlı kalmak pratik olarak imkânsızdır. Günlük hayattaki birçok bilgimizi haberle elde ediyoruz.⁸⁶ “Mütevâtir” ve “haber-i Resûl” şeklinde ikiye ayırdığı haberle ilgili olarak peygamber olduğu ispatlanan kişiden “vürûdu kesin olan” haberin de mütevâtir gibi bağlayıcı bilgi ifade edeceğini belirtir. Bunun dışında haberin delil olma özelliğine yönelik bazı mezhep ve grupların yaptığı muhalefeti tenkit eder.⁸⁷

Bilgi vasıtaları tasnifinde üçüncü sırada akıl yürütme (nazar) gelir ki Üsmendî bunu kesin bilginin bulunamaması durumunda yapılan “teemmül ve tefekkür” şeklinde açıklar. Duyuların ulaşmadığı ve hakkında zarûfî bilginin bulunmadığı konularda akıl yürütmenin devreye girdiğini ifade eden Üsmendî, pratik hayattaki yaygın kullanımı dikkate alındığında onsuz bir işin yapılamayacağını belirtir. Zira insanlar bir problemle karşılaştıkları zaman işi cehalete, kendi haline veya zevke bırakmayıp konuyu bilme ve çıkabilecek problemlere çözüm getirme yönünde gayret gösterirler. Dolayısıyla hep bu doğrultuda gerçekleşen tarihsel ve sosyolojik tecrübe, akıl yürütmenin gerekliliğinin ispatında önemli bir delil teşkil eder. Burada şu tespiti yapmakta fayda vardır: Duyu verileri ve haberle elde edilen zarûfî bilgilere kıyasla akıl yürütme ve istidlâllerin sonuçları, dayandıkları öncüllere (mukaddime) göre farklılık arz eder. Bu sebeple istidlâlî (discursive) bilgilerde öncüllerin doğruluğu önem kazanmaktadır. Ayrıca bu özelliği sayesinde akli istidlâller değişen hayat şartlarıyla uyum sağlayabilmekte ve yeni öncüller sayesinde kendini güçlendirme imkânına sahip olmaktadır. Akıl aynı zamanda diğer bilgi kaynaklarıyla elde edilen sonuçların neye tekabül ettiği, onların nerede ve ne şekilde kullanılması gerektiği ve herhangi bir yoruma ihtiyaç duyup duymadıkları konusunda da bir rol üstlenir.

⁸⁵ *Bezlü'n-nazar*, s. 367-370; krş. Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûl'l-fıkh* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1403/1983), II, 73-75.

⁸⁶ *Bezlü'n-nazar*, s. 378; krş. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 13-15; Neseî, *Tebssiratü'l-edille*, s. 15-16.

⁸⁷ *Lübâb*, vr. 94b-95a; ayrıca bk. *Bezlü'n-nazar*, s. 372-393. Üsmendî'nin kelâmî düşüncede bilgi vasıtası olması açısından haberle ilgili yaptığı izah ve tasnifler yaklaşık olarak Mâverâünnehir kelâm geleneğinde de göze çarpmaktadır. Krş. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 13-15; Neseî, *Tebssiratü'l-edille*, s. 15-16; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 6-10.

Yapılan akıl yürütmeler sonunda farklı görüşlerin, birbirine zıt neticelerin çıkmasından dolayı, akıl yürütme faaliyetini bütünüyle geçersiz sayıp bağlayıcılığını reddedenlere karşı Üsmendî şu cevabı verir: Sahih akıl yürütmenin yanında fâsîd olanların da bulunması, bu yöntemi kullanmaya engel teşkil etmez. Ancak akıl yürütmenin doğru kabul edilebilmesi için öncelikle kişinin akli yeterliliği, araştırılan konunun önceden bilinen bir husus olmaması, delile dayanması, sonuca gitmesine bir engel bulunmaması gibi şartları haiz olması gerekir. Nitekim meselâ biri kendince bir akıl yürütmeyle Allah'ın varlığını inkâra ulaşabilir veya bir düalist (senevî) de iki tanrının varlığını kabul edebilir. Ancak onların akıl yürütmeleri doğru telakki edilmez. Bu tür fâsîd akıl yürütmelerin mevcudiyeti bu metodun kullanımına ve geçerliliğine bir halel getirmez. Öte yandan akıl yürütmeyi inkâr edenlerin bunu yine bir akıl yürütme yoluyla ortaya koymaya çalıştıklarını ileri süren Üsmendî soru-cevap metodu ve güçlü bir ilzam tekniğiyle nazar ve istidlâl karşıtlarına cevap verir.⁸⁸

