

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
İSLÂM İLİMLERİ ENSTİTÜSÜ YAYINLARI – SAYI : 4

“ATATÜRK’ÜN 100. DOĞUM YILINA ARMAĞAN”



İSLÂM İLİMLERİ ENSTİTÜSÜ DERGİSİ

IV

Müdür

Prof. Dr. Neşet ÇAĞATAY

ENSTİTÜ YÖNETİM KURULU

Müdür

Prof. Dr. Neşet ÇAĞATAY

Genel Sekreter

Doç. Dr. Ethem Ruhi FİĞLALİ

Üyeler

Prof. Dr. Mehmet Altay KÖYMEN

Prof. Dr. Hüseyin ATAY

Prof. Dr. Mehmet S. HATİBOĞLU

Dergide yayımlanan yazıların bilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ, ANKARA - 1980

EŞ'ARÎ KELÂMINDA BİLGİ PROBLEMİ

Doç. Dr. Mehmet DAĞ

Bilgi problemi, bilgi nazariyesi, ya da Epistemoloji deyince, felsefenin, bilginin mahiyeti, sahası, kaynağı ve geçerliğini ele alan bölümü anlaşılır. Ancak bu terim, XIX. yüzyılın ortalarında *J.F. Ferrier* tarafından "*Institutes of Metaphysics*" adlı eserinde kullanılıncaya kadar, felsefenin diğer bölümlerinden ayrı bir bölüm olarak ele alınmamıştır. Meselâ, bu konuda önemli katkıları bulunan *Eflatun* bile, onu felsefenin ayrı bir dalı olarak görmemiştir¹.

Yunan felsefesinde *Eflatun*'a gelinceye kadar *Sofistler* dışında hiç bir filozof tabiat hakkındaki bilgimizin imkânından şüphe etmemiştir. Onlar tabiatın bilgisinin imkânını kabul etmekle birlikte, bu bilginin kaynağının ne olduğu hususunda ayrılmışlardır. Meselâ, *Heraclitus*, bilginin kaynağı olarak duyular üzerinde durduğu halde, *Parmenides* ilmin elde edilmesinde akla ağırlık vermiştir².

Bilginin imkânı hakkındaki ilk şüpheler M.Ö. V. yüzyıldan itibaren *Sofistlerle* başlamıştır. Bu devrede beşerî faaliyetler ve kurumlar tenkitçi bir açıdan ele alınarak incelenmiş ve o zamana kadar tabiatın bir parçası olarak görülen pek çok şeyin böyle olmadığı anlaşılmıştır. Böylece tabiatla insanın kendi ürünü olan şeyler ve müesseseler karşı karşıya konmuş; bu iki kutup arasında kesin ayrılığı gösterecek olan hattın nereye çizileceği hususundaki tartışmalar, bilgi problemi ile ilgili ilk tartışmaları başlatmıştır. *Sofistler*, tabiat hakkında bildiğimiz şeylerin ne kadarı gerçekten objektiftir ve ne kadarı insan aklının ürünüdür sorusuyla işe başlamışlar ve neticede objektif bilginin imkânını reddeden bir tutum takınmışlardır³.

1) A.D. Wozzley, *Theory of Knowledge*, Encyclopedia of Britannica, c. XIII, 1970, s. 419.

2) D.W. Hamlyn, *History of Epistemology*, Encyclopedia of Philosophy, neşr.: Paul Edwards, c. III, New York - Londra 1967, s. 9; J. Burnet, *Greek Philosophy*, New York 1967, ss. 45-50.

3) J. Burnet, *a.g.e.*, ss. 85-99; D.W. Hamlyn, *a.g.m.*, Encyc. of Philo, c. III, s. 9.

Özellikle *Sofistlerin* bu çabaları ve objektif bilginin ilkânı ile ilgili olarak takındıkları olumsuz tutum, *Parmenides*'in, aklın hakikatlarına ağırlık veren tutumuyla birleşerek, bilgi nazariyesinin gerçek kurucusu sayılan *Eflatun*'u hazırlamıştır. *Eflatun*'la birlikte ilk defa bilgi nazariyesinin temel meseleleri ele alınmaya başlamıştır: *Bilgi nedir? Kaynakları nelerdir? Bildiğimizi sandığımız şeylerin ne kadarı gerçekten bilgidir? Duyular bize hakikatın bilgisini verebilir mi? Bilgide aklın rolü nedir? Bilgi ile doğru inanç arasında ne gibi bir münasebet vardır?*

Ortaçağ İslâm dünyasında ise bilgi problemi üzerinde ilk kez duran düşünürler, kelâmcılardır. Ancak onların amacı, objektif bilginin imkânını eleştirmek değil, bu imkânın, sağlam akla sahip herkes için mevcudiyetini ortaya koymaktır. Bunun güvencesi de Allah'ın bu âlemi, bütün içindekilerle birlikte, belli bir düzene göre yaratmış olmasıdır. Bu düzen sayesinde ki, insan bu âlemi bilir ve bu bilgisinin yardımıyla da Allah'ın bilgisine ulaşır.

İslâm kelâmcıları, h. IV./m. X. yüzyılın ortalarında ölen *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî*'den itibaren bilgi nazariyesini müstakil bir başlık altında ele alıp işlemişlerdir⁴. Öyle görünüyor ki, *Mâtürîdî*'den sonra bilginin değeri ve kaynakları üzerinde duran Kelâm'ın bu bölümü Kelâm kitaplarının başında, onların ayrılmaz bir parçasını teşkil etmiştir. Aslında mezhepler tarihi ile ilgili "*Makâlât*" ve "*el-Milel ve'n-Nihal*" adlı eserlerde, parça parça da olsa, *Mâtürîdî*'den önce bilgi problemi üzerinde durulduğuna dair kanıtlar bulunmaktadır. Ancak özellikle ilk devir *Mu'tezile* kelâmcılarının eserleri bize kadar gelmediği için, bu konuda kesin bir yargıya ulaşmamız güçleşmektedir.

Bize kadar ulaşan *Eş'arî* kelâmıyla ilgili kaynaklara bakacak olursak, bilgi nazariyesine eserinde ilk yer veren kişi, h. 403 /m. 1012 yılında ölen *el-Bâkilânî*'dir. Daha sonra *Abd el-Kâhir el-Bağdâdî* (ölm. 429 / 1037), *İmâm el-Harameyn el-Cüveynî* (ölm. 478 / 1085), *Fahr ed-Dîn er-Râzî* (ölm. 606 / 1209), *el-İcî* (ölm. 756 / 1355), eserlerinde bu konuya geniş yer ayıran başlıca *Eş'arî* kelâmcılarıdır. Biz bu makalemizde özellikle *el-Bâkilânî*, *Bağdâdî* ve *Cüveynî* gibi *İbn Haldûn*'un öncekiler adını verdiği ilk *Eş'arî* kelâmcılarının bilgi nazariyesi üzerinde duracağız; çünkü *müte'ahhirîn*, yani sonrakiler adı verilen *Gazzâlî*'den sonraki kelâmcılarda *Aristo* mantığı ve felsefesi geniş ölçüde hâkim olmuş ve bir ölçüde aslı niteliğini yitirmiştir.

4) J. Burnet, *a.g.e.*, ss. 193-221; D.W. Hamlyn, *a.g.m.*, Encyc. of Philo., c. III, s. 9.

5) *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Kitâb et-Tevhîd*, neşr.: Fethullah Huleyf, Beyrut 1970.

