

KELÂM'DA BİLGİ PROBLEMİ

İLÂHİYAT FAKÜLTELERİ V. KELÂM ANABİLİM DALI EĞİTİM-
ÖĞRETİM MESELELERİ ve KOORDİNASYON TOPLANTISI

ve

“KELÂM'DA BİLGİ PROBLEMİ” SEMPOZYUMU

15-17 Eylül 2000

Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi

(BİLDİRİLER)

Editörler:

Orhan Ş. KOLOĞLU

U. Murat KILAVUZ

Kadir GÖMBEYAZ

BURSA 2003

NAZARÎ BİLGİ VE FAHREDDİN er-RÂZÎ'NİN BİLGİ SİSTEMİNDE NAZARÎ BİLGİNİN YERİ

Doç. Dr. İbrahim COŞKUN*

GENEL SUNUŞ

Bilgi problemi insanlık tarihi kadar eskidir. Çünkü insanın tanımında vazgeçilmez bir meleke olan düşünme, ancak bilgi ile mümkün olabilmektedir. İnsanın bilgiye yönelme çabası ise, felsefenin ortaya çıkması ile başlamıştır. Antik Yunan filozoflarından Eflâtun ve Aristo tarafından bu konu enine boyuna tartışılmıştır. Bilginin imkânı konusu ise ilkçağ felsefesinde Sofistler tarafından ele alınmıştır.

İlkçağ felsefesinde bir problem olarak ele alınan bilgi, XVII. ve XVIII. yy. felsefelerinde D. Hume ve J. Locke tarafından insan zihni ve idrâk melekesi üzerine yapılan araştırmalarla yeni bir boyut kazanmıştır. Bu durum bilgi probleminin, XIX. yy.'da "epistemoloji" (bilgi nazariyesi) adı altında disiplinleşmesine yol açmıştır.

İslâm düşüncesinde de inanç ve bilgi arasında varolan yakın ilişkiden dolayı bilgi problemi, hem felsefî hem kelâmî hem de psikolojik muhtevalar kazanmıştır.

Kelâm Tarihinde Bilgi Teorisi ile ilgili çalışmalar öncelikle bilginin imkânı meselesi üzerinde yoğunlaşmış, daha sonra bilginin kaynağı konusu incelenmeye başlanmıştır. İslâm filozofları ise epistemolojik meseleleri rasyonel psikoloji çerçevesinde incelemişlerdir. Öbür taraftan mutasavvıflar, "nazarî/kesbî" bilgiye karşılık ledünnî bilgiye daha çok önem atfedici tavırlar sergilemişlerdir. İslâm düşünce tarihinin epistemoloji alanında sahip olduğu birikim içinde, bu üç ana akımın mensupları arasında cereyan eden fikrî tartışmalar önemli yer tutmaktadır.¹

Kelâmcıların en genel anlamıyla bilginin insan için mümkün olduğu fikri üzerinde önemle durmaları, birinci derecede nazarî bilgi karakterli kelâm ilmi için sağlam bir temel tesis etme düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Sümeniyye, Melâhide (Mülhidler) ve Haşeviyye gibi fırkaların nazarî bilginin imkânından kuşku duymaları veya bu fırkalardan bazılarının onu tamamen imkânsız görerek reddetmeleri, kelâmcıları bilginin imkânı konusunda çaba sarf etmeye sevk eden ikinci önemli âmil olmuştur. Bir bilgi kaynağı olarak aklın gücü ve önceliği üzerinde duran, ilk önce Mu'tezile, daha sonra da Ebû Mansûr el-Maturîdî (ö. 333/944) olmuştur. Allah'ın varlığı ve sıfatlarının ispatı, nübüvvetin sıhhati gibi konuların sadece naklî delillerle ispatlanması ve bununla yetinilmesi halinde bâtıl bir "devir"(döngü)in vukû bulacağı düşüncesine, Kadı Ebû Bekir el-Bâkılânî (ö. 403/1013)'den sonraki bütün Ehl-i Sünnet kelâmcılarının da katılmasıyla,

* Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

¹ Fergal, Yahya Haşim Hasan, *el-Üsûsü'l-Menhecîyye li-Binâi'l-Akîdeti'l-İslâmiyye*, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1978, s. 137-139; Hasan Mahmut eş-Şâfiî, *el-Medhul ilâ Dirâseti İlmi'l-Kelâm*, Karaçi, 1988, s. 126 vd.; Taylan, Necip, "Bilgi", *DLA*, VI/159-160, İstanbul, 1992.

hemen hemen bütün kelâmcılar bu konuya gerekli önemi vermişlerdir. Bu konudaki tartışmalar, aklın bir bilgi kaynağı olmasından daha çok, ondan elde edilen nazarî/istidlâlî bilgi etrafında odaklanmıştır.

Nazar/istidlâl kelime ve terim anlamları, istidlâlî şartları, çeşitleri, bilgi değeri, dindeki yeri, Allah'ın varlığının akıl yürütme ile bilinmesinin şer'an mı aklen mi vacip olduğu, istidlâlî bilgi ifade etme keyfiyeti, istidlâlî bilginin âdeten mi, tevliid sonucu mu, yoksa zorunlu olarak mı meydana geldiği, istidlâlî bilginin ilim mi, zan mı, yaksa yakîn mi ifade ettiği, hangi konuların istidlâlî delillerle, hangi konuların naklî delillerle kanıtlanabileceği gibi konular, kelâm tarihi boyunca nazarla ilgili gerçekleşen tartışmaların esasını oluşturmuştur. Öyle ki, nazarî bilginin pek çok itikadî/kelâmî konu ile ilişkisinden dolayı kelâm ilmine "nazar ilmi" veya "istidlâl ilmi" dahî denilmiştir.²

Herakleitos'tan günümüze kadar Grek-Avrupa fikir hayatında sürekli bir değişme ve gelişme söz konusu olmuştur. Aklın bu gelişme ve değişme çizgisini sürdürmesinde iki değişmez unsur ortaya çıkmıştır. Başka bir ifade ile Grek-Avrupa kültüründe aklın yapısını belirleyen ve ona sürekli gelişme özelliği sağlayan temel iki faktör iyice belirlenmiştir. Bu iki değişmez faktör şunlardır:

- a) Akıl-tabiat ilişkisinin direkt bir ilişki olarak görülmesi.
- b) Aklın tabiatı yorumlama ve sırlarını keşfetme gücüne inanılması.

Burada birinci değişmez unsur mevcudâtla, ikinci değişmez unsur ise epistemoloji ile ilgili bir bakış açısı tesis etmektedir.³

Yukarıda beyan ettiğimiz Batı'nın akıl konusunda ulaştığı bu merhaleyi, A. Lalende'nin kullandığı iki temel kavram ile kısaca şöyle açıklayabiliriz.

A. Lalende'ye göre akıl, "oluşturucu akıl" (constituante=akl-ı mükevvin) ve "oluşturulmuş akıl" (la raison constituee=akl-ı mükevven) olmak üzere iki kısma ayrılır. Mükevvin/Oluşturucu Akıl, düşünme araştırma ve inceleme yaparak, kavramlar oluşturan ve ilkeler koyan akıldır. Yani bu akıl, asıl itibariyle her insanda bulunan, eşyanın ilişkilerini kavramak suretiyle bütün insanlar tarafından değişmez olarak kabul edilen temel ve determinist ilkeler çıkarsayabilme melekesidir. Mükevven/Oluşturulmuş Akıl ise çıkarsamalarımızda dayandığımız kural ve ilkelerin toplamıdır. Bunlar değişmezmiş gibi görünmesine rağmen, çağlar içerisinde farklılaşmalar arz ederler. Hattâ bireyler arasında bile ihtilâflara konu olabilirler. Bu akıl, belli bir tarih diliminde varolan ve herhangi bir dönemde gerçekleşen uygarlıkta esas kabul edilen akıldır. Diğer bir ifadeyle o, herhangi bir dönemde onaylanan ve genel kabul gören kurallar manzumesi olup, o dönemde kendisine mutlak değer atfedilen bir olgudur.

Mükevvin akıl, insanı hayvandan ayıran temel özelliktir. Kim olursa olsun, hangi çağda yaşamış olursa olsun, bütün insanlar asıl itibariyle oluşturucu akla sahiptirler.⁴ Bu akla sahip olanlar, aynı zamanda kültürel bir cemaate, oluşturulmuş bir akla da mensupturlar. Oluşturulmuş akıl temelde

² Gölçük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Tekin Dağıtım, 4. baskı, Konya, 1998, s. 29.

³ Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 9. Baskı, İst., 1998, s. 222-223.

⁴ Şeriatî, Ali, *İnsanın Dört Zindanı*, çev. H. Hatemi. Bir Yay., İst., 1984, s. 30-31.

bir bilgi sisteminden ibarettir. Oluşturucu akıl sahipleri, bu oluşturulmuş akıl vasıtasıyla ait oldukları kültürü tesis ederler. Böyle olunca bu iki akıl, birbirleriyle irtibatlı ve birbirine muhtaçtırlar.