Üsmendî kelâmî nazar ve istidlâlde olduğu gibi fikhî icthadda da akli vurgulamakta, böylece şer'î bilginin elde edilmesinde de akla öncelikli yer vermektedir. Müctehidin hüküm çıkarma metodunda başvuracağı kaynakların biri Üsmendî'ye göre akıl, diğeri kavî ve fiillerdir. Çünkü şer'î hüküm vârid oluncaya kadar aklın hükmü üzerinde kalmakla mükellefiz. Mu'tezilî görüşle benzerlik gösteren bu yaklaşıma göre hazar ve ibâha gibi deliller akılla sabit olmuşlardır ve nakle dayalı başka herhangi bir hüküm bulunmadığı takdirde bu delillere göre hareket ederiz. Ayrıca Allah ve Resûl'den gelen sözlerin (Kitap ve Sünnet) dışında, fikhın tatbikatına kaynaklık eden kıyaslar da akli muhâkemelere dayanmaktadır.⁸⁹ Fıkıhta akli/kıyâsî icthadın imkân ve cevazı konusunda hem akli hem de şer'î deliller bulunduğu gibi, bu yönde icmâ derecesinde sahâbenin ve sonraki müctehidlerin söz ve uygulamaları da vardır.⁹⁰

Akl yürütmenin bilgi elde etme vasıtası olduğunu ortaya koyduktan sonra Allah'ın varlığını ispat konusunda akıl yürütmenin delil olma özelliğinin bulunup bulunmadığı üzerinde duran Üsmendî, bununla ilgili olarak Allah'ı bilmenin aklen ve dinen gerekliliği prensibinden hareket eder. Buna göre insanın kendisini yaratan bir yaratıcının varlığını düşünmesi, ona şükür görevini yerine getirmesi gerektiği yönündeki akıl yürütmesi vâciptir ve bu konuda taklit câiz değildir. Ayrıca şeriatın doğruluğu da ancak ve ancak akılla ispatlanabilen

⁸⁸ *Lübâb*, vr. 95a-96b.

⁸⁹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 10.

⁹⁰ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 590-603.

Allah'ın varlığı ve O'nun kötülük yapmadığı bilgisine dayanır. Herhangi bir cihet ve mekânda bulunmayan ve zihinde tasavvur edilemeyen bir ilâhın varlığının ispatlanamayacağı şeklindeki muhtemel itiraza Üsmendî, Allah'ın duyularla hissedilen (mahsûs) bir varlık değil, akılla bilinen (ma'kûl) bir varlık olduğu tezinden hareketle O'nun varlığının delillerle ispatlanabileceğini, yani ispatının imkân dahilinde bulunduğunu ileri sürer. Bu ispatta kabul ve red açısından akli bir zorunluluk yoktur. Nitekim insanda bulunan akıl, ilim ve kudret gibi özelliklerin mevcudiyeti de duyularla hissedilmedikleri halde istidlâle bilinip kabul edilirler.⁹¹

Naslarda Allah'a nisbet edilen arş üzerine istivâ,⁹² semada bulunma⁹³ ve inme⁹⁴ gibi haberî sıfat veya fiiller ile iki mevcut arasında mekân ve yön ilişkisinin mutlaka bulunacağı şeklindeki akli delilleri karşılaştıran Üsmendî'ye göre söz konusu naslarda literal (lafzî) anlamlar murat edilmemektedir. O yüzden zâhirî ve lafzî anlamı teşbih ifade eden bu tür nasların te'vil edilmesi gerekir. Meselâ istivâ "hükmetme ve iktidâr", gökte bulunmak "O'nun yarattığı eserlerin orada bulunması", nüzûl ise "Cebrâil'in gönderilmesi" şeklinde anlaşılmalıdır. Diğer taraftan mekân münasebeti hâdis varlıklar arasında gerçekleşse bile varlık kategorisi tamamen farklı olan Allah için muhaldir.⁹⁵ Bilindiği gibi te'vil konusu, özellikle haberî sıfatların ve bazı nasların yorumlanması meselesi kelâmcılarla Ashâbü'l-hadîs arasında ihtilâf sebebi olmuş, Ashâbü'r-re'y çizgisine bağlı kelâm âlimleri nasların literal anlamından çok maksadının esas alınması üzerinde durmuşlardır.