I. İlmî Tanımı

Önce Eş'arîler ilmi nasıl tanımıyorlar, onun üzerinde duralım. Genel olarak *el-Bâkilânî* ve *Cüveynî*'nin üzerinde ittifak ettiği tanıma göre, "*ilim, bilineni olduğu gibi bilmektir*"⁶. Bu tanımdan anlaşılacağı üzere, ilim bize hakikatı olduğu gibi yansıtmaktadır. Genellikle ilmin hakikatı olduğu gibi yansıttığı hususunu, bütün Eş'arîler kabul ettikleri halde, tanımın ifade edilme şekli üzerinde aralarında ayrılıklar bulunmaktadır. *Cüveynî*, bu farklı tanımları üç grupta toplamakta ve bu tanımların zayıf yönlerini açıklamaya çalışmaktadır. Birinci tanıma göre, "*ilim, bilineni olduğu gibi açıklar*"⁷. *Cüveynî*, bu tanımın zayıflığı üzerinde dururken, diyor ki: "*Açıklama bilgisizlik ve gafletten sonra bilinen şeyi kavramak demektir; nitekim bilmediği şeyi bilen kimse onu açıklığa kavuşturdu, onu kavradım der; fakat tanımdan amaç, hem kadîm (öncesiz) ilmi hem de hâdis (yaratılmış) ilmi içine alacak bir tanım ortaya koyabilmektir*"⁸. O halde *Cüveynî*'ye göre, yukarıdaki tanım, sadece insan ilminin, başka deyişle hâdis ilmin tanımını verdiği, Allah'ın ilmini dışarıda bıraktığı için eksiktir. *Cüveynî*'nin zayıflığı üzerinde durduğu ikinci tanım ise, Eş'arî'ye ait olduğunu söylediği, "*ilim, mahallinin âlim olmasını gerektiren şeydir*" şeklindeki tanımdır⁹. *Cüveynî*'ye göre, biz tanımlarla, tanımlanan şeyi özet halinde açıklarız. Ancak ilmi bu şekilde açıklayacak olursak, ilim gibi diğer bütün arazları da aynı şekilde tanımlamamız gerekir ki, o takdirde ilmin tanımıyla irâde, kudret, hareket gibi arazların tanımı arasında hiçbir fark kalmaz. Halbuki ilmin tanımının bize, onlardan farklı bir hakikatı bulunduğunu göstermesi gerekir¹⁰. *Bağdâdî* bu tanımı biraz daha değişik bir biçimde "*ilim, diri olanı bilgin yapan bir sıfattır*" şeklinde nakletmekte ve ilmin niçin bu şekilde tanımlandığını açıklamaktadır. Onca bu tanım, bir yandan *Sâlihî* ve *Kerrâmiye*'nin, bir yandan da *Kaderiye*'nin iddialarını geçersiz kılmak amacını gütmektedir. *Sâlihî* ve *Kerrâmiye*'ye göre, ölümlerde ve cansız şeylerde ilmin varlığı mümkündür. *Kaderiye*'ye göre ise, Allah ilim olmadan âlimdir. Hattâ bu sonunculardan bazıları, ilmi ve her varedileni sıfat değil, cisim saymışlardır.

6) Ebû Bekr Muhammed b. el-Tayyib el-Bâkilânî, *Kitâb el-Temhîd*, neşr.: M. Hüdayrî ve Ebû Rîde, Kahire 1366/1947, s. 34; *Kitâb el-İnsâf*, neşr.: Z. el-Kevserî, Kahire 1369/1950, s. 12; İmâm el-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâb el-İrşâd*, neşr.: M. Yûsuf Mûsâ - Âli Abd el-Mun'im Abd el-Hamid, Kahire 1950, ss. 11-12.

7) *Cüveynî*, *el-İrşâd*, s. 12.

8) *Aynı eser*, s. 12.

9) *Aynı eser*, s. 12.

10) *Aynı eser*, s. 12.

O halde ilmi, “*diri olanı bilgin yapan bir sıfattır*” şeklinde tanımlamak bütün bu iddiaların yanlışlığını ortaya koyacaktır¹¹.

Bu tanımın amacı ne olursa olsun, *Cüveynî*’nin ona karşı yönelttiği yukarıda naklettiğimiz tenkit oldukça ciddî ve üzerinde durulmaya değer bir tenkittir. *Cüveynî*, bu eleştirisinde iki nokta üzerinde durmaktadır: 1. Tanımın özlü bir açıklama olması, 2. Tanımın, tanımlanan şeyin hakikat ya da özünü vermesi. Her iki hususu da *Aristo*’nun tanımın şartları ile ilgili olarak söylediklerine uymaktadır. *Cüveynî* ile aynı ilim tanımını paylaşan, fakat kendisinden daha önce yaşayan *el-Bâkilânî* de tanımın şartları üzerinde dururken bazı hususlara dikkati çekmektedir. Ona göre, ilmin, “*bilineni olduğu gibi bilmek*” şeklindeki tanımı, ilmin anlamına inhisar etmektedir. Tanımda, tanımlananın dışında kalan hiçbir şey tanıma dahil olamaz ve ona ait olan şey de dışarıda bırakılamaz. Doğru bir tanımın şartı budur. Görüldüğü gibi, klâsik mantıkta tanımın, tanımladığı şeyin “*efradını câmi, ağıyarını mâni*” olması gerektiği şeklinde ifade edilen önemli bir şartı *el-Bâkilânî* tarafından açık bir şekilde ortaya konmaktadır¹².

Cüveynî’nin itiraz ettiği üçüncü tanım ise şöyledir: “*İlim, ilimle nitelenen kişinin sağlam ve mükemmel bir fiile sahip olmasını sağlayan şeydir*”. *Cüveynî*’ye göre her ilim, mükemmel bir fiilin ortaya çıkmasını sağlamaz; meselâ imkânsız olan şeyleri, kadîm olan Allah’ı ve diğer varlıkları bilmekle nitelendirilen bir kimseden mükemmel bir fiilin çıktığını söyleyemeyiz. Bu kimsenin tanımında ancak sağlam ve mükemmel bir fiili bilmek söz konusu olabilir¹³. Nitekim *Bağdâdî* de böyle bir tanımın yapılmasında etken olan sebebi açıklarken tanımdan bu anlamı çıkarmaktadır. Onca bu tanım, *Kaderîlerin* “*sağlam ve mükemmel fiillerden çoğunun tevellüd yoluyla bu fiiller hakkında bilgisi olmayandan çıktığı*” şeklindeki iddialarını iptal etmek için söylenmiştir¹⁴.

Eş’arîlerin ileri sürdükleri bazı ilim tanımlarında görülen eksikliklere rağmen, bu tanımların, *Bağdâdî*’nin de belirttiği gibi, geçersiz bazı iddia ve görüşlerin iptalinde kullanıldığı gözönüne alınacak olursa, onların belli fikri ya da görüşü karşılamak amacıyla söylendiği ve dolayısıyla meşru bir temele dayandığı açıkça belirmektedir.

Eş’arîler, özellikle *Mu’tezilîlerin* ileri sürdükleri tanımlara karşı kesin bir tavır takınmaktadırlar. Bu tanımlarda dikkati çeken husus,

11) Abd el-Kâhir el-Bağdâdî, *Usûl ed-Dîn*, İstanbul 1346/1928, s. 5.

12) Bâkilânî, *et-Temhîd*, s. 34.

13) *Cüveynî*, *el-İrşâd*, ss. 12-13.