Lalende'ye göre oluşturulmuş aklın verileri, tarihçilerin, filozofların ekollerinde, tenkitçi bir ruh kazanamamış kimseler için "mutlak hakikat" olarak kabul edilir. Mükvven akıl anlayışından mükvvin akıl anlayışına sıçrama yapamamış olanlar, âfâlarının oluşturucu aklı ya da kendilerine özgü kültür dünyasının ürettiği yaygın aklın hâkimiyetinden kendilerini hiçbir zaman kurtaramazlar.⁵

Lalende'nin akıl hakkında söyledikleri Maturîdî'nin "akl-ı nazarî"ye yüklediği anlamı çağrıştırmaktadır. Maturîdî, bilginin kaynaklarını açıklarken bizzat akıl kelimesini kullanmayıp, akla dayanan ve aklın bilgi üretimini, analiz ve sentez yapma gücünü, "akl-ı nazarî" sözüyle ifadelendirmektedir. Bu kullanım bir tesadüf değildir. O'na göre bir insanda aklın bulunması fazla önemli değil, onun kullanılması önemlidir. Bu bağlamda Maturîdî, Ku'ran âyetlerinden mülhem olarak, aklını kullanmayanları akli olmayanlara benzetmektedir.⁶

Maturîdî'nin kurmaya çalıştığı bilgi sistemi ne yazık ki geliştirilememiş, mükvvin akıl oluşturulamamıştır. Bunun yerine İslâm dünyasında kökleri çöl şartlarında, göçebe hayatına dayanan kültürle yoğrulmuş, genelde sebeplilik ilkesini, dolayısıyla tabiatın araştırılmasını göz ardı eden, infisale (varlıklar arasında irtibatsızlığa) dayalı, bir mükvven akıl anlayışı hâkim kılınmıştır.⁷ Bu anlayış, Meşşâî filozoflar tarafından değiştirilmeye çalışılmışsa da sonuca ulaşamamışlardır. Bu durum Müteahhirîn kelâm dönemine kadar devam etmiştir. Müteahhirîn dönemde yeniden bir bilgi sistemi kurma çabaları, yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Bu tartışmaların odağında ise Fahreddîn Râzî vardır. O, aklın yapıcı, oluşturucu, sistem kurucu, analiz ve sentez yapıcı gücüne inanan ve eserlerine bunu yansıtan bir kelâmcıdır.

Fahreddîn Râzî'nin akla, özellikle nazarî akla atfettiği değerın anlaşılmasının, İslâm düşüncesinde epistemolojik alanda yapılacak çalışmalara katkı sağlayacağına, mükvvin aklın oluşturulmasında O'nun bilgi sisteminde yararlanacağımız çok şeyin bulunduğu inanıyoruz. Bu maksatla tebliğimizde müellifimizin bilgi sistemi içerisinde nazarî akla verdiği değeri ve önemi belirlemeye çalışacağız.

İLM-İ KELÂMDA NAZARÎ BİLGİNİN TARİHSEL SÜRECİ

Antik Yunan felsefesinin İslâm dünyasına girmesiyle gerçekleştirilen İslâm entellektüalizminin en bariz örnekleri "felsefe" ve "kelâm" disiplinlerinde yaşanmıştır. İslâm düşüncesinde dinî metinlerin tarihsel açılımları olan bu iki rasyonel disiplin, inancı aklileştirme çabasının en güzel örneklerini vermişlerdir. Özellikle Müteahhirîn ilm-i kelâmı döneminde, kelâm disiplini, İslâm düşüncesinin rasyonel çizgisinde yürüyen felsefenin,

⁵ Lalande, A., *La raison et les Normes*, Hachette, Paris, 1933, s. 16-17, 187,228.

⁶ el-Maturîdî, Ebû Mansûr, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktb., Medine Bölümü, Yazma No: 180, vr. 164b, 149a, 206a; a. mlf., *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr. F. Huleyf, ofs. bsk., İstanbul, 1979, s. 5, 135, 267.

⁷ el-Câbirî, Muhammed Abid, *Arap İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi, 2.Baskı, İstanbul, 200, s. 95, 359-360

kâinatı okuma biçimi olarak kullandığı Antik Yunan ve Aristo geleneğinin tüm argümanlarını kullanmıştır.

Gerek Aristo, gerek O'nu takip eden İslâm filozoflarına göre, nazar ve istidlâlin hususî bir manâsı vardır. Onlar illiyete ve nazari aklın yaratıcı faaliyetine inanıyorlardı. Fakat ilk dönem kelâmcılarında akıl/nazar böyle kabul görmemiş, sathî bir anlayış ile kelâm ilmine girmiştir.⁸ Şimdi bu süreci biraz daha ayrıntılarıyla incelemeye çalışalım:

İslâm düşünce tarihinde kelâm ile felsefenin ilk buluşması VIII. yüzyılda Antik Yunan ve Hellenistik döneme ait felsefî eserlerin Arapça'ya tercüme edilmesiyle başlamıştır. Bu felsefî eserlerin İslâm dünyasına girmesi, o dönemde Hristiyan teolojisiyle münakaşa halinde olan ilk dönem Mu'tezile Kelâmcıları tarafından ilgiyle karşılanmıştır. Mu'tezilî Kelâmcılar, Hristiyan teologlara ve bunların kullandığı aklî metodu kullanan Bâtinî İsmailî fırkalara karşı, İslâm akaidini savunma maksadıyla, dinin esaslarını aklî metotlarla açıklama ihtiyacını hissetmişlerdir. Böylece kendi epistemolojik alanları içerisinde düşünmüşler ve akideyi Kitap ve sünnete inananlar karşısında aklî delillerle savunmanın en gerçekçi yol olacağına inanmışlardır. Diğer ifade ile muhataplarının Müslüman olmaması, aklî ön plâna çıkarmalarına neden olmuş, Haşeviyye ve Müşebbihe'nin yaptıkları gibi İslâm düşmanlarının karşısında savunulamayacak bir inanç sistemine saplanmak istememişlerdir.⁹ Fakat yaygın bir kanaat olarak, sanıldığıının aksine Mu'tezilî âlimler, naklî delili dışlamamışlar, onu oluşturdukları beyanî bilgi sisteminin temel kıstası olarak kabul etmişler, fakat delilleri sıralamada işe akılla başlamışlardır. İlk dönem Ehl-i Sünnet kelâmcıları da "usûl"u, yegâne yasa koyucu olarak nakil ile belirlemişlerdir. Akıl ise nakli destekleyici, talî bir unsur olarak kabul edilmiştir. Sonuç itibarıyla, hem Mu'tezile'de hem de ilk dönem Ehl-i Sünnet kelâmcılarında akıl, Kitap ve sünnetin hizmetinde bir araçtan ibarettir, onlara alternatif bir asıl değildir.¹⁰ Bu anlayış İslâm düşünce tarihinin başlama sürecinden kısa bir zaman sonra, lâfzın manaya tercih edilmesine, "nass"taki maksatlardan uzaklaşmaya yol açacaktır.

Müteahhirîn dönem kelâmında ise "nazari akıl" belirleyici olmuş, kelâm disiplini, İslâm düşüncesinin rasyonel çizgisinde yürüten felsefenin kâinatı okuma biçimi olarak kullandığı, Antik Yunan ve Aristo geleneğinin tüm argümanlarını kullanmıştır. Bu gelişme, Ehl-i Sünnet kelâmının Müttekaddimîn ve Müteahhirîn olmak üzere iki dönemde mütalâa edilmesinde de temel belirleyici olmuştur.¹¹ Öyle ki, Ehl-i Sünnet kelâmının Müttekaddimîn döneminde, felsefî konulara fazla yer vermemek esas iken, Müteahhirîn döneminde felsefe ve kelâm birbirinden ayıramaz duruma gelmiştir.

Akla ve nazari bilgiye yaklaşımları bakımından Müteahhirîn kelâmcıları da belli bir süreç oluşturmuşlardır. Bu sürecin kıvılcıkları Abdülkâhîr el-Bağdâdî (ö. 429/1037) ve İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Me'âli el-Cüveynî (ö. 478/1085)'de görülmeye başlamış, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (ö. 505/1111) ile sistemleşme yoluna girmiş,

⁸ "Nazar", *İA*, IX/135-136, İstanbul, 1964.

⁹ Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara, 1997, s. 132.

¹⁰ el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 122

¹¹ Kutluer, İlhan, *Akl ve İtikad*, İst., 1996, s. 6.

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ile zirveye ulaşmıştır. Bu bilgi sisteminin son temsilcileri Seyfüddin el-Âmidî (ö. 631/1233) ve Adudüddin el-İcî (ö. 756/1355) olmuştur. Ne yazık ki onlardan sonra bu sahada önemli kelâmcılar yetiştirilememiştir.

Bu epistemolojik yapılanmayı sistemleştiren Gazâlî, zirveye taşıyan da Râzî olduğuna göre onların bu bilgi sisteminin oluşumuna katkı sağlayan etkinliklerini ve düşüncelerini ana hatlarıyla gözden geçirmemiz gerekmektedir.

Felsefî kelâm dönemi olarak da bilinen bu süreçte Gazâlî, mantık ilmini kelâma sokarak işe başlamıştır. Gazâlî'nin kelâm ilmine getirdiği yeniliklerle kelâm, felsefeden ayırt edilemez duruma gelmiş, kelâm ilminin konularının çoğunu felsefî bahisler oluşturmuştur.

Gazâlî'ye göre mantıkta, dinle ilgili olumlu veya olumsuz bir taraf yoktur. Esaslar; genellikle doğrudur, hataları nadirdir. Bu nedenle mantık ilmi büsbütün reddedilemez.¹² O'na göre felsefe ve ilimler alanında ortaya çıkan birikim ile varlık dünyasını kavramada güçlü bir araç olan akıl, açıklayıcı bir model olarak kullanılabilir; bunun İslâm inancı bakımından doğruluğunu veya yanlışlığını tartışmak anlamsızdır.¹³

Gazâlî felsefeye büsbütün karşı çıkmamış fakat onu tamamen kabul de etmemiştir. O eserlerinde felsefeyi tahlil etmiş, felsefeden faydalanılacak hususların alınması gerektiğini savunmuştur.¹⁴

Bu ölçüler ışığında Gazâlî "*el-Mekâsıd*" adlı eserinde filozofların görüşlerini incelemiş, "*Tehâfüt*" adlı eserinde ise filozofları bazı konularda eleştirmiştir. Ancak Gazâlî'nin kaleme aldığı eserlerin tümüne bakıldığında O'nun felsefî düşünceyi yaygınlaştırmak istediği açıktır. Gazâlî bunu yaparken okuyucuya felsefî bir seviye kazandırmak, neleri alıp neleri almaması gerektiğini de göstermek istemiştir. Sanıldığı gibi aksine Gazâlî felsefenin kendisini değil, filozofların bazı düşüncelerini hedef almıştır. Nitekim kitaplarına "Felsefe" değil de "Felâsife" adını vermesi bu iddiayı güçlendirmektedir. Gazâlî filozofları eleştirirken yine filozofların konuşageldiği zeminde konuşmuş, filozoflarla aynı literatürü kullanmıştır. O hiçbir zaman felsefenin lüzumsuzluğundan bahsetmemiş, hatta kelâmı - yetersizliğinden dolayı- felsefileştirmek istemiştir.