Özellikle Ashâbü'l-hadîs tarafından dile getirilen nazar ve istidlâle yapılan vurgunun Müslümanların çoğunluğunun sahip olduğu taklidî imanı tehlikeye düşüreceği yönündeki itiraza karşı Üsmendî şu izahı yapar: Müslümanların avamı mutlak mukallit değil, icmâlî de olsa genellikle kendine göre delillere dayalı bir imana sahiptir. Her ne kadar karşı delillere cevap verecek ve delillerin inceliklerini bilecek güçte değilse de, bedevîlere varıncaya kadar hemen hemen herkes basit şekilde bile olsa eserden müessire bir yaratıcı fikrine ulaşabilmektedir. Ayrıca imanda taklidin câiz görülmemesi prensibi hak ve doğruyu taklit edenin uhrevî kurtuluşu ermesine engel değildir. Ehl-i Sünnet

⁹¹ *Lübâb*, vr. 96b-97a; *Bezlû'n-nazar*, s. 677.

⁹² *Tâhâ* 20/5, el-A'râf 7/54.

⁹³ el-Mülk 67/16.

⁹⁴ *Yûsuf* 12/2.

⁹⁵ *Lübâb*, vr. 106b-107a. Krş. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 100-119; Neseî, *Tebîratü'l-edille*, s. 166-187. Bazı sıfatların teşbihî çağrıştırmasının dilin ulûhiyyeti ifade etme yetersizliği, kelime ve lafızların eksikliği ile de yakından ilgilidir. Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 43-47.

imamlarının da benimsediği gibi imanın gerçekleşmesi için tasdik yeterlidir. Mukallit nazar ve istidlâle ilgili yükümlülüğünü ihmal ettiğinden dolayı yalnızca günahkâr sayılır, ancak bâtılı taklit etmesi halinde azaba müstahak olurdu.⁹⁶ İbn Hazm ve Gazzâlî tarafından da kelâmcılara yapılan tenkitlerden biri olan⁹⁷ mukallidin imanının sıhhati meselesinin Üsmendî tarafından ince bir ayırımla çözüldüğü görülmektedir.

Allah'ın varlığı kabul edildikten sonra O'nun tarafından insanlara doğruyu göstermek ve örneklik yapmak üzere peygamberlerin gönderilmesi Üsmendî'ye göre hikmet açısından vâcip ve gereklidir. Çünkü akıl; nimete şükretmenin iyi, nankörlükte bulunmanın kötü olduğunu prensip olarak bilmekle birlikte bunun tafsilâtını, nasıl, ne kadar ve ne zaman yerine getirileceği gibi hususları belirlemez.⁹⁸ Aklın fiillerdeki iyi ve kötüye vâkif olması konusunda Mâtürîdî'den nakledilen⁹⁹ ve Ebû Hanîfe'ye kadar dayandırılan müsbet yaklaşıma sahip çıkan Üsmendî, bunun Allah'ın vâcip kılma otoritesine hâlel getireceği görüşünü kabul etmez. Zira Allah'ın vâciplerini aktaran peygamberin doğruluğunu mucizelerinden istidlâl ederek akîl yaklaşımla tasdik etmekteyiz. Ayrıca iyi ve kötü fiiller arasındaki fark, doğrudan söz konusu fiillerin hallerini tesbitle ilgilidir. Dolayısıyla Üsmendî Eş'arîlerin hüsün ve kubhun tesbitini sem'î delillere hasrederek¹⁰⁰ aklın rolünü devre dışı bırakan yaklaşımının çok da anlamlı olmadığını vurgulamaktadır. Ayrıca Eş'arîlerin bu yaklaşım tarzını, hiçbir günahları olmaksızın dahi Allah'ın insanları cezalandırabileceği noktasına kadar götürmelerini de eleştirir.¹⁰¹

Bu çerçevede Üsmendî'nin ilimler hakkındaki bir yaklaşımına da yer vermek istiyoruz. Üsmendî'ye göre çeşitli bilgileri toplayıp belli bir ortak nokta ve yöntem etrafında sistemleştiren bütün ilimlerin (ulûm) iyi olduğunu ve öğrenme itibarıyla kendilerinde eksiklik veya kötülüğün bulunmadığını ifade

⁹⁶ *Lübâb*, vr. 96b-97b.