14) *Bağdâdî*, *Usûl.*, s. 5.

ilmin inançla aynı sayılmasıdır. Bağdâdî, *Usûl ed-Dîn* adlı eserinde *Mu'tezililere* ait benzeri üç tanımdan söz ediyor. Bunlar, *el-Ka'bî*, *el-Cübbâ'î* ve oğlu *Ebû Hâşim*'in ilim tanımlarıdır. Bu tanımlar sırasıyla şunlardır: "*ilim, bir şeye olduğu gibi inançtır*". "*İlim, bir şeye zarurî olarak veya delil vasıtasıyla olduğu gibi inançtır*". "*İlim bir şeye nefis güvenliği ile olduğu gibi inançtır*".¹⁵ Öyle görünüyor ki, onların bu tanımları taklitçinin imanını reddetmek amacıyla, imânı bilgi ile aynı saymalarından doğmaktadır. Aslında iman ve bilgi münasebeti, bugün de canlı bir konudur. Bugün çoğunlukla kabul edildiği üzere, "*ilim ya da bilgi tahkik edilmiş doğru inançtır*"; çünkü ilim ve inanç aynı objelere sahip olabilir. Meselâ, yarım saat önce şemsiyemi garajda unutmuşum inancı, şu anda doğruluğu kesinleşince bilgi haline gelir. Her iki durumda da obje değişmemiştir.¹⁶ *Mu'tezileye* göre de, iman doğrulandığı sürece geçerlidir ve dolayısıyla taklitçinin imanı sahih değildir.¹⁷ Her iki görüş arasında yakın bir benzerlik görülmekle birlikte, konumuz *Eş'arîlerin* bilgi nazariyesini ortaya koymak olduğu için, bu hususta daha fazla derinleşmek istemiyoruz.

Eş'arîlere göre, ilim bir çeşit inanç değildir; çünkü taklitçi de Allah'ın varlığına inanmakta ve bu inancıyla nefis sükûnu ve güvene sahip olmaktadır.¹⁸ Bu doğrudur; ancak *Mu'tezililerin* taklitçinin imanını sahih saymadıkları hususunu gözönüne almadığı için değerini bir ölçüde yitirmektedir.

Eş'arîlerin diğer eleştirisi, ilmin bir şeyin inancı olması noktasında toplanmaktadır. Şüphesiz burada *Eş'arîlerle Mu'tezile* arasındaki önemli metodolojik ayrılık ortaya çıkmaktadır. *Eş'arîlere* göre, şeyle mevcut, yani somut varlığı olan, arasında hiçbir fark yoktur. *Mu'tezileye* göre ise, şey'den hem mevcut, yani somut varlığı olan, hem de varlığı mümkün olan "yok" anlaşılır. *Eş'arîler*, hem kendi "şey" tanımlarından hem de *Mu'tezile*'nin tanımından hareket ederek, diyorlar ki: Yüce Allah'ın eşi ve benzerinin bulunmadığının, zıtların aynı anda bulunmasının imkânsızlığı gibi imkânsız olanların bilgisi hem sizin hem de bizim "şey" tanımımızın dışında kalan bilgilerdir; çünkü bunlar şeylerin bilgisi değildir.¹⁹

15) Aynı eser, s. 5.

16) Anthony Quinton, *Knowledge and Belief*, Encyc. of Philo., neşr.: Paul Edwards, c. IV, New York - Londra 1967, s. 345.

17) T. Izutsu, *The Concept of Belief in Islamic Theology*, Yokohama 1965, ss. 108-109.

18) Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 13.

19) Aynı eser, s. 13; kar., Bağdâdî, *Usûl*, s. 5.

Öte yandan *Bağdâdî* bu hususa şu ilâveyi de yapmaktadır: Eğer ilim özel bir çeşit inanç olsaydı, her bilen inanan olması gerekirdi; halbuki Allah âlim olduğu halde inanan değildir.²⁰

İmdi, acaba *Eş'arîler*, özellikle *Bâkilânî* ve *Cüveynî*, "ilim ma'lûmu olduğu gibi bilmektir" tanımını "ilim bir şeyi olduğu gibi bilmektir" tanımına niçin tercih etmektedirler? Bu sorunun cevabını bize *et-Temhîd*'de *Bâkilânî* vermektedir. Onca, daha önce de belirttiğimiz gibi, ma'lûm, yani bilinenin her zaman şey olması gerekmez; nitekim "yok" da şey olmadığı halde bilinendir. Eğer biz ilmi, "şey" e sınırlayacak olursak, "yok"u bildiğimiz halde, onu bilinen olmaktan çıkarmış oluruz; çünkü şey, mevcut olandır; ma'dûm, yani yok olan değil...²¹

2. İlimin Ya da Bilginin İmkânı

Acaba hakikatın ya da dış âlemin bilgisi *Eş'arîlere* göre mümkün müdür? Öyle görünüyor ki, onlarca böyle bir soru sormak doğru değildir; çünkü onların ilim tanımlarından da anlaşılacağı üzere, bizim bilimiz bütün bilinenleri, ister var olsunlar ister yok olsunlar, oldukları gibi aksettirmektedir. Nitekim bu husus, onların, hakikatın objektif bilgisinin imkânını inkâr edenleri eleştirilerinde de açıkça ortaya çıkmaktadır. *Bağdâdî*, bunları *Sofistler* adı altında üç grupta toplamakta ve bu üç gruptan birine *Şüpheciler* adını vermektedir. *Sofistlerle Şüpheciler* arasında bir ilişki kurmak mümkünse de, ikincileri birincilerden bir grup olarak görmek hatalıdır. Çünkü *Sofistler*, *Protagoras* ve *Gorgias*'da olduğu gibi objektif bilginin imkânını inkâr ettikleri halde, *Şüpheciler*, *Pyrrho*, *Karneades* ve *Sextus Empiricus*'da görüldüğü gibi sadece bilimizin paradokslu mahiyeti üzerinde durmuşlardır; başka deyişle, onlar objektif bilginin imkânından şüphe etmişlerdir. Öyle görünüyor ki, *Bağdâdî*'nin ortaya koyduğu *Sofistler* hakkındaki bu tasnif, genellikle İslâm dünyasında *Sofistlerle Şüphecilerin* neden birbirine karıştırıldığını açıklamaktadır.²²

Bağdâdî'nin *Sofistlerden* birinci grubun görüşü olarak naklettiklerine göre, "hiçbir şeyin hakikatı, hiçbir şeyin ilmi yoktur".²³ Bu görüş, hakikatın bilgisinin ferdî ve sübjektif olduğunu ileri süren *Sofistleri* aşırı bir şekilde yorumlayan *Gorgias*'ın görüşlerine tamamıyla uymakta-

20) *Bağdâdî*, *Usûl*, ss. 5-6.

21) *Bâkilânî*, *et-Temhîd*, ss. 34-35; karşı, *Cüveynî*, *el-İrşâd*, s. 13.

22) *Schmoelders*, *Essais sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, Paris 1842; ss. 110 ve 112.

23) *Bağdâdî*, *Usûl*, s. 6.

dır. *Gorgias*'a göre, hakikat diye bir şey yoktur; olsa bile onu bilemeyiz; bilebilsek bile başkalarına nakledemeyiz.²⁴

Bağdâdî eleştirisinin birinci kısmında, *Mâturîdî* ile aynı görüşleri paylaşmaktadır ve büyük bir ihtimalle de ondan etkilenmiştir. Her ikisine göre de, hakikatı ve hakikatın bilgisini inkâr edenleri dövmek veya bir taraflarını kesmek gerekir; bu onların acıyı duymalarını sağlayacaktır. *Bağdâdî* alaylı bir ifade ile bunlara şu hususu da ekliyor: Bu durumda onların karşısına geçip, “sizin duyduğunuz acı, gerçek değildir. O halde bu kederli haliniz de ne oluyor?”²⁵ Öte yandan onların malları da gaspedilip, onlara, “sizin gerçekte hiçbir şeyiniz de yoktur; o halde sizdeki bu öfke neden” denebilir.²⁶

Ashında *Sofistlerin* amacı, yukarıda da belirttiğimiz gibi, hakikatı ya da hakikatın bilgisini tamamıyla inkâr etmek değil, bilginin ve hakikatın sübjektif değeri üzerinde durmaktır. Bu nedenle *Bağdâdî*'nin eleştirisinde ele aldığı hususlar, *Sofistlerin* düşüncelerinin amacından saptırılmış bir şekildedir.