Bu konuda Hodgson şöyle söylüyor: "Gazâlî, felsefenin metafiziğine, bizzat felsefeye sadakat adına hücum etti. Felsefeye tabii bilim sahasında meselâ matematik ve astronomide, parlak başarılar kazandıran doğru akıl yürütme tarzının, akıl ve hisler dairesinin ötesindeki mutlak hakikatleri araştırmaya sıra geldiğinde, artık hiçbir şeye yaramayacağı hususunda

¹² Bolay, S. Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İst. 1993, s. 24.

¹³ el-Gazâlî, Ebû Hâmid, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, (Mecmû'atü Resâilü'l-İmâm Gazâlî içerisinde), Daru'l-Fikr, Beyrut, 1996, s. 544-545; en-Nedvî, Ebu'l-Hasen, *Ricâlu'l-Fikr ve'd-Dîn fi'l-İslâm*, Daru'l-Kalem, Kuveyt, 9.Baskı, 1993, I/155-156; Bulaç, Ali, *Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, İst, 1995, s. 159.

¹⁴ Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 64.

¹⁵ Bulaç, Ali, *a.g.e.*, s. 159; Bayraktar, *a.g.e.*, s. 133.

ısrarlıydı; feylesoflar böyle bir teşebbüse kalkışarak, kendi prensiplerine bile sadakatsiz davranmış oluyorlardı.”¹⁶

Gazâlî'nin spekülâtif kişiliği doğuda ve batıda enine boyuna tartışılmıştır. O'nun bilgiyi aşkın ve içkin gibi bir ayırıma tabi tutması da onun spekülâtif kişiliğini pekiştirmektedir. O, epistemolojiyi bir yönüyle Tanrı ve sıfatlarına, diğer yönüyle tecrübe ve realiteye bakan düalist bir ayırıma tabi tutmuştur. Bu haliyle bilginin araçları ve bilgi üretecek araştırmalar ve ikincil nedenler, Gazâlî için fazla bir önem arz etmemektedir. Belki de Gazâlî, bilgiyi numen ve fenomen ayırımına tabi tutarak, bilgide bütünlükten uzaklaşmaya sebep olan Alman filozofu Kant'a öncülük etmiş olabilir.

Gazâlî'nin bazı felsefî konularda farklı düşünmüş olması, onun felsefeye tümünden karşı olduğunun kanıtı olamaz. Şu halde Gazâlî'nin İslâm dünyasında felsefenin gerilemesine sebep olan kişi olarak değerlendirilmesi, gerçeği ifade etmekten uzaktır.¹⁷

Gazâlî, İslâm düşüncesinde entelektüel kişiliğiyle çok kritik bir noktada yer almıştır. İslâm düşüncesinin tarihî seyri içerisinde bu kadar kritik bir noktada duran Gazâlî'yi bu kısa çalışmada tüm yönleriyle tahlil etmek mümkün değildir. Ancak biz O'nun konumuzla ilgili olan bilgi ile ilgili görüşlerini özetlemeye çalıştık.

Gazâlî'nin mantık ilmini kelâm ilmine sokmasıyla başlayan felsefî kelâm döneminin zirve noktasında kelâm içinde felsefe yapan ünlü kelâmcı-filozof Fahreddîn Râzî durmaktadır. Gazâlî mantık ilmini tüm İslâmî ilimler için bir âlet olarak görmüşken, Râzî mantığı bir âlet ilmi olmaktan çok, müstakil, özel bir ilim olarak ele almıştır.¹⁸

Fahreddîn Râzî, Aristo geleneğindeki felsefeyi tüm yönleriyle hazmeden ve onu kelâmî konularla birlikte sunan ilk İslâm kelâmcısıdır. O felsefeyi kelâma sokmakla, kelâma Aristo geleneğine göre bir istikamet vermiştir. Bu sebeple Fahreddîn Râzî'ye Aristo ve Farabî'den sonraki “Üçüncü Muallim”denmiştir.¹⁹ Bu durum İslâm dünyasında Eş'arîliğin daha çok yayılmasına, Maturîdîliğin ise gerilemesine sebep olmuştur.²⁰

Fahreddîn Râzî felsefede İbn Sînâ ve Muhammed Zekerîyya er-Râzî'den etkilenmiştir.²¹ Ancak cevher ve sudûr nazariyesi gibi hususlarda onları eleştirmekten de geri durmamıştır.²²

Fazlurrahman, Râzî'nin felsefî kelâm çizgisini şöyle anlatıyor: “İslâm akidesinin de aynı ölçüde sistemli bir biçimde ve filozofların kullandığı mantığı kullanarak aynı enerji ile yeniden ifadesi zorunlu idi. Yeni

¹⁶ Hodgson, M. G. S., *İslâm'ın Serüveni*, çev. Birol Çetinkaya-M.Şeviker, İz Yayınları. İst. 1995. I/199.

¹⁷ Bulaç, Ali, *a.g.e.*, s. 150; Bayraktar, *a.g.e.*, s. 133.

¹⁸ bkz. er-Râzî, Fahreddîn, *el-Mûlahhas fî'l-Hikmeti ve'l-Mantık*, Felsefe ve Mantık Yazmaları Enstitüsü, III. Ahmed Kütp., No: 376/3224; krş. el-Câbirî, Muhammed Abid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, Kitabevi, 2.Baskı, İstanbul, 2000, s. 625.

¹⁹ Şerîf, M. M., *İslâm Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yay., 1990, s. 271.

²⁰ er-Râzî, Fahreddîn, *Kelâma Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay, Ankara, 1978, s. 1-2.

²¹ Şerîf, M. M., *a.g.e.*, s. 268

²² Yavuz, Y. Şevki, “er-Râzî, Fahreddîn”, *DİA*, XII/90, İst. 1992.

sistematik kelâmın en büyük ve en zekî müdevvini Fahreddîn Râzî oldu
...²³

Modern bilim anlayışının temelinde tek model düşüncesi yatmaktadır. Böyle olmakla beraber bilim metodolojisi üzerine son yıllarda yapılan çok sayıdaki çalışma ile bu düşünce yıkılmaya yüz tutmuştur. Bu tekçi ve indirgemeci metot yerine yakın geçmişte ve günümüzde bir takım düşünürler ve bilim tarihçileri arasında çoğulcu metodoloji (pluralist methodology) anlayışı yaygın bir kabul görmektedir. Hattâ bazıları bu çoğulcu metodolojiye kutsal metinleri de dahil etmektedirler. Öbür taraftan kimi fizikçi ve bilim adamları (R. Oppenheimer, E. Schrodinger, Fritjhof Copra gibi) modern fiziğin ileri noktada karşılaştığı belli sorun ve çıkmazları çözmek amacıyla doğu irfanî doktrinlerine yönelmişlerdir.²⁴

Aklı esas alan ve onu kurduğu bilgi sisteminin merkezi konumuna yerleştiren Râzî'nin bilgi sistemi, yukarıda belirttiğimiz çoğulcu metodolojiye açıktır. O belli bir bilgi kaynağını olduğundan fazla büyütüp de diğerlerinin ihmal edilmesine fırsat vermemiş, bütün bilgi kaynaklarına gerekli önemi ve değeri vermiştir. O özellikle nazarî/istidlâlî bilgiyi olması gereken konuma yükseltmiştir. Bu açıdan değerlendirildiğinde Râzî'nin bilgi sistemini muhassal (bileşkeci) bir bilgi sistemi olarak isimlendirmemiz mümkündür. Fakat M. Abid el-Câbirî'nin iddia ettiği gibi bu yaklaşım, bilgi üretme ve içselleştirme çabasının durduğu, asıl ile fer'in birbirine karıştığı²⁵ telfikçi, derlemeci, tekrarcı (totolojik), birbirine geçme falan dedi ki, kelâmcılar dedi ki, hekimler dedi ki, şeklinde²⁶, bir bilgi anlayışı anlamına gelmemelidir.

Nazarî bilginin tarihsel sürecini özetle söyleyecek olursak akıl, kelâma naklin yanında onu destekleyici bir unsur olarak girmiş, kısa bir süre sonra onu kullanmanın ve onunla bazı kelâmî konuları delillendirmenin vacip olduğu noktasına ulaşılmıştır. Müteahhirîn dönemde ise nazarî bilginin önemi ve gereği daha da ön plâna çıkmıştır. Eğer bu dönemde mükevvin akıl oluşturma çabaları varsa –ki biz varlığına inanıyoruz– bunu nazarî bilgiye atfettiği değerle Fahreddîn Râzî oluşturmaya çalışmıştır. Şimdi bu bilgi türünü, daha çok Fahreddîn Râzî'nin görüşlerine başvurarak incelemeye çalışacağız.

“NAZAR”IN SÖZLÜK VE TERİM ANLAMLARI:

Lugatte “nazar” bir şeyi kıyaslayarak ve takdir ederek tefekkür ve teemmül etmek, göz dikip bakmak, korumak, gözle görmek, karşı karşıya ve yüz yüze gelmek, düşünmek, dikkat ve özen ile düşünmek anlamlarına gelmektedir. Bazen sadece teemmül ve inceleme, araştırma anlamında da kullanılmaktadır. Nazarın sözlük anlamı kıyası da kapsamaktadır, fakat nazar kıyastan daha geneldir. Kelâmî ve felsefî terim olarak nazarın

²³ Fazlurrahman, *İslâm*, çev. M. Dağ-M. Aydın, 4. Baskı, Selçuk Yayınları, İst., 1992, s. 135.