⁹⁷ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm el-Endelüsî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1406/1986), IV, 35-44; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-keâm* (Beyrut 1411/1991), s. 115-116; krş. İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 148-162.

⁹⁸ *Lübâb*, vr. 118b-119a. Allah'ın vazettiği hükümlerle ancak dünya ve âhîret mutluluğunun sağlanabileceği, insanların yalnızca kendi kapasite ve bilgileriyle her şeyi idrak edemeyecekleri, özellikle Allah'a kulluğun nasıl yerine getirileceği konusunda peygambere ihtiyaç bulunduğu şeklindeki benzer deliller için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 271-280; Nesefî, *Tebseratü'l-edille*, s. 454-467.

⁹⁹ Akıl ve nazarın iyi ve kötü, faydalı ve zararlı şeyleri ayırt etmeyi sağladığı konusunda Mâtürîdî'nin ifadeleri için bk. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 3-5, 207-210.

¹⁰⁰ Krş. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s. 285.

¹⁰¹ *Lübâb*, vr. 98a-99a.

eder. Çünkü ilimler mâluma aslına uygun olarak, yani var olduğu haliyle ulaşmayı sağlar ve bu netice istisnasız her ilimde hâsıl olur. Zira varoluşu itibariyle ilim mâlumun kendisidir ve onun sayesinde sahibi şek, cehil ve zan gibi kusurlardan kurtulur. Varlığıyla eksiklikleri ortadan kaldıran her şey, zatları itibariyle ancak ve ancak iyi vasfıyla nitelenebilir, aksi düşünülemez. Sihir ve benzeri ilimler ise bizzat, yani bilinmeleri açısından değil, kötüye kullanımları sebebiyle yasaklanmıştır.¹⁰² Bu görüşüyle bilme noktasında ilimlerden hiçbirine herhangi bir aşağılama getirmeyen ya da bir kısmını dışlama yoluna gitmeyen Üsmendî diğer kelâmcılara göre ilimler hakkında daha açık bir tavır sergilemiş olmaktadır.

İlimlerde mutlak kötü vasfını kabul etmemesine karşılık, Üsmendî fazilet açısından ve sağladıkları bilginin değeri ölçüsünde ilimler arasında bir derecelendirme yapmakta beis görmemiştir. Zira ona göre nasıl ki ürettiği ürünün niteliğine göre sanatın ve sanatçının derecesi artıyorsa, bilgi konusu üstün ve değerli olan ilmin de derecesi fazladır. Söz konusu muhteva üstünlüğü artıkça ilmin derecesi de artar. Dolayısıyla meselâ insanların dünya ve âhîret mutluluğu için prensipler ve hükümler koyan fıkıh usulü ve ahkâmı, ona göre astroloji, tıp, felsefe gibi ilimlerden daha üstündür. Ancak onun nazârında hiçbir ilim, konusu ve içeriği Allah'ın zâtı ve sıfatları olan kelâm ve tevhid ilminden daha üstün olamaz. Çünkü Allah en üstün, en büyük ve en yüce varlıktır.¹⁰³

Sonuç

Üsmendî'nin bilgi anlayışı, konuyla ilgili görüş ve katkıları Mâverâünnehir kelâmının devam eden bir gelenek olduğunu ispatlar mahiyettedir. *Lübâbü'l-keîâm*'ın sonunda daha hacimli bir kelâm eseri telif etme sözü veren¹⁰⁴ Üsmendî'nin buna fırsat bulup bulamadığı konusunda herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Sözü ettiği eserde kendi görüş ve tercihlerini daha ayrıntılı bir şekilde ele almış olacağı için, mevcudiyeti tesbit edilebildiği takdirde, onun Mâverâünnehir geleneği içindeki yerini, katkılarını ve diğerlerinden farkını daha açık bir biçimde görme şansına sahip olurduk. Ancak *Lübâb* adlı eseri bile onun sağlam bir kelâm ve sistemli bir ilim anlayışına sahip bulunduğu

¹⁰² *Lübâb*, vr. 93b.