Bağdâdî, genel olarak bilgi ve hakikatı inkâr edenleri eleştirirken, tamamıyla cedel metodunu kullanarak, onları kendi sahalarında karşıyor: Onlara şöyle bir soru yöneltilebilir, diyor. “*Hakikatların yokluğunun bir hakikati var mıdır?*” Eğer onlar bu soruya “evet” cevabını verirlerse, bazı hakikatları kabul etmiş olurlar. “Hayır” diye cevap verirlerse, onlara şöyle denebilir: “*Hakikatların yokluğunun bir gerçekliği bulunmadığına ve onların yokluğu doğru olmadığına göre, onların varlığı söz konusudur.*” Yine onlara, “*ilmin olmadığını biliyor musunuz?*” diye sorulur ve bu soruya “evet” cevabını verirlerse, bir bilgi mevcut demektir ve böylece ilmin, âlimin ve bilinenin varlığını kabul etmiş olurlar.²⁷

Bağdâdî'nin hatalı da olsa *Sofistler* arasında saydığı ikinci grup *Şüphecilerdir*. Onlar, “biz, şeylerin ve ilimlerin gerçeklikleri olup olmadığını bilmiyoruz” diyerek, agnostik bir tavır takınırlar. *Bağdâdî*, bunları da birincilere benzer bir tarzda eleştiriyor: Eğer bunlar kendi varlıkları konusunda şüphe içinde iseler, birinci grup ile onlar arasında hiçbir fark kalmaz ve aynı eleştiriler şüphelerinin giderilmesi için onlara da

24) Burnet, a.g.e., s. 97.

25) Bağdâdî, *Usûl*, s. 6; krş. Mâturîdî, a.g.e., ss. 7-8.

26) Bağdâdî, *Usûl*, s. 6.

27) Aynı eser, s. 6.

yöneltilebilir. Eğer kendi varlıklarını biliyorlarsa, bazı şeylerin gerçekliklerini kabul etmiş olurlar.²⁸

Bağdâdî'ye göre, üçüncü grup, "şeylerin inançlara bağlı bir hakikati olduğunu" ileri sürerler; ancak bu durumda ne kadar inanç varsa, o kadar hakikatın bulunması gerekecektir. Meselâ, yeryüzünde bir yandan âlemin öncesizliğine, bir yandan da sonradan olduğuna inananlar bulunmaktadır. Hal böyle olunca, bu gruba bağlı olanların âlemin hem kadîm hem de hâdis olduğunu kabul ettikleri gibi, onların ileri sürdükleri bütün inançların gerçekliği olduğu görüşünü reddedenlerin de doğru olduklarını kabul ederek, kendi görüşlerinin yanlışlığında karar kılmaları gerekir.²⁹

Görüldüğü gibi, *Sofistlere* karşı yöneltildiği söylenen bütün bu eleştirilerin değeri ne olursa olsun, bu eleştirilerden ilmin hakikati olduğu gibi aksettirdiği ortaya çıkmaktadır. Eş'arilerce ilimle zıtları arasında bir ayırma gidilmesinin başlıca nedeni de ilmin bu karakteridir. *Cüveynî*, ilmin zıtlarını iki ana başlık altında toplamaktadır. Bunlar, a) *ilmin kendine ait olan özel zıtlar*, ve b) *ilmin, zıtlarıyla paylaştığı genel zıtlar*'dır. Birinciye bilgisizlik (*cehl*), şüphe (*şekk*) ve zan dahildir. Bilgisizlik, ya da *cehl*, bir şeye olduğunun aksine inançtır; şüphe, iki şey arasında kararsızlık veya onlardan birini ötekine tercih edememek; zan ise, kararsızlık bakımından şüpheye benzemekle birlikte, bu iki şeyden birini tercih etmektir. Genel zıtlar ise, ilmin elde edilmesini sağlayan aklî inceleme ya da istidlâl, ölüm, uyku, gaflet ve baygınlık gibi şeylerdir³⁰. *Cüveynî*, özellikle aklî inceleme, başka deyişle nazar ya da istidlâlin neden ilme ve onun zıtlarına zıt olduğu üzerinde durmaktadır. Onca, aklî inceleme ilmi ve ilmi elde etmeyi amaçlar; fakat mevcut olan bir ilme zıttır; çünkü zaten varolan bir şeyin amaçlanması imkânsızdır. Öte yandan o, bilgisizlik ve şüpheye zıttır; çünkü bilgisizlik, bir şeyin olduğundan farklı olduğuna inançtır ve yanlışta karar kılmak, inceleme ve araştırmaya aykırıdır; şüphe ise iki inanç konusu arasında kararsız kalmaktır; halbuki nazar ya da aklî incelemenin amacı kararsız kalmak değil, gerçeği aramaktır.³¹

3. İlimlerin Bölümleri

İlmin tanımını ve bize gerçeği olduğu gibi yansıttığını ortaya böylece koyduktan sonra, *Eş'arilerin* ilimleri ne şekilde bir tasnife tabi tuttukları üzerinde durabiliriz.

28) *Aynı eser*, ss. 6-7.

29) *Aynı eser*, s. 7.

30) *Cüveynî, el-İrşâd*, ss. 14-15; krş., s. 5.

31) *Aynı eser*, s. 5.

Hemen hemen bütün *Eş'arîlerin* üzerinde birleştikleri tasnife göre, ilimler önce ikiye ayrılırlar: a) *Kadîm, öncesiz ilim*, b) *Hâdis, yani yaratılmış ilim*.³² *Bâkilânî* ve *Bağdâdî*'nin bildirdiklerine göre, bu sonuncu ilim, meleklerle, cinlere, insanlara ve hayvanlara ait olan ilimdir. Kadîm ya da öncesiz ilim Allah'ın bir sıfatıdır ve sonsuz sayıda bilinen şeyleri içine alır; zarurî ve kazanılmış olarak nitelenemez.³³ Hâdis, yani yaratılmış bilgi ise arazdır; bilen varlıktan farklıdır. *Dehriye*'den arazları inkâr edenler ve Mu'tezileden bu konuda onlara uyan *el-Asamm* ise ilim olmadan her âlimin varlığını, hareket ve renk olmadan her hareketli ve renklinin hareketli ve renkli olduğunu kabul ederler. Ancak *Eş'arîlere* göre bu, şu nedenle doğru olamaz: Biz bazan bizden birinin bilgili olduğunu bazan da bilgili olmadığını müşâhade ederiz. Onun âlim olmadığı hallerde, sırf kendisinin varlığı dolayısıyla bilgili olması mümkün değildir. Bu nedenle onun ancak kendisinden başka bir kavram dolayısıyla bilgili olması gerekir. İşte bu kavramdan biz, sözünü ettiğimiz ilmi kastediyoruz.³⁴ Bilindiği gibi *Eş'arîler* aynı yolla diğer bütün arazların varlığını da kanıtlarlar.