²⁴ bkz. Feyerabend, Paul, *Akla Veda*, çev. Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yayınları, İst., 1995, s. 220 vd., 380-385; a. mlf., *Bilim Kilisesi*, çev. Cevdet Cerit, Pınar Yayınları, İst., 1991, 164-187; a. mlf., *Bilgi Üzerine Üç Söyleşi*, çev. Cemal Güzel-Levent Kavas, Metis Yayınları, İst., 1995, s. 183-187.

²⁵ Câbirî, *Arap-İslâm Kült. Akıl Yapısı*, s. 690.

²⁶ Câbirî, *a.g.e.*, 619-627.

genellikle tefekkür ve i'tibar ile aynı anlama geldiği ifade edilmektedir.²⁷ İ'tibar bizzat görülenin bilgisinden hareketle görülmeyenin bilgisine ulaşmak üzere düşünmek demektir.²⁸ Kıyas, nazar, istidlâl ve i'tibar kelime ve terimleri arasındaki ortak ve ayrı yönleri tebliğimizin nazarî bilginin bilgi olma keyfiyeti ve değeri başlığı altında inceleyeceğimiz için burada sadece nazar/akıl yürütme kavramının istilâhî anlamı üzerinde duracağız.

Nazar/akıl yürütme için yapılan tariflerin en yaygını Bâkılânî'ye aittir.²⁹ Bâkılânî'ye göre nazar, kendisiyle ilim veya zann-ı galib elde edilmeye çalışılan fikir/düşüncedir. Başka bir ifade ile nazar, incelenen şeyin istidlâlî ve tefekkürü sonunda oluşan kesbî bilgisidir. Kesbî olmasının anlamı ise bu ilmin, ilim sahibi kişide, Allah'tan bahsedilen bir kudretle meydana gelmiş olmasıdır.³⁰ Seyyid Şerif Cürcânî'ye göre Bâkılânî'nin tarifi, sahlîhinden fâsidine, kat'isinden zannisine, tasavvura veya tasdiğe ulaştırana kadar, nazarın bütün kısımlarını kapsamaktadır.

Fahreddîn Râzî'ye göre ise akıl yürütme, başka hükümlere ulaşmak için bir takım önermeleri düzenlemektir.³¹ Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse akıl yürütme, kendisiyle yeni bir bilgi veya zann elde etmek için ilmî ve zannî öncülleri düzenlemektir.³² Meselâ kâinat değişkendir, her değişken mümkündür, bundan "kâinatın mümkün olduğu" sonucunun çıkarılması gibi.³³

Cürcânî, el-İcî'nin nazar ile ilgili tanımını şöyle açıklıyor: Nazar, bilinmeyene bilinen şeylerle ulaşmaya yarayan bir düşünce eylemidir. Çünkü bilgi/ma'rifet tasdiklerden ibarettir. Akıl yürütme ancak öncüllerin, sebep ve illetlerin tertibiyle bir araya gelir. Başka bir ifade ile nazar, başka bir bilgiye ulaşmak için aklın yanında olan bilgileri harekete geçirmesidir veya başka bir bilgiye götürmesi için bilinen veya zannedilen bilgilerin düzenlenmesidir.³⁴

Âmidî'ye göre akıl yürütme, akılda mevcut olmayanı elde etmek için istenilene uygun, daha önce var olan bilgileri bir araya getirip dizmek suretiyle aklın kullanmasından ibarettir.³⁵

Abdüllâtîf el-Harputî (1842-1916)'ye göre ise kelâmî ve felsefî terim olarak nazar, nefse ait iki hareketin toplamından ibarettir. Bu hareket herhangi bir yönüyle bilinen gayeden vasıtalarla gidiş veya vasıtalarla tam anlamıyla bilinen gayeye varıştır. Diğer bir ifadeyle nazar, iki hareketin

²⁷ el-Âmidî, Seyfüddîn Ebu'l-Hasan. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Kahire, 1967, c. I. s. 8; el-Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, Daru'l-Cil, Beyrut, 1997, I/116; el-İsfehânî, Râğib Ebu'l-Kâsım. *el-Müfredât li-Ğaribi'l-Kur'ân*, Kahire, 1961, s. 392.

²⁸ el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 480; krş. Özcan, Hanefî, a.g.e., s. 93-94.

²⁹ el-İcî, Kadî Abdurrahman Adudüddîn, *el-Mevâkıf*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, tsz. s. 21.

³⁰ el-Bâkılânî, Kadî Ebû Bekr Muhammed. *Kitâbu'l-Temhîd*, nşr. R. J. McCarthy, Beyrut, 1957, s. 8-9.

³¹ er-Râzî, *el-Muhassal*, s. 35.

³² er-Râzî, Fahreddîn, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, Matbaatu Haseniyye, Mısır, 1323, s. 21.

³³ er-Râzî, *el-Muhassal*, s. 35.

³⁴ el-Cürcânî, a.g.e., s. 121.

³⁵ el-Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, No: 807, vr. 19a; el-Âmidî, *el-İhkâm*, I/12.

toplamından değil de birinci harekete bağlı olarak gerçekleşen ikinci hareketten ibarettir.³⁶

Sıraladığımız tanımlar içerisinde mütekaddimîn dönem Eş'arî kelâm anlayışını yansıtan Bâkılânî'nin tanımı, özü itibarıyla diğerlerinden hayli farklıdır. Bâkılânî'nin tanımında nazar ve fikir ayrı ayrı şeylerdir. Nazar, fikir merhalesinden sonra gelen bir merhale'dir. İlim, nazarın cüzlerine paralel olarak parça parça oluşur, doğru nazarın her parçası ilimden bir parça ihtiva eder. Meselâ bir insan nazar edip, istidlâl yöntemini kullansa, sonra uyusa da kendinden geçse, sonra aynı mesele kendisine sorulsa ve daha önceki istidlâlini hatırlasa bu hatırlaması yeni bir nazarî bilgi olur. Yani nazarî bilgi ile elde edilen bilgiler, akılda sabit bulunan bilgiler değildir.

Muhammed Abid el-Câbirî'ye göre bu düşüncenin temelinde "cevher-i ferd teorisi" vardır. Çünkü ilim arazdır, arazlar ardışık iki zamanda kendi başlarına var olmayacakları için hatırlamadan kaynaklanan bilgiler arazdırlar, yani yenilenen bilgidirler.³⁷

Hem Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğuna hem de Râzî'ye göre nazarın her parçası ilimden bir parça ihtiva etmez. Nazar tamamlandıktan sonra ilim oluşur. Nasıl göz yuvarlağı, gözün görmek istediği nesneye otomatik olarak çevriliyorsa, akıl görülmesi gereken düşünceye süratle yönelir, onu keşfeder ve o bilgi kişide sabit bir ilim haline gelir.³⁸

Ç Bâkılânî'ye göre kalbin bir fiili olan nazarî bilgiyi Allah yaratmış, kul da onu kesbetmiştir. Böyle olunca nazarî bilgi, delil ile medlûl arasında kurulan zarurî bir ilişki olmayıp, aksine bir âdet, bir cevâz ilişkisidir. Bu âdetin değişmesi, bozulması her an mümkün olduğuna göre, nazarî bilgi yakînî bilgi olamaz. Bu yüzden Eş'arî kelâmcılar zannın karşısına "yakîn"i değil de ilmi koymakta ısrar etmişlerdir. Râzî'ye göre ise nazarî bilgi, zarurî bilgilerdir ve bu bilgi tevlid yoluyla veya âdeten değil, doğma olmamak şartıyla zorunlu (vücûben) olarak meydana gelmektedir.³⁹

Görüldüğü gibi müellifimiz, yapmış olduğu nazarî bilgi tanımı ve onu zorunlu bilgi kabul etmesiyle erken dönem Eş'arî bilgi anlayışından uzaklaşmaya çalışmış, burhanî bilgi sistemine daha yakın olan ve akla daha çok güvenen Mu'tezilî ve Maturîdî bilgi anlayışına yönelmiştir. Âmidî, İcî ve Harputî'nin nazarî bilgi tanımlarında da görüldüğü gibi Râzî'nin kelâmî görüşleri, kendinden sonra gelen hem Eş'arî hem Maturîdî kelâmcılar üzerinde hayli etkili olmuştur.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK AKIL/NAZAR

Bilginin kaynağı konusunda klâsik filozoflardan itibaren temelde iki farklı görüş oluşmuştur. Bunlardan biri Empirime (deneycilik) diğeri de rationalisme (akılcılık)dir. Birinci görüşü savunanlara göre bilginin kaynağı deneyden gelmektedir. İkinci görüşü savunanlara göre ise bilgi tecrübeden önce zihinde vardır. Bu iki görüşe karşı çıkan ve bilgi vasıtasının mükâşefe (inspiration) olduğunu kabul edenler olduğu gibi bilginin hiç

³⁶ el-Harputî, Abdullâtîf, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, Dersaadet, İstanbul, 1330. s. 15-16.

³⁷ el-Câbirî, Muhammed Abid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 286.

³⁸ er-Râzî, *el-Muhassal*, s. 35; Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, Kahire, 1960-1961, XII/31.