¹⁰³ *Lübâb*, vr. 94a.

¹⁰⁴ *Lübâb*, vr. 153a.

başlı başına delil teşkil etmektedir. Özellikle tartışma metodunu iyi kullanması, muhalif görüşleri açık bir şekilde ortaya koyup reddetmesi, bu amaçla yaptığı istidlâllerde güçlü argümanlar getirebilmesi ilmî birikimi hakkında bir fikir vermektedir.

Bu makalede Mâverâünnehir bölgesindeki Hanefî/Mâtürîdî kelâm geleneğinin içinden gelip büyük ölçüde o kaynaktan etkilenmesine rağmen Üsmendî'nin katı bir mezhep bağlılığı göstermediği ve ele aldığımız bilgi teorisi ile ilgili konularda bağımsız tercihler yapabildiği ortaya çıkmıştır. Meselâ bilginin tanımı konusunda Eş'arî'nin tanımını desteklemesi, yine bilginin tasnifinde Cüveynî'den etkilenmesi bu yönüne işaret etmektedir. Eserlerinde Mâtürîdî'yi zikrettiği yerlerde onu "İmâmü'l-Hüdâ" ve "eş-Şeyhü'l-İmâm" unvanlarıyla anmakla beraber, meselâ Ebü'l-Muîn en-Nesefî kadar onu sahiplendiği söylenemez. Bununla birlikte muhteva açısından Mâverâünnehir ulemâsı arasında, farklı metot yaklaşımlarına rağmen, Nesefî ve Pezdevî'nin Üsmendî üzerinde bârîz şekilde tesirlerinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak onun özellikle Nesefî'nin gayretleriyle öne çıkmaya başlayan Mâtürîdîlik ekolünün bütünüyle takipçisi olmaktan ziyade Mâverâünnehir geleneği içinde sentezci bir çizgiye eğilim gösterdiğini ifade etmek daha doğru olur.

Öte yandan kelâmci ve usulcülerin tecrübî bilgi anlayışı doğrultusunda duyular yoluyla meydana gelen idrakleri ve bunların zarûrî oluşunu savunması, kelâmî akıl yürütme metodu olan nazar ve istidlâlin ilmen geçerliliğini ve dinen gerekliliğini ispat etmesi, Müslümanların büyük çoğunluğunun sahip olduğu nazar ve istidlâle dayanmayan taklidî iman konusuna çözüm arayışında bulunması ve hiçbir ilimde mutlak kötü vasfını kabul etmeyip muhtemel kötülüğün bilgi sahibi olmada değil onu kullanmada olduğu yönündeki görüşleri Üsmendî'nin bilgi nazariyesinde öne çıkan başlıca unsurlardır.

Ayrıca Üsmendî ve Mâverâünnehir örneğinde incelenen kelâmdaki bilgi konularının, özellikle makalede ayrıntılı olarak ele alınan bilgi tanımları, bilgi türleri ve bilgi kaynaklarıyla ilgili felsefî düzeyde yapılan yoğun tartışmaların ve ortaya çıkan görüş farklılıklarının günümüze kadar uzanan ve modern epistemolojiyi de kapsayan boyutunun bulunduğunu da gözden uzak tutmamak gerekir. Mâverâünnehir kelâmı epistemoloji ve ontolojide muhakkik kelâmcıların felsefe, mantık ve diğer ilimleri de kapsayan yeniden inşasından sonra, daha da derinleşerek Osmanlı düşüncesine intikal etmiştir. Dolayısıyla modern düşüncedeki gelişmeler de dikkate alınarak felsefe ve tasavvuf düşüncesi gibi farklı yönelişlerle mukayese etmek suretiyle günümüz kelâmî epistemolojinin oluşturulmasına ihtiyaç vardır.