Hâdis, ya da yaratılmış ilmin böylece bir araz olduğu, Allah'ın ilminden farklı bir anlamı bulunduğu ortaya konunca, geriye onun bölümlerini saymak kalıyor. Genel olarak *Eş'arîlere* göre, bu ilim de ikiye ayrılır: a) *Zarurî, başka deyişle vasıtasız bilgi*. b) *Kesbî, başka deyişle kazanılmış bilgi*. Kazanılmış bilgiden amaç, aklî ya da nazarî bilgidir.³⁵ *Eş'arîlerden* sadece *Cüveynî*, hâdis, yani yaratılmış bilgiyi üç kısma ayırmaktadır. Bunlar; a) *Zarurî, vasıtasız bilgi*, b) *Bedihî, açık ve seçik bilgi*, ve c) *Kesbî, kazanılmış bilgi*.³⁶ *Cüveynî*'nin zarurî bilgi ile bedihî bilgi arasında yaptığı ayırım açık değildir. Zaten kendisi de bu iki bilgi türünün birbirine benzediğini söylemektedir; ama yine de bu ayırımı yapmaktadır. Onca zarurî, ya da vasıtasız bilgi, kulun zaruret ve ihtiyacına bağlı olmakla birlikte, kudreti dışındadır; bedihî bilgi ise ondan sadece bir zaruret ya da ihtiyaca bağlı olmamakta ayrılır.³⁷ Acaba Cü-

32) *Aynı eser*, ss. 13-14; krş., *eş-Şâmil fi Usûl ed-Dîn*, neşr.: A.Ş. en-Neşşâr, Faysal Bedir Avn, Suheyr Muhammed Muhtar, İskenderiye 1969, s. 111; *Bâkilânî, et-Temhid*, s. 35; *el-İnsâf*, s. 13; *Bağdâdî, Usûl*, s. 8.

33) *Bâkilânî, et-Temhid*, s. 35; *el-İnsâf*, s. 13; *Bağdâdî, Usûl*, s. 8; *Cüveynî, el-İrşâd*, ss. 13-14.

34) *Bağdâdî, Usûl*, ss. 7-8.

35) *Bâkilânî, et-Temhid*, s. 35; *el-İnsâf*, s. 13. *Bâkilânî*, bu her iki eserinde de kesbî ilim yerine nazarî ya da istidlâlî ilim tabirini kullanmaktadır. Kezâ bk., *Bağdâdî, Usûl*, s. 8; krş., *Cüveynî, eş-Şâmil*, ss. 111 vd..

36) *Cüveynî, el-İrşâd*, ss. 13-14.

37) *Aynı eser*, s. 14.

veynî, *bedîhî* bilgiden insanın kendi nefsiyle ilgili olan şeyleri bilmesi; mantık ve matematik ilkeleri bilmesi gibi doğrudan doğruya elde edilen bilgiyi mi kastetmektedir? Bu husus *Cüveynî*'de tam anlamıyla açık olmamakla birlikte, *Bağdâdî*'nin *zarurî*, yani vasıtasız ilimleri tasnifinden anlaşıldığına göre, bu fikri benimsemektedir. *Bağdâdî*, *zarurî* ilimleri; *bedîhî*, yani açık ve seçik ilimler ve *duyum* ilimleri olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Onca *bedîhî* ilim de ikiye ayrılır: a) *Olumluluk yönünden bedîhî* ve b) *Olumsuzluk yönünden bedîhî*. O, bir kimsenin kendi varlığını; elem, haz, açlık, susuzluk, ateşlenme ve üşüme, keder ve sevinç gibi kendi nefsinde olan şeyleri birinciye; çelişiklerin imkânsızlığını bilmesini ikinciye örnek olarak vermektedir. *Zarurî* bilginin öteki bölümünü teşkil eden *duyum* ilimleri (*hissî ilimler*) ise *duyularla* elde edilen bilgidir. Öyle görünüyor ki, *Cüveynî*, *Bağdâdî*'nin bu ayrımını kendine göre yorumlayıp, tasnif etmiştir.³⁸

Bizim *zarurî*, vasıtasız bilgimiz, Allah'ın yerleşmiş âdetinin, başka deyişle kanununun devam etmesiyle kayıtdır. Bu kanun, bu âdet devam ettiği sürece, onun hakkında şüphe hasıl olmaz.³⁹

Bâkilânî, *zarurî*'nin anlamını dilde ve Kur'an'da geçen anlamlarına göre açıklıyor. Onca *zarurî*, dilde "zorlamak, yüklemek, zor altında tutmak" anlamına gelir. Meselâ, dilcilere göre, "sultan, onun malını teslim ve mülkünü satmaya zorladı" sözü ile "onu bu işe zorla yöneltti (ekrehehu); bunu onun üzerine yükledi ve bunu zorla yaptırdı (elce'ehu)" sözü arasında hiçbir fark yoktur. Öte yandan *zarurî*, muhtaç olmak anlamına da gelir. Meselâ, "falan kimse başkasına avuç açmak zorundadır" sözü buna tanıktır. *Zarurî*'nin Kur'an'daki anlamları da bunlardan farklı değildir: "Fakat darda kalana, başkasının payına el uzatmamak ve zaruret miktarını aşmamak üzere günah sayılmaz" (Kur'an, Bakara, II, 173; En'am, VI, 145; Nahl, XVI, 115). Burada söz konusu edilen, ölü hayvan etinin veya kanının, domuz etinin, Allah'tan başkası için kesilen hayvanların etinin zaruret halinde yenilebileceği hususudur. O halde *zarurî* bilgi zaruret ve ihtiyaca bağlı olan bilgidir.⁴⁰

Eş'arîler, *Mu'tezilenin* aksine, akıl duyulur şeylerin üzerindeki hakikatlara ve bu arada ahlâkî hakikatlara ulaşmayı mümkün kılan bir meleke ya da yeti olarak görmezler⁴¹. Onlara, meselâ, *Cüveynî*'ye

38) Bağdâdî, *Usûl*., ss. 8-9; karşı. *Cüveynî*, *el-İrşâd*, s. 14.

39) *Cüveynî*, aynı eser, s. 14; *Eş-Şemil*, s. 111; *Bâkilânî*, *et-Temhîd*, ss. 37-38; *el-İnsâf*, ss. 13-14.

40) *Bâkilânî*, *et-Temhîd*, ss. 35-36.

41) *Mu'tezilenin* akıl tanımları için bk., *el-Eş'arî*, *Makâlât el-İslâmiyyîn*, neşr.: H. Ritter, Wiesbaden 1962, ss. 480, 481.

göre akıl, zarurî, vasıtasız ilimlerin bir bölümüdür. Akıl bütün ilimlerden boş olarak nitelendirmek imkânsızdır. Akıl nazarı ilimlerin ve dinî tekliflerin şartıdır. Akıldan yoksun olan bir kimse dinî yükümlülükleri kavrayamaz. O halde nazarı ilimleri elde etmek, dinî yükümlülükleri bilmek için akıl dediğimiz, bir takım zarurî bilgilere ihtiyacımız vardır. Böylece görülüyor ki, aklî incelemenin başlamasının şartı aklın önceliğidir. Ancak akıl bütün zarurî, yani vasıtasız bilgileri içine almamaktadır; çünkü kör ve idrakten yoksun bir kimse, bazı zarurî ilimlerden yoksun olsa da, akıl sıfatıyla nitelendirilebilir; onun başka idrak güçleri faaliyettedir⁴².

Eş'arîlerin akıl bir yeti, bir meleke olarak kabul etmemeleri, onların genel düşünce eğilimleriyle uyum halindedir; çünkü onlarca akıl bir yeti olarak görmek, ona ilmin, özellikle zarurî ilmin kazanılmasında belli bir rol vermeyi gerektirecektir; halbuki bütün ilimler ve dolayısıyla akıl yaratılmıştır. Onlar insanın nazarı ilimler üzerinde kudreti olduğundan söz ederken bile, onu oldukça sınırlı bir anlamda kullanırlar. Bu ilimler de Allah'ın mutlak kudretinin ürünüdür; insanın sadece onları kazanma ve kendisine maletme imkânı mevcuttur.

Yaratılmış ilimler, zarurî ve keshî olmak üzere ikiye ayrıldıklarına göre, acaba bu ilimlerin kaynakları nelerdir. *Eş'arîlere* göre, zarurî, yani vasıtasız bilginin kaynağı duyular; keshî, yani kazanılmış bilgilerin kaynağı ise nazar ya da aklî incelemedir. Birincilere genellikle duyum ilimleri, ikincilere de nazarı ilimler adını verirler.