³⁹ er-Râzî, *el-Muhassal*, s. 41.

mümkün olamayacağını savunan nihilistler veya mümkün olsa bile hiçbir bilgiye güvenilemeyeceğini iddia eden septikler (şüpheciler) de olmuştur.⁴⁰

Kelâmcılar aklın yanında havâss-ı selîme ve haber-i sâdıkı bilginin üç temel kaynağı olarak kabul etmekle birlikte daha çok akli ön plâna çıkarmışlardır. Çünkü akıl, düzenli bilgi oluşturan, bütün duyumları düzenli bilgi haline getiren tek vasıta. Beş duyu ile hâsıl olan hisler veya müşahedeler, oluş halinde bir bilgi değildir. Ancak akıl tarafından değerlendirildikten sonra, zaman dışı bir mahiyet kazanıp, aklın melekeleri tarafından değerlendirilip hifzedildikten sonra bilgi halini alırlar.⁴¹

Akl, insanların kendisi vasıtasıyla iyiyi kötünden faydalıyı zararlıdan ayırdıkları, birleşmesi gerekenleri birleştirip ayrılması gerekenleri ayırdıkları bir vasıta. Bu durumda aklın en önemli iki özelliği ortaya çıkmaktadır; bunlardan birincisi aklın bilgiler arasında bir değerlendirme yapabilmesi, doğruyu yanlıştan, iyiyi kötünden ayırabilmesi, ikincisi ise tahlil ve terkip yolu ile neticeye ulaşmasıdır. O halde aklın iki önemli fonksiyonu vardır; bunlardan birincisi hislerden gelen ve bedâhетен ortaya çıkan bilgiler sunmak, ikincisi de istidlâl ile bilgi üretmek.

Akl yürütme ile elde edilen bilgilerin doğrulukları daima bir temele dayanmak zorundadır. Bu temel rasyonalist filozoflarda olduğu gibi Râzî'ye göre de bedihî zorunlu bilgilerdir. Eğer bütün bilgilerimiz kesbî ve istidlâlî olsaydı, bu durumda doğru ve kesin bilgiye ulaşamazdık. Şu durumda kesbî bilgilerimize temel teşkil edecek zorunlu apaçık bedihî bilgiler gereklidir.⁴² Bu bilgilerin ise tecrübeden doğmuş olması gerekir. Çünkü bütün bilgilerin temeli olan, herkesin kendi varlığını var olarak bilmesi zorunlu bedihî ve kazanılmamış bir bilgidir.⁴³

Kelâmda asıl önemli olan aklın istidlâl ile ulaştığı bilginin geçerliliğidir. Çünkü bedihî bilgiler zaten mevcuttur ve her insan onları istese de istemese de öğrenmektedir. Allah'ın varlığı, sıfatları, peygamberlerin risaleti ve getirdiği şeylerin doğruluğu hep istidlâlî bilginin konusudur. Bu yönüyle nazarî bilgi kelâmda oldukça önemli bir bilgi kaynağıdır.

Akl/nazar ile ilgili söylediğimiz özellikler Fahreddîn Râzî'nin bilgi sisteminde daha da ön plâna çıkmaktadır. O'na göre bir çocuk dünyaya geldiği esnada hiçbir bilgiye sahip değildir, onun nefsi/aklı her türlü bilgiden halidir.⁴⁴ Öyle ki, bir çocuk dünyaya geldiği sırada annesini dahî bilmez. Böyle olmakla birlikte akıl bilgi edinmeye kabiliyetli,⁴⁵ öğrenmeye hazırdır. Fakat ondaki bu kabiliyet yeterli değildir. O kendisini tamamlayacak başka bir şeye muhtaçtır. Muhtaç olunan şey, cüz'î varlıkların algılanması/tasavvur edilmesidir. Bu algılamayı Râzî, "feyz" nazariyesi ile açıklamaktadır. O bütün kavrayışların ve ilimlerin kaynağını "feyyâz"da görmektedir. Aklın feyyâz ile ilişkisi bir aracı vasıtasıyla arada bir gerçekleşme şeklinde

⁴⁰ bkz. Yüksel, Emrullah, *Âmidî'de Bilgi Teorisi*, İşaret Yayınları, İstanbul, tsz., s. 59 vd.

⁴¹ Geniş bilgi için bkz. Keskin, Halife, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, Beyan Yay., İst., 1997, s. 87 vd.

⁴² er-Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, s. 20.

⁴³ Ülken, H. Ziya, *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, Ankara, tsz., s. 139.

⁴⁴ er-Râzî, Fahreddîn, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 3.Baskı, Beyrut, tsz., XX/89.

⁴⁵ er-Râzî, Fahreddîn, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, thk. Muhammed Mutasım billâh el-Bağdâdî, Daru'l-Kütübü'l-Arabî, Beyrut, 1990, I/488.

değildir. Eğer fitrat bilgiyi kabule hazırsa –ki sonradan oluşmuş bir engel bulunmuyorsa her akıl buna hazırdır- “feyyâz” insanı, hayatının başından sonuna kadar feyizlendirir/aklettirir.⁴⁶

“Ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine insanlar arasında yürüyebileceği bir ışık verdiğimiz kimse karanlıklar içinde kalıp, ondan hiç çıkamayacak durumdaki kimse gibi olur mu? ...”⁴⁷ Yukarıdaki âyeti tefsir ederken Râzî, nefsin akletmesinin dört merhalede gerçekleştiğini anlatır. Bu merhaleler arasında “nazar” üçüncü sırayı alır.

Birinci merhale, bütün ilimleri ve bilgileri kabul etmesi için her nefsin hazır, fitraten buna müsait olmasıdır. Âyette geçen “Ölü iken dirilttiğimiz” ibaresi, bu durumu ölü ile dirideki bilgi farklılığını kıyas ederek açıklamaktadır. İkinci merhale, küllî ve bedîhî ilimlerin hâsıl olmasıdır ki “biz onu dirilttik” ibaresi buna işaret etmektedir. Üçüncü merhale, akl-ı nazarî ile meçhullere/yeni bilgilere ulaşmak için bedîhî bilgilerin terkip edilmesidir. Bu durum âyette “ona nur verdiğimiz kimse” şeklinde ifade edilmektedir. Dördüncü merhale ise, bilginin bilfiil gelmesi, hazır olmasıdır. “İnsanlar arasında onunla yürür” ifadesi buna işaret etmektedir.⁴⁸

« Meşşâî filozoflar aklın bu yapılanmasını “heyûlânî akıl”, “bilfiil akıl”, “el-aklû'l-müstefâd”, “el-aklû'l-fa'âl” şeklinde izah ediyorlar. el-Aklû'l-fa'âl, Farâbî ve İbn Sînâ'ya göre bütün dış varlıkların suretlerini bilfiil kendinde bulunduran akıldır. O aynı zamanda eşyaya dış dünyada şekillerini verendir. Fakat o Allah değildir. Meşşâî filozofların bu konuda etkilendikleri Aristo ontolojisinde ise “el-aklû'l-fa'âl” pasif bir ilâh konumundadır. »

el-Aklû'l-fa'âl terimi yerine feyyâz kavramını kullanan Fahreddin Râzî, Salih ez-Zerkân'ın tesbitine göre, bu terimle Vâcibü'l-vücûd'u kastetmektedir. Böyle olunca O'nun bilgi anlayışında insanî ve ilâhî olmak üzere iki boyut söz konusudur. Burada üzerinde düşünülmesi gereken en önemli husus şudur: Akletmede birinci ve ikinci merhaleler fitrî ve bedîhî iken, üçüncü merhale olan bedîhî bilgilerin terkip edilmesi, aklın nazarî ile gerçekleşmekte ve “feyyâz” ile etkileşim içerisinde bulunmaktadır. Yukarıdaki âyette akl-ı nazarî için “nur verdiğimiz kimse” ifadesinin kullanılması, son derece dinamik, yapıcı, oluşturuca, sistem kurucu bir bilgi anlayışını çağrıştırmaktadır.

Ayrıca Râzî, tasavvurî ve tasdikî olmak üzere akıl ile ilgili bilgiyi ikiye ayırmaktadır. O'nun beyan ettiği her iki ilim türünde de aklın hâkimiyeti söz konusudur. Çünkü tasavvur bir duyumla başlamakla birlikte, akıl tarafından duyum resmedilmek zorundadır. Akıl bütün bilgilerin bir anlamda teminatı olmaktadır.

Bütün bu söylediklerimiz, Râzî'nin bilgi kaynağı olarak duyu organlarını küçümsediği anlamına gelmez. O'na göre üç bilgi kaynağının her biri ayrı saha ile ilgili bilgi vermektedir. Birinin verdiği bilgiler diğerinin sahasına girmedeği için bunların hiçbirinden vazgeçilmesi mümkün değildir.

⁴⁶ er-Râzî, *el-Mebâhis*, I/475-476; krş. ez-Zerkân, Muhammed Salih, *Fahreddin er-Râzî ve Ârâuhü'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, Daru'l-Fikr, Beyrut, tsz., s. 489-490.

⁴⁷ En'âm 6/122.

⁴⁸ er-Râzî, *Fahreddin, et-Tefsîr*, XIII/171-72.

"Allah sizi analarımızın karnından siz hiçbir şey bilmezken çıkardı. Size şükredesiniz diye kulaklar, gözler ve gönüller verdi."⁴⁹

Bu âyeti açıklarken Râzî, bilgi elde etmede duyu organlarının ilk sırayı aldığını şöyle açıklıyor: Bedîhî bilgiler bizde daha önce mevcut değilken sonradan duyu organlarımız vasıtasıyla meydana gelmektedir. İnsan yaratılışında bütün ilimlerden uzaktır. Ancak Allah insana duyma ve görme gibi hâsseler vermiştir. Dolayısıyla çocuk, bir şeyi birkaç kez gördüğünde o görülen şeylerin mahiyeti onun hayâline resmolunur, yine o bir şeyi defalarca duyduğunda, onun duyma organlarına ve hayâline o duyulan şeyin mahiyeti işlenir. Diğer duyu organları için de durum aynıdır. Bu bağlamda kişinin duyu organlarına sahip olması, hissedilen şeyin mahiyetinin kişinin aklında meydana gelip hazır olmasına sebep olmaktadır.⁵⁰

Râzî'nin bilginin bir diğer kaynağı olan haber-i sâdık veya naklî delil ile akıl/nazar arasındaki ilişkiye bakış açısına gelince, Eş'arîler'in çoğuna göre naklî deliller yakîn ifade etmezler. Ancak naklî delil şer'î olursa kesinlik ifade eder.⁵¹

Eş'arî ekolünün önemli bir temsilcisi olarak bu konuda en ayrıntılı ve en sağlam metodu Fahreddîn Râzî'nin getirdiğini görüyoruz. O muhtelif eserlerinde bu konuya genişçe yer ayırmış, ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Râzî, konuya iki açıdan yaklaşmaktadır. Birincisi nasslardaki lâfız veya ibarelerin tam ve doğru anlaşılıp anlaşılamayacağı, yani konuya lâfız- manâ ilişkisi açısından yaklaşıyor. İkincisi, haberin sıhhat derecesi.