A) Duyum İlimleri

Eş'arîler genellikle duyum ilimlerinin 6 yolla gerçekleşebileceği üzerinde dururlar. Bunlar, 5 duyu ile sonraki kelâmcıların "*vicdân*", ya da "*şuur*" adını verdikleri⁴³ 6. duyudur⁴⁴ Nitekim daha önce de gördüğümüz gibi, *Bağdâdî* ve büyük bir ihtimalle *Cüveynî*, bu yollarla elde edilen bilgileri "*duyum bilgileri*" ve "*bedihî bilgiler*" olarak ikiye ayırmaktadırlar. Beş duyu, bilindiği gibi, *görme*, *isitmeye*, *tadalmaya*, *koklamaya* ve *dokunmaya* duyularıdır. Vicdân ya da şuur adı verilen 6. duyu bize, kendi bilgimizi, kendimizde bulunan sağlık, hastalık, haz, elem, keder, sevinç v.b. yi ve ikinin birden çok olduğu, çelişiklerin birarada bulunmasının imkânsızlığı gibi mantık ve matematik ilkeleri verir⁴⁵. *Bâki-*

42) *Cüveynî*, *el-İrşâd*, ss. 15-16.

43) Bk. meselâ, Fahr ed-Din er-Râzî, *Kitâb el-Muhassal*, Kahire 1323, s. 6; Vicdân terimini bu duyular için *Cüveynî* de kullanmaktadır. Bk., *el-İrşâd*, s. 174.

44) *Bâkilânî*, *et-Temhid*, ss. 36-37; *el-İnsâf*, ss. 13-14.

45) *Cüveynî*, *el-İrşâd*, s. 14; *Bağdâdî*, *Usûl*, ss. 8-9.

lânî, bunlara bir de nefste yaratılan, varlığı hakkında yaygın haber bulunan ve dış âlemdeki varlığından gelen ilmi eklemektedir. Meselâ, insanların Çin, Horasan, İran ve Kirman hakkında veya Hz. Musa, İsa ve Muhammed'in zuhuru hakkında verdikleri haber bu türden ilmi meydana getirir. Bu, mütevatır haberin de zarurî bilgileri sınıfına sokulduğunu göstermektedir⁴⁶.

Eş'arîlere göre, işitme, görme, koklama, tad alma ve dokunma gibi duyumlar bu âlemde Allah'ın âdetine göre belli bir düzen içinde meydana gelmektedir. Ancak bizde bilgiyi meydana getiren idrak ya da kavramadır. İdrak, ya da kavramanın ise duyumla ilgisi yoktur. Ona ancak mecazî anlamda duyum diyebiliriz. Nitekim biz, "*falan şeyi kokladım, fakat kokusunu idrak etmedim; falan şeyi tattım, fakat tadını idrak etmedim; falan şeye dokundum, fakat sıcaklığını idrak etmedim*" deriz. Bu da gösteriyor ki, duyumlardan idraklerin kendileri anlaşılabilir. İdraki ya da kavramayı mümkün kılan, meselâ, görmede ışınlar, işitmede titreşen havanın kulak deliğine girmesi, dokunmada sıcaklığın hissedilmesi v.s. olmayıp, varlıktır. O halde idrakin şartı, duyumlardan farklı olarak, var olmanın kendisidir⁴⁷. Böylece *Eş'arîler*, *Mu'tezilenin*, idrakin varlığının özel bir bünyenin varlığına bağlı olduğu şek'indeki görüşlerini reddetmek amacını gütmektedirler. Çünkü *Mu'tezile*, idraki, özel bir bünyenin varlığına bağlamakla, esasta maddî olduğunu ileri sürmektedirler⁴⁸. Ancak Allah'ın Cennet'de görüleceğini kabul eden *Eş'arîler* için⁴⁹ böyle bir şey aşılmaz bir takım güçlükler çıkaracaktır. İşte bu nedenle onlar, idrakin manevî niteliği üzerinde dururlar. İdrak onlarca Allah tarafından yaratılmış bir arazdır; bir şeyin varlığının bilincidir. Böylece duyum idrakleri ile vicdân ya da *şuur* adı verilen 6. duyuru arasında önemli bir fark kalmamaktadır.

B). Nazarî İlimler

Kazanılmış ilimlerden olan nazarî ilimlere gelince, bunun tek kaynağı akli inceleme ya da istidlâldir⁵⁰. *Eş'arîlerin* genellikle üzerinde birleştikleri husus, akıl sahibi yetişkin bir kimsenin, şer'î bakımdan olgunluk yaşını tamamlayınca, yapması gereken ilk şeyin, âlemin son-

46) Bâkilânî, *et-Temhîd*, s. 37.

47) Cüveynî, *el-İrşâd*, ss. 173-174; karşı, Bâkilânî, *et-Temhîd*, ss. 37-38.

48) Mu'tezilenin görüşü için bk., Eş'arî, *Makâlât*, ss. 339, 340, 406.; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 167.

49) Bk., Cüveynî, *el-İrşâd*, ss. 181 vd.

50) Bâkilânî, *et-Temhîd*, ss. 38, 35, 40; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 6; eş-Şâmil, ss. 110, 114-115.

radan yaratıldığı sonucuna varmak için aklî incelemeye baş vurmaşı olduğudur⁵¹.

Ancak acaba aklî inceleme ya da istidlâl bir bilgi yolu olarak kabul edilebilir mi? *Bağdâdî*'nin bildirdiğine göre, *Sümeniye*, bir şeyin ancak beş duyu ile kavranabileceğini ileri sürerek, nazari ilimleri reddetmiş ve bütün mezheplerin batıl olduğunu iddia etmişlerdir. Aynı grubun görüşlerinden *Cüveynî* de isim zikretmeden bahsetmektedir⁵².

Bağdâdî'ye göre, mezhepleri reddetmek de bir mezheptir; dolayısıyla onların mezhepleri reddetmeleri, reddettikleri bir şeye kendilerinin girişmiş olduklarını gösterir⁵³.

Öte yandan onların bu görüşlerinin doğruluğunu ya zarurî olarak duyularla bilmeleri ya da aklî inceleme ile bilmeleri gerekir. Eğer nazarla, yani aklî inceleme ile biliyoruz derlerse, onu, belli bir şeyin doğruluğunu bilmeye götüren bir yol olarak kabul etmeleri gerekir ki, bu, onların görüşlerine aykırıdır. Bunu duyu ile bildiklerini söylerlerse, sağlam duyulara sahip olanların da aynı şeyi aynı açıklıkla bilmeleri gerekir. Ancak biz görüyoruz ki, sağlam duyulara sahip olanlar bu görüşte birleşmemektedirler; çünkü aklî incelemeyi ve dolayısıyla nazari ilimleri reddetmek, duyuların alanı dışındadır⁵⁴.

Nazar ya da aklî inceleme iki kısma ayrılır: a) *Doğru (sahîh) aklî inceleme*, ve b) *Yanlış (fâsid) aklî inceleme*. Doğru aklî inceleme bizi delilin işaret ettiği şeyi bilmeye götürdüğü halde, yanlış aklî inceleme böyle bir sonuca iletmez. Bunun sebebi, ya daha başından onun delil yollarından saptırılmış olması ya da bir engelin ortaya çıkmasından ötürü hedefini kaybetmesidir⁵⁵.

Doğru nazar, ya da aklî inceleme bizi ilme ilettiği halde, *Mu'tezile-nin* dediği gibi ilmi doğurmaz; başka deyişle aklî inceleme ile ilim arasında sebebin zorunlu olarak eserini gerektirmesi diye bir şey yoktur. Aklî inceleme ile ilim arasında Allah'ın âdetine uygun olarak sadece bir yanyanlık mevcuttur. Eğer doğru aklî inceleme, uygun bir tarzda devam eder ve onu ilme aykırı bir şey izlemezse, ilim o anda gerçekleşir. Fakat her ikisinin varlığı, biri ötekini gerektirmeksizin veya varetmeksizin, ya da doğurmaksızın zorunludur. Bu, bir şeyin ilmiyle irâdesinin

51) *Cüveynî, el-İrşâd*, s. 3.