Söz/kelâm iki çeşittir. Birincisi maksadın doğrudan salt lâfızlarla anlaşıldığı sözdür. İkincide ise manâ, salt lâfzın delâleti ile anlaşılır, aksine lâfız, önce dilde konulduğu anlama işaret eder, sonra da bu anlam bizi, gerçekten kastedilen anlama ulaştırır. Sözün bu çeşidi temelde "kinaye", "istiare" ve "temsîl" şeklinde kullanılır.

Bu üç beyan üslûbunda anlatılmak istenen manâ, lâfızlarla değil de akıl yürütme yoluyla bilinir. Başka bir ifade ile beyanî Arap kelâmındaki belâğatın sırları ve mucizeliğinin delilleri, muhatabın akıl yürütme yoluyla anlamın üretilmesi sürecine katılmasını sağlamakla mümkün olur. Bu da, lâfzın bilinen anlamından hareket edip söz sahibinin, kastettiği anlama ulaşmaktır. Bu süreçte lâfız, kastedilen anlamı doğrudan verme yerine, sadece onu gösteren bir delil durumundadır. Bu zannedildiğinin aksine lâfzın değerini azaltmaz, aksine lâfızlar burada salt bir iletişim, sırf fikir taşıyan araç ya da kap olmayıp, manâyı gösteren birer ipucu ve delildir.⁵²

⁴⁹ Nahl 16/78.

⁵⁰ er-Râzî, *et-Tefsîr*, XX/89-90.

⁵¹ Bu konuya Abdüllâtîf Harputî şu açıklamayı getirmektedir: "Delîl-i naklîler elfâz makûlesindendir. Kelimeleri hakikî manâlardan başka mecazî ve kinayî manalara dahî ihtimali ile, hilâfına delîl-i aklî zuhur etmesi ihtimali de mevcut olduğundan. Eş'arî'nin ekserisi delîl-i naklîlerin yakîn ifade edememesi hüküm ve reyinde bulunmuşlarsa da, delîl-i naklî-i şer'îlerden Şâri'nin maksûdu olan manâlar. Şâri'den meşhûd olan fiilleri ve tevatür ile menkûl olan kavilleri ile taayyün ettiğinden ve delîl-i naklî-i şer'îlerin hilâfına delîl-i aklî zuhur etmeyeceği dahî mucize ile sabit ve zarurî olan Şâri'nin sîdkı ile meczûm olduğundan Eş'arîler'in muhakkikleri delîl-i naklîlerden şer'îleri yakîn ifade eder demişlerdir." el-Harputî, *a.g.e.*, s. 24.

⁵² el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 117.

Lâfızdaki bu ve benzeri özelliklerden dolayı Râzî naklî delilin, delil olabilmesi için son derece ağır, ama onun doğru anlaşmasını sağlayacak şartlar ileri sürmektedir. Bu şartlar *el-Muhassal* adlı eserinde şöyle sıralanmaktadır:

Râzî'ye göre naklî (lâfzî) delil, ancak on meselenin vuzuha kavuşmasından sonra kesinlik ifade eder. Onlar şöyledir: 1- Lâfızlar teker teker bilinmeli 2- Cümlelerdeki yapı/i'rab bilinmeli 3- Sarf ilmi açısından yanlış yapılmamalı 4- Lâfız müsterek olmamalı 5- Lâfız mecaz olmamalı 6- Lâfız zaman ve şahıslara tahsis edilmemiş olmalı 7- İbarede zamir kullanılmamış olmalı 8- Cümle içerisindeki kelimelerde takdîm-te'hîr yapılmamış olmalı 9- Nass, nesh edilmemiş olmalı 10- Nassa karşı aklî bir itiraz bulunmamalı. Naklin akla tercih edilmesi halinde aklın yerilmesi gerekir ki, bu da naklin akla muhtaç olması bakımından naklin de yerilmesine götürür.⁵³ Onun için hakikî delil aklî ve naklîden mürekkep olmalıdır.

Bu bağlamda Râzî müteşabih âyet ve hadislerin te'vil edilmesi gereğini ise şöyle açıklıyor: Kur'an'da Allahın yüzünden, gözünden, tek bir yanından, ellerinden, tek bir baldırından bahsedilmektedir. Benzer ifadeler hadislerde -özellikle de hadis-i kudsîlerde- geçmektedir. Râzî bu konuda şöyle bir yorum getirmektedir: Eğer biz Kur'an'daki lâfızların zâhirlerini alırsak, bir yüzü olan ve o yüzü üzerinde bir çok gözü olan, bir tarafı olan ve o taraf üzerinde de bir çok elleri bulunan ve tek bir baldırı olan bir şahsın varlığını ispat etmek için gayret sarf ediyoruz demektir. Halbuki bu dünyada hayâl olarak dahî, bu şahıstan daha çirkin suretli birisinin düşünemeyiz. Kaldı ki bizler hayâl görmüyoruz ve akıllı hiçbir insanın Rabbi'nin bu vasıflarla vasıflanmasına razı olacağına da inanmıyoruz.

Âyetlerde olduğu gibi bazı hadislerde de müteşabih ifadeler geçmektedir. Böyle olunca müteşabih olan âyet ve hadislerde te'vile ulaşmak, her akıllı kimse için gerekli olan bir durumdur. Allah Teâlâ'nın yönden ve cisim olmaktan münezzeh olduğu delille sabit olunca, Kur'an'da ve hadislerde geçen bu lâfızları sahih bir yere koymamız (sahih olan bir anlam üzerine hamletmemiz) bizlere gereklidir.⁵⁴

Nassın tamamının muhkem olarak inzal olmaması hikmet-i ilâhiyyeye aykırı bir durum da değildir. Nassın bazılarının müteşabih olması akılları karıştırmak ya da mümin kişiyi belirli şeyleri anlamadan kabule ve taklide sevk etmek için de değildir. Allah için böyle bir işte bulunmak yakışmaz.⁵⁵

Allah (cc) bize nazar/düşünme yükümlülüğü getirmiş düşünceye teşvik etmiş ve taklidi yasaklamıştır. Bu maksatla Kur'an'ın bazı âyetlerini muhkem, bazılarını müteşabih kılmıştır. Bu durum bizim araştırmaya ve düşünmeye yönelmemiz, bilgisizlikten ve taklitten kurtulmamız içindir. Allah (cc) böyle yaparak yükümlülüğümüzü ağırlaştırmış, fakat kazanılacak sevabı da aynı oranda arttırmıştır. Allah Peygamber'in doğruyu ve gerçeği söylediğine delil olması için Kur'an'ının fesahatinin en üst seviyede olmasını istemiştir. Bu nedenle Kur'an'ın i'cazı güçlü kılınmıştır.⁵⁶

⁵³ er-Râzî, *el-Muhassal*, s. 46.

⁵⁴ er-Râzî, Fahreddin, *Esâsü'l-Takdîs*. Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, birinci baskı, Beyrut, 1995/1415, s. 67-70.

⁵⁵ el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 92-93.

⁵⁶ Kadî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. Mektebetü Vehbe, Kahire, 1965.

Fahreddîn Râzî "haber-i vâhid"ler hususundaki çekincelerinin gerekçelerini şöyle sıralıyor:

1- "Haber-i vâhidin râvîleri masum değildirler. Böyle olunca onların haberleri "zann" içermekten uzak değildir. Halbuki Allah bizi zanna tabi olmamamız konusunda uyarıyor. Durum böyle iken Haşeviyye "zan"dır gerekçesiyle nazarî bilgiyi kabul etmezken haber-i vâhidi sağlam bir delil olarak kabul ediyor."

2- "Râvî tabakâtının kıymet ve makam bakımından en üstün kısmı sahabe (r.a.)dir. Biz biliyoruz ki, sahabenin rivayetleri kat'iyet ve yakîn ifade etmez. Bunun delili şudur: Muhaddisler hadisleri sahabeden rivayet etmişlerdir. Halbuki onların pek çoğu birbirlerini eleştirmişler ve birbirlerine hoş olmayan/gereksiz bazı şeyler nisbet etmişlerdir. Hz. Ömer'in Hâlid b. Velîd'i (r.a.), İbn Mesud'un ve Ebu Zer el-Gıfârî'nin (r.a.) Hz. Osman'ı açık açık eleştirmeleri herkesçe bilinen gerçeklerdendir."

3- "Yine mülhidler tarafından pek çok yalan haber uydurulduğunu bütün Müslümanlar bilmektedirler. Onların uydurdukları mevzu hadislerin bir kısmı, râvîlerin rivayetlerine karışmıştır."

4- "Muhaddisler hadisleri seçip değerlendirirken "bu Râfîzî'dir, bu Kaderî'dir" gibi, hadis kriterleri açısından yeterli olmayan basit ilkelerle işe başlamışlardır, fakat rivayet edilen hadisin özünde çelişki taşıyıp taşımadığına önem vermemişlerdir."⁵⁷

5- "Hadislerin ekserîsi söylendiği tarihten en az yirmi sene sonra yazılmaya başlandı. Halbuki bir râvînin, böyle bir zaman süresince o lâfızları aynıyle muhafaza gayreti pek nadir gerçekleşir."⁵⁸

Fahreddîn Râzî'nin bu kadar önem verdiği nazarî bilginin bilgi değeri nedir? Bu bilgiye ne derece güvenilebilir? Şimdi bu soruların cevaplarını bulmaya çalışacağız; fakat bu sorulara verilecek cevapları anlayabilmemiz için, önce nazarî bilginin çeşitlerini ve şartlarını hatırlamamız gerekiyor.