52) *Bağdâdî, Usûl*, ss. 10-11; *Cüveynî, el-İrşâd*, s. 3.

53) *Bağdâdî, Usûl*, s. 11.

54) *Aynı eser*, s. 11; kar., *Cüveynî, el-İrşâd*, ss. 3-4.

55) *Cüveynî, el-İrşâd*, ss. 3, 16-17; *eş-Şâmil*, ss. 99 vd.

birbirini izlemesine benzer; çünkü bir şeyin irâdesi, onun hakkında bilgimiz olmadan gerçekleşmez; fakat her ikisinin birlikte bulunması, birinin ötekini doğurmasını gerektirmez. Aralarındaki münasebet sadece şartla şartlı arasındaki mümkün bir münasebete benzer⁵⁶. Yanlış aklî incelemeye gelince, o, ne ilme ne de ilmin zıtlarından herhangi birine, meselâ, bilgisizliğe iletir⁵⁷.

Öte yandan nazar ya da aklî inceleme ya açıktır (*celî*) ya da incedir (*dakîk*). Açık nazar ya da aklî inceleme, açık ve seçik olan, yeni başlayanların çabucak kavradıkları aklî incelemedir. İnce nazar ise, birkaç aklî incelemenin birbirini izlemesini gerektirdiği için oldukça karmaşıktır ve ancak zekî bir düşünür tarafından kavranabilir, Meselâ, sonradan olanın bir yaratıcıya muhtaç olduğu hakkındaki aklî inceleme ile, atomun (*cüzün*), oluşların (*kevnlerin*) inceliklerinin ispatı konusundaki aklî inceleme birbirinden farklıdır⁵⁸. Ancak bu, ilimde bir açıklık veya kapalılık bulunmasını gerektirmez; ilimler arasında, aklî incelemede olduğu gibi bir derecelenme yoktur. Her ilim ilim olma niteliği kazanınca, diğerinden üstte ya da aşağıda yer almaz⁵⁹.

4. Deliller

Aklî incelemenin dayandığı esaslar deliller adını alır, Deliller, Allah'ın sürekli âdeti içinde zarurî olarak bilinmeyen şeylere, doğru akıl yürütme sayesinde ulaştırılan esaslardır⁶⁰. Delil ile kendisine delil getirilen arasındaki ilişki ilmi meydana getirir; çünkü delil sadece delili olduğu şeye taallûk eder; yoksa onu içermez. Eğer delil, delili olduğu şeyi içerseydi, âlem Yaratana işaret ettiği, O'nun delili olduğuna göre, âlemin Allah'ı içermesi gerekirdi ki, böyle bir şey saçmadır⁶¹.

Eş'arîlere göre, deliller iki grupta toplanır: a) *Aklî deliller*, b) *Naklî deliller*. Aklî deliller tek başlarına delildirler. Meselâ, sonradan olan şeyler mümkünün varlığına, mükemmellik mükemmel olanın ilmine işaret eder⁶². Böylece görülüyor ki, aklî deliller bizi âlemde bir takım akıl münasebetlerinin varlığı sonucuna iletmektedir. Bu münasebetler üç grupta toplanabilir: 1. *Aklî İmkân*. Bir binanın varlığı da yokluğu da mümkündür. Bu binanın inşa edilmesi ya da inşa edilmemesi bir im-

56) Cüveynî, *el-İrşâd*, ss. 6-7; eş-Şâmil, ss. 110 vd.

57) Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 7.

58) Cüveynî, eş-Şâmil, ss. 101 vd., 105; Bağdâdî, *Usûl*, s. 9.

59) Cüveynî, eş-Şâmil, ss. 102-103.

60) Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 8; Bâkilânî, *et-Temhîd*, s. 39.

61) Cüveynî, eş-Şâmil, ss. 107, 105-106.

62) Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 8; Bâkilânî, *et-Temhîd*, s. 39; *el-İnsâf*, s. 14.

kânsızlık doğurmaz. 2. *Aklî zorunluluk*. Âlemin bir yapıcısı ve varedicisinin bulunması; bu yapıcı ve varedicinin onun fiiline de kâdir olduğunun bilinmesi aklen zorunludur. Nitekim cevherle araz, nazarla sonucun bilgisi arasındaki münasebet zorunludur. 3. *Aklî imkânsızlık*. İki zıddın aynı anda birarada bulunması; cismin aynı anda bir mekâna hareket ederken bir başkasında sükûn halinde olması imkânsızdır⁶³.

Eş'arîler bu aklî esaslara bağlı olarak aklî inceleme yollarını şu şekilde saptıyorlar: Onlara göre *birinci metod*, *taksîm* ya da *bölümleme* metodudur. Bu metodda bir fikir iki ya da daha fazla kısma ayrılabilir. Bunların hepsinin doğruluk ve yanlışlıkta birleşmeleri imkânsızdır. Bu ihtimallerden yanlış olanlar delille ayıklanarak, geriye kalan ihtimal doğrulanmış olur. Meselâ, biz hem öncesiz hem de sonradan olan bir varlığın imkânsızlığına hükmederiz. Onun sonradan olduğuna (*hudûsuna*) delil getirilince, öncesizliği; öncesiz olduğuna delil getirilince, de, sonradan olduğu yanlış olur.

İkinci metod, bir sebepten hareket ederek, onun içinde bulunduğu şeye ait bir niteliğe delil getirilmesidir. Meselâ, biz biliriz ki, cisim ancak telifi (*bileşikliği*) dolayısıyla cisimdir; bilgin bilginin varlığı dolayısıyla bilginidir. O halde bilgin olmakla nitelenen herkesin ilmine; bileşik olmakla nitelenen her şeyin bileşikliğine hükmetmek zorunludur.

Üçüncü metod, bir şeyin doğruluğundan benzerinin doğruluğuna; imkânsızlığından da benzerinin imkânsızlığına delil getirmektir. Meselâ, biz bir şeyin yaratılmış olmasından onun yok olduktan sonra yeniden yaratılacağına; bir şeyin geçmişte bir mekânı olmadan yaratılmasının imkânsızlığından bugün de aynı şeyin imkânsızlığına delil getiririz.

Dördüncü metod, dille ilgili akılyürütme metodudur. Bu aynı isimle adlandırılan bütün şeylerin mahiyetlerine, bu nesnelerin iyi bilinen mahiyetlerinin bilgisinden varılması demektir. Meselâ, her ateş mutlaka yakıcıdır; insan her zaman belli yapıya sahiptir.

Beşinci metod, mucizenin varlığından, mucize tarafından desteklenen kimsenin doğruluğuna delil getirilmesidir⁶⁴.

Naklî deliller ise doğru habere ya da uyulması gereken bir emre dayanan delillerdir⁶⁵. Bunlar; *Kur'ân*, *Sünnet*, *İcmâ* ve *Kıyas*'tır. Bunlar hem aklî hemde naklî hükümlere delil olurlar. *Şer'i kıyas*, *sebebe*

63) Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 16; *el-Akâidet en-Nizâmiyye*, neşr.: Z. el-Kevserî, Kahire 1367/1948, s. 10.

64) Bâkılânî, *et-Temhîd*, ss. 38-39; *el-İnsâf*, s. 14.

65) Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 8.

(illete) kıyaslayarak benzeri bir hükmü bir çeşit içtihatla elde etmektir⁶⁶. Akıl âlemin sonradan olduğunu, yaratıcısının birliğini, öncesizliğini, sıfatlarının ezeliğini, O'nun kullarına resuller gönderebileceğini, kullarına dilediği şeyi yükleyebileceğini, sonradan olanın sonradan olduğunun doğruluğunu, zorunlunun zorunlu, imkânsızın imkânsız olduğunu bilmekte esas olduğu halde, fiillerimizin vacip, haram, mendup v.s. kılınmasına gelince, bunları bize bildiren nakildir. Din gönderilmeden önce, insanlar dinî tekliflerden sorumlu tutulmazlar⁶⁷.

5. Akli İnceleme Şer'iî Bakımdan Zorunludur.

Eş'arîlere göre, nazarın, yani akli incelemenin zorunlu olduğuna delil, şer'iî attır. *Cüveynî*'ye göre, bu konuda müslümanların icmâ'ı vardır. İcmâ da kesin delillerden biri olduğu için, akli incelemenin zorunlu olduğunda karar kılmak gerekir. İnsanlara vacip olan ilk şey de Allah'ı bilmeye ileten akli incelemedir⁶⁸.

Mu'tezileye göre, Allah'ı bilmek şer'iatla değil, aklen zorunludur. Onlar bu hususu şu şekilde açıklarlar: "*Bizde Allah'ın bilgisi korkudan doğar; akıl sahibi olan bir kimse, bu konuda daima iki düşünceyle karşı karşıyadır a) O, kendisine nimet veren bir Allah'a sahiptir. Eğer O'nun varlığına delil getirerek bilir ve O'na şükrederse, vereceği cezadan kendisini emin hisseder ve sevap kazanacağını ümit eder. b) Şükretmekten yüz çevirirse, O'nun vereceği cezadan kendisini güven içinde hissedemez. Böylece o, birinci düşünceyi tercih eder*".⁶⁹ Yine *Mu'tezilîler* derler ki; Akli incelemenin aklen zorunlu olduğunu reddetmek, aynı zamanda Peygamberin bildirdiklerini de reddetmek demektir. Çünkü peygamber insanları kendi yoluna çağırıp, mucize olarak ortaya koyduğu şeyleri akli incelemeye tabi tutmalarını istediğinde, onlar bundan yüz çevirip, "*daha önce akli incelemenin zorunlu olduğuna dair bize bir şey bildirilmedi; çünkü daha önce şer'i'at gelmemiştir; akıl da bize akli incelemenin zorunlu olduğunu bildirmediğine göre, akli inceleme ancak sizin peygamberliğiniz gerçekleşip, şer'i'atinizin yerleştiğini bildikten sonra bize vacip olur; ne var ki, bunu bilince de akli incelemeye ihtiyaç kalmaz*" derlerse, peygamberin daveti batıl olur ve delilleri geçerliliğini yitirir⁷⁰.

66) Bağdâdî, *Usûl*, s. 17; Bâkilânî, *et-Temhîd*, s. 39.

67) Bağdâdî, *Usûl*, s. 24.

68) Cüveynî, *el-İrşâd*, ss. 8-9; eş-Şâmil, ss. 115, 120.

69) Cüveynî, *el-İrşâd*, ss. 9-10; eş-Şâmil, ss. 115-116; kırş., Curcânî, *Şerh el-Mevâkıf*, İstanbul 1286, s. 61.

70) Cüveynî, *el-İrşâd*, ss. 8-9; eş-Şâmil, s. 116.

Mu'tezilenin bu düşüncesine *Cüveynî* cevap vererek diyor ki: Bir kimsenin hem aklî incelemeyle Allah'ı bilip, O'na şükretmekle sevap kazanacağını, hem de O'na şükretmekten yüz çevirirse, cezaya çarptırılacağı korkusunu hatırına bile getirmemesi mümkündür. Bu kimsenin aklen nazarın zorunlu olduğunu bildiğini söyleyebilir miyiz? Aslında insanı, bu iki düşünce karşısında kalıp, onlardan birini seçmeye yönelten, şerî'atın gelmiş olmasıdır. Bir şeyin vacip olmasının şartı, ona işaret eden naklin mükellefe ulaşmış olmasıdır. Mucizeler görünüp, resullerin doğruluğuna işaret edince, şerî'at belirlenir; nakil sâbit olur; vaciplerin vacip olduğu, haram olan şeylerin haram olduğu ortaya çıkar⁷¹.

Böylece *Mu'tezile* ile *Eş'arîler* arasındaki temel ayrılıklardan biri daha ortaya çıkmaktadır. *Mu'tezileye* göre, Allah'ı bilmek, ahlâkî hakikatlara ulaşmak için aklî incelemenin zorunlu olduğunu bize akıl bildirir. *Eş'ariyeye* göre ise, bu hususların aklî incelemeye tabi tutulmasının zorunlu olduğunu bize bildiren nakildir. Dolayısıyla din gönderilmeden, insanın bilmediği şeylerden ötürü sorumlu tutulması doğru değildir.

SONUÇ

Özetleyecek olursak, *Eş'arîler* objektif bilginin imkânından şüphe etmemişler, gerek bilginin tanımında, gerekse duyumlarla ve aklî incelemeyle elde edilen bilginin tahlilinde özellikle bu hususu saptamaya çalışmışlardır. Ashnda onların böyle bir bilginin imkânından şüphe etmeleri de imkânsızdı; çünkü onların tüm kelâm sistemleri, duyularla ve akıl yürütmeyle elde edilen bilginin objektifliği üzerine dayanmaktadır. Bilginin objektifliğini inkâr etmek, onların kelâm sistemlerine indirilmiş bir darbe olacaktır. Öte yandan onların bu konuda kesin bir tavır takınmaları sebepsiz de değildir. Allah, Kur'an'da kendi bilgisine ulaşmaları için insanları bu âlemi incelemeye ve düşünmeye sevk etmektedir⁷². Eğer dış âlemin bilgisi ve aklî incelemeyle elde edilen nazarî bilgimiz objektif olmasaydı, Allah insanlara böyle bir şeyi öğütlemezdi. Bizim bütün bilgimiz Allah'ın sürekli âdetine göre yaratılmış bu âlemin bilgisiyle kayıtlıdır. Bu âlemin bilgisi deyince, ona hem insanın dış âlem bilgisi, hem de kendisinin ve kendisinde vukubulan şeylerin bilgisi dahildir. *Eş'arîler* bunları, "*duyum bilgileri*" ve "*vicdâniyât*" şeklinde ikiye ayırmışlardır. Onlar aklı, zarurî ya da vasıtasız adını

71) *Cüveynî*, *el-İrşâd*, ss. 8-11; *eş-Şâmil*, ss. 116-117, 120.

72) Kur'an, *Bakara*, II, 29; *Nahl*, XIV, 32-34; *A'râf*, VII, 184.

verdikleri bu bilgilerin bir bölümü ile aynı sayarlar ve *Mu'tezilenin* aksine onun bir yeti olduğunu reddederler. Nitekim onlar duyum idraklerini de maddî ilişkilerden soyutlayarak, onlar için bir organ ya da bünyenin gerekliliğini redederler. Nazarî ilimlerin elde edilmesi için zarurî bilgilerden meydana geldiği söylenen aklın önceliği gerekir. Nazarî ilimlerin teşekkülünde deliller üç aklî esasa dayanır. Bunlar, *aklî imkân*, *aklî zorunluluk* ve *aklî imkânsızlık*'tır. Deliller, ister aklî ister naklî olsun, bu esaslar dahilinde işlevlerini yerine getirirler. Nihayet nazarın ya da aklî incelemenin zorunlu olduğunu bize bildiren, *Mu'tezilenin* dediği gibi, akıl değil, nakildir. Böylece *Eş'arîler*, din gönderilmeden insanın sorumlu tutulamıyacağı noktasında birleşirler.