İSTİDLÂLÎ BİLGİNİN KEYFİYETİ VE BİLGİ DEĞERİ

İstidlâlî bilginin keyfiyeti ve bilgi değerini kavrayabilmemiz için önce kıyas, istidlâl, nazar, i'tibar terimleri arasındaki ortak yönleri ve birbirlerinden ayrıldıkları sahaları bilmemiz gerekmektedir. Bu kelimeler, **ortak bir vasıftan dolayı, bir şeyi diğer bir şeyle karşılaştırma** anlamında kurulan zihnî bir etkinlik olarak aynı anlama gelmektedirler. Bu anlamda kelâmdaki kıyasın epistemolojik açıdan genel çerçevesi, fıkıh ve nahivdeki kıyastan farklı değildir. Bu anlamda kelâmdaki kıyas da bir şeyi başka bir örneklerle karşılaştırıp ölçmektir.

Fakat fakihler ve nahivciler, metotlarını kıyas diye isimlendirirlerken, kelâmcılar bu ismi kullanmaktan kaçınmışlardır. Bunun yerine istidlâl terimini kullanmışlardır. Bunun hem epistemolojik hem de dinî inanç bakımından nedenleri vardır.

⁵⁷ Yazının yaygın olmadığı ve kurallarının belirginleşmediği bir ortamda "nass" temelde rivayet edilen bir söz veya halefin seleften naklettiği bir söylemdir. Bu itibarla nass haberdur. Burada önemli olan nassın mantıkî anlamda doğruluğu veya yanlışlığı meselesi değil, aksine sıhhati, gerçekten söylenip söylenmemesi meselesidir; bkz. el-Câbirî, *a.g.e.*, s. 156.

⁵⁸ er-Râzî, *Esâsü'l-Takdîs*, s. 127-129.

Kelâmî kıyasta/istidlâlde, bir mütekellim, fakîh gibi yeni bir hüküm icat etmez, aksine şâhid (duyu âlemindeki) diye isimlendirdiği aslın hükmünü gaib (duyu alanı dışındaki) diye isimlendirdiği fer'e nakleder. Fakat kelâmda buna şâhîde dayanarak gaibi çıkarsama, şâhiddeki bir şeyin, bir illetten dolayı aldığı hükmün veya kazandığı vasfın, aynı illeti taşıyan gaibdeki her şey için de geçerli olması demektir. Buna göre bu illeti gaib alanına taşıyan şey, aynı illeti şâhid alanına taşıyan şeyin hükmünü alacaktır.⁵⁹ O halde kelâmcılara göre bu işlemin kıyas olarak isimlendirilmesi doğru olmaz. Çünkü şâhid, Allah'ın mahlûkâtı, gaib ise ulûhiyyet (Allah'ın zatı, sıfatları vb. konular) olduğu için, mahlûkât için "asıl", ulûhiyyet için de "fer" kavramını kullanmak uygun değildir. Fakîh ve nahivciler göre, asıl "nas" ve nassın delâlet ettiği mahlûkâttır. Halbuki kelâmcılarda "fer" in yerini alan gaib, aslın yerini tutan şâhidten üstündür. Bu yüzden şâhidin "asıl" gaibin "fer" olarak isimlendirilmesi uygun ve câiz değildir. Bunun yanında Kur'an'da sıkça kullanılan "gayb âlemi", "şehadet âlemi" terimlerinin kullanılması hiçbir problem doğurmaz. Bunun için kelâmcılar kıyas kavramı yerine "istidlâl", "akıl yürütme", "şâhîde dayanarak gaibi istidlâl etme" gibi terimler kullanmışlardır.

Yine mütekellimler dinî açıdan "kıyas" teşbih ifade ettiği için, kıyas kavramını kullanmaktan çekinmişlerdir. Gaib Allah, şâhid de insan veya tabiat olunca, gaibin şâhîde kıyas edilmesi düşüncesi, Allah'ın insana benzetilmesi anlamına gelmektedir. Halbuki kelâm ilminin en önemli hedeflerinden biri, bilindiği gibi Allah'ı, mahlûkâtına her türlü benzeyleştirmekten tenzih etmektir. Böyle oluca kıyas kavramının kullanılması bu bakımdan da doğru değildir.

Epistemolojik açıdan ise kelâmcılar delilden hareket ettiklerinden metotlarını salt kıyas olarak değil, istidlâl olarak isimlendirirler. Onlara göre delil, duyu alanı dışında olanın bilgisine götüren şeydir. Başka bir ifadeyle delil, duyu ve zarurî bilgi alanının dışındaki şeyin bilgisine ulaşmayı mümkün kılan işaret ve belirtidir. Duyu alanı dışındaki medlûle ulaşmak için emare olan delil üzerinde fikir yürütmek, kelâmcılar tarafından i'tibar (akıl yürütme) diye isimlendirilmiş ve bu i'tibar "*Ey basîret sahipleri, i'tibar ediniz.*"⁶⁰ âyetiyle irtibatlandırılmış, Allah'ın bilgisine ulaşmak için akıl yürütmeyi, yani şâhid üzerinde düşünmeyi insan için zorunlu kabul etmişlerdir.

Bu bağlamda Mu'tezile Allah'ı bilme konusunda akıl yürütmenin vücûbiyetini şöyle açıklıyor: Delili oluşturan kişi ya da zatın, kastettiği manayı gösterecek bir işaret, bir yol gösterici olmak üzere delili kasıtlı bir şekilde kurması gerekir. Âlemi yaratan Allah (cc), bu yaratmasıyla âlemi kendi varlığı için delil kılmayı dilemiştir. Dolayısıyla âlemin incelenmesi -ki o tümüyle alem, işaret ve delildir- kişiyi medlûlün varlığına yani Allah'a götürmelidir. Bu düşünceden hareketle Mu'tezile'ye göre, ortada davet eden bir peygamber olmasa da akıl insanı Allah'ın bilgisine ulaştırmaya

⁵⁹ el-Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 12.

⁶⁰ Haşr 59/2.

mecburdur. Her insan için bu vacip, hattâ vaciplerin en önde gelenidir.⁶¹ Mu'tezile kelâmcıları bunu tevlid kavramıyla açıklamaktadırlar.⁶²

Eş'arîler delil ile medlûl arasında zorunlu bir ilişkiyi kabul etmezler. Onlara göre bazı şeyler ile diğer bazı şeyler arasında adî sebepler (les causes occasionelles) vardır. Akıl yürütme ile ilgili bilginin meydana gelmesi arasındaki sebep de böyledir. Allah'ın istidlâlî bilgi ile bilinmesi vacip değil, Kur'an'ın akıl yürütmeyi emretmesinden dolayıdır. Öbür taraftan Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, akıl yürütmeden sonra bilginin Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiğini savunur. O'na göre Allah yerleşik kanunlar (âdet) ve alışkanlıklar yaratır, akıl yürütme sonucunda da insan belli bir bilgiye ulaşabilir. Akıl yürütme, akıl yürütülen şeyde bir sebeptir. Eş'arî'ye göre akıl yürütmeden sonra Allah'ın bilgiyi yaratmaması da mümkündür.⁶³

Bu konuda Fahreddîn Râzî bilginin Allah'ın fiili olması hususunda Eş'arî'ye uymaktadır. Ancak O, Eş'arî'nin "nazardan sonra Allah'ın bilgiyi yaratmaması da mümkündür" şeklindeki görüşüne karşı çıkmakta, nazardan sonra bilginin zorunlu olarak meydana geleceği konusunda Mu'tezile ekolüyle aynı görüşü paylaşmaktadır.⁶⁴

Sahih nazarın bilgiyi doğurduğunu ileri süren düşünürler, yanlış yöntemlerle gerçekleştirilmiş nazarın bilgi ifade edip etmemesi konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Fahreddîn Râzî'nin bu konudaki görüşü şöyledir: "Bozuk bir istidlâl Mu'tezile'den ve bizden çoğunluğa göre cehaleti doğurmaz ve onu gerektirmez. Ama gerektirebilir olduğunu ileri sürenler de oldu ki, bana göre gerçek olan da budur. Meselâ, kâinatın öncesiz olduğuna ve her öncesizin müessirden müstağnî olduğuna inanan kimsenin, bu iki cehaletin hazır bulunması sonucunda kâinatın bir müessir (fail)den müstağnî olduğuna inanmaması imkânsızdır."⁶⁵ İcî de bu konuda Râzî ile aynı görüşleri paylaşmaktadır.⁶⁶

Nazarî bilgiyi toptan reddedenler veya bazı itirazlarda bulunanlar da mevcuttur. Bu itirazların bir kısmı İslâm coğrafyasının dışından gelmektedir. Bunların başında "Sümeniyye" diye bilinen Hintli bir tafe gelir.⁶⁷ Diğerleri de kelâmcıların genel olarak sofistler diye adlandırdıkları eşyanın evhamdan ibaret olup hakikatinin olmadığını iddia eden "İnâdiyye", eşyaya bağlı bilgilerin kişisel kabullerden ibaret olduğunu iddia eden "İndiyye" ve eşyanın varlığına dair bilginin bilinemeyeceğini iddia eden "Lâ edriyye"dir. Bu taifeyi Râzî matematikçiler/mühendisler olarak da tanıtmaktadır. Nazarî bilgiyi kabul etmeyen bir diğer fırka da mülhidlerdir.

Nazarî bilgiyi büsbütün inkâr edenlerin iddialarını ve kelâmcıların bu iddialara verdikleri cevapları şöyle özetleyebiliriz:

⁶¹ el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 291.

⁶² el-İcî. a.g.e., s. 27; el-Cürcânî, S. Şerîf, *et-Ta'rifât*. Şirket-i Sahife-i Osmaniyye. tsz., Matbaa-i Âmiri, 1292, s. 47; el-Cürcânî. *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 152.

⁶³ el-İcî. a.g.e., s. 27.

⁶⁴ el-İcî. a.g.e., s. 28; Aksoy. a.g.e., s. 58

⁶⁵ er-Râzî, *el-Muhassal*, s. 42.

⁶⁶ el-İcî, a.g.e., s. 33.

⁶⁷ el-Bağdâdî. Abdülkâhir, *Usûlû'd-Dîn*. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut. 1981, s. 10.

1. Sümeniyye: ÇBirkaç sebebe dayanarak nazarın bilgiyi doğurmadığını, beş duyu organından başka hiç bir şeyle bilgi elde edilemeyeceğini ileri sürer;

Birincisi, akıl yürütmenin sonunda zorunlu olarak bilgi ortaya çıkmaz. Zira çok defa, durum tersine olur. Bilgi nazarî olarak da ortaya çıkmaz. Aksi takdirde zincirleme (teselsül) meydana gelir.

Bazı düşünörlere göre gerçek akıl yürütme (sahih nazar) ilim ifade etmez. Çünkü bilmeye konu olan şey ya zorunlu ya da nazarî olarak bilinir. Eğer zorunlu olarak biliniyorsa tüm akıl sahipleri bunu bilir ki bunun için delil getirmeye gerek yoktur. "Bir ikinin yarısıdır" örneğinde olduğu gibi.⁶⁸

Eğer bilmeye konu olan şey, zorunlu olarak değil de akıl yürütme ile biliniyorsa, bu durumda nazarın ispatı yine nazarla bilinir ki bu da kısır döngüdür.⁶⁹

Fahreddin Râzî'ye göre "bilmeye konu olan şey zorunlu olarak biliniyorsa bunu tüm akıl sahipleri bilir" sözü doğru değildir. Belki küçük bir azınlık bile olsa bunda ihtilâf edenler olmuştur. Hattâ bu bir yana, apaçık-bedihî bilgileri bile inkâr edenler olmuştur.⁷⁰

Cüveynî, bilmeye konu olan şey nazarî ise nazarın nazarla elde edilmesinde bir sakınca olmadığını savunur. Râzî ise buna karşı çıkarak şöyle der: "Bir şey kendisiyle ispat ediliyorsa, bu durum kendisinden önce o şeyin bilinmesini gerektirir ki bu çelişkidir."⁷¹

İcî'ye göre bu tartışmanın özü şudur: Akıl yürütmede şayet bilmeye konu olan şey, zorunlu olarak biliniyorsa, bunun bilgi ifade etmediği akıl sahipleri tarafından kabul edilen bir gerçek olup, buna herhangi bir mani de yoktur. Şayet nazarî olarak biliniyorsa, bunun ispat edilmesinin özel bir nazarî yolla gerçekleştirilmesi gerekiyor ki bilgi ifade etsin. Aksi takdirde bu durumda açık bir çelişki ortaya çıkar.⁷²

Ancak İcî'ye göre akıl yürütmede zincirleme gerekmez. Sümeniyye'nin bu deliline göre bilgi zorunludur, çünkü zorunlu olanda meydana gelen şey, yine aynı şekilde zorunlu olacaktır. O halde zorunlu olarak bilinir ki, istidlâl ile meydana gelen bilgidir.

İkincisi, aranan biliniyorsa, aranmasının faydası yoktur. Bilinmiyorsa, bulunduğu zaman arananın o olduğu nereden bilinecektir?

İcî'ye göre tasavvur biliniyor, bilinmeyen tasdiktir. Tasavvurla tasdikler birbirinden ayrılır.

Üçüncüsü, insan bazen uzun süre bir delilin doğruluğunda ısrar eder, sonra ikinci bir delille onun zayıflığını anlar. Bu ihtimal ikinci delil için de aynıdır. İhtimal ile kesinlik meydana gelmez. İcî'ye göre bu ihtimal duyuların bir yanıltmasıdır. Duyuların yanıltmaları bazen doğru ise de bu istisna türündendir.

Dördüncüsü, iki öncülün bilinmesi zihinde aynı anda bir arada olamaz. Biz bir şeyi bilmeye yöneldiğimizde, zorunlu olarak bilinir ki

⁶⁸ el-İcî, *a.g.e.*, s. 23; el-Cürcânî, *a.g.e.*, s. 132.

⁶⁹ el-İcî, *a.g.e.*, s. 23; el-Cürcânî, *a.g.e.*, s. 133.

⁷⁰ el-İcî, *a.g.e.*, s. 23.

⁷¹ el-İcî, *a.g.e.*, s. 23.

⁷² el-İcî, *a.g.e.*, s. 24.

zihnimizi aynı anda ikinci bir şeyi bilmeye yöneltmeyiz. Dolayısıyla zihnimizdeki tek öncülle sonuca varamayız.

Ancak İcî'ye göre, zihinde aynı anda iki bilginin bir arada bulunması mümkündür. Meselâ biz iki cümleden meydana gelen şartlı önermeleri zihnimizde aynı anda tutarız. Bu iki cümleden biri diğerine ihtiyaç duyar. Bu iki cümleye hükmederken iki bilginin varlığına hükmederiz.⁷³

2. Matematikçiler: Akıl yürütmeyi inkâr edenlerden bir grup da matematikçilerdir. Matematik bilginleri, akıl yürütmenin matematikte bilgi ifade edeceğini ancak metafizik ile ilgili konularda bilgi ifade etmeyeceğini ileri sürerler. Bu iddialarını iki delile dayandırırılar:

Birinci delilleri: İlâhiyatla ilgili hakikatler tasavvur edilemezler. Biz ancak duygularımızla, nefislerimizle ve aklımızla bulduğumuz nesneleri tasavvur edebiliriz. Tasdik (önermenin) şartı olan tasavvur bulunmayınca, tasdik de bulunması imkânsızlaşır.

Bu itiraza cevap şöyledir: İlâhiyatla ilgili önermeler, hâdis olan şeylerle aralarındaki ortak niteliklere göre tasavvur edilebilirler.

İkinci Delilleri: İnsan için en belirli olan şey "ben"liğidir. Ancak "ben" in ne olduğu çok karmaşıktır. "Ben" bir hayâl mi, cisim mi, düşünen bir nefis (nefs-i nâtika) midir? İnsan için en açık olan "ben"liği üzerinde bile bu kadar karmaşık mülâhazalar varken, insan için en gizli ve ilgi bakımından da en uzak şeyler nasıl bilenebilir?

İcî'ye göre matematikçilerin bu delilleri de anlamsızdır; zira bu iddia, bilginin elde edilmesinin mümkün olmadığını değil, zor olduğunu gösterir.⁷⁴

3. Melâhide (Mülhidler): Akıl yürütmenin tek başına bilgi ifade edemeyeceğini savunur. Meselâ onlar yüce Allah'ı bilmek için bir öğreticiye ihtiyacın zorunlu olduğunu savunurlar. Şayet bir öğretici yoksa, akıl yürütme bilgi ifade etmez.⁷⁵

Fakat başta Râzî olmak üzere pek çok filozof ve kelâmcıya göre Allah'ı bilmek için bir öğreticiye ihtiyaç yoktur. Onlara göre herkes kâinatın mümkün olduğunu, her mümkünün bir sebebi olduğunu, ister bir öğretici olsun ister olmasın kâinatın bir müessiri olduğunu bilir.⁷⁶ Bu görüş sahipleri iddialarını iki kanıta dayandırırılar, bunlar şöyledir:

a) Şayet öğreticinin sözleri daha önce biliniyorsa bunda zincirleme olur. Madem ki bu sözler biliniyor, o halde bir öğreticiye ihtiyaç yoktur.

b) Eğer Allah akılla bilinmiyorsa, bu durumda öğretici de başka bir öğreticiye ihtiyaç duyar. Bu durumda da zincirleme meydana gelir.

Bu iddialara İcî şöyle cevap veriyor: Bazen bir akıl, diğer bir akla ihtiyaç duymayabilir veya öğreticilerin akıl yürütmesi, vahiy bilgisi karşısında sona erer.

Burada itibar edilen, doğru ön bilgileri uygun bir şekilde düzenleyen bir kimse için Allah'ı bilmenin zorunluluğudur. Bu durumda kişide zorunlu olarak Allah'ın varlığına götüren bilgi meydana gelir.⁷⁷

⁷³ er-Râzî, *el-Muhassal*, s. 36-37; el-İcî, *a.g.e.*, s. 24-25.

⁷⁴ el-İcî, *a.g.e.*, s. 26; er-Râzî, *a.g.e.*, s. 36-37.

⁷⁵ el-İcî, *a.g.e.*, s. 26.

⁷⁶ er-Râzî, *el-Muhassal*, s. 37.

⁷⁷ el-İcî, *a.g.e.*, s. 26; el-Cürcânî, *a.g.e.*, s. 149-150.

Nazarî Bilgiye İtiraz Eden Müslüman Fırkaların İddiaları ve Bu İddialara Verilen Cevaplar:

Bunların başında Haşeviyye⁷⁸ gelmektedir. Haşeviyye'ye göre her devirde avâm halk vardır. Rasulullah (sav), istidlâlde bulunmaksızın veya inandıkları herhangi bir konuya delil getirmeksizin avâmın imanlarının sıhhatine hükmetmiştir. Onlara göre itikadî meselelerde istidlâlin gerekliliği hususunda hiçbir haber de nakledilmemiştir. Eğer olsaydı fikhî meselelerde olduğu gibi mutlaka bize ulaşırdı. Bilâkis Rasulullah (sav) akaid konularında istidlâli yasaklamıştır. Meselâ kader konusunda münakaşa eden sahabeyi şöyle uyarmıştır: “Sizden önceki toplumlar bu konuya dalmaları yüzünden helâk oldular.”⁷⁹ Yine Hz. Muhammed, “Kocakarların dinine uyunuz” buyurmuştur.⁷⁹

Âmidî, Haşeviyye'nin itirazlarına *Ebkârü'l-Efkâr*'da şöyle karşılık veriyor:

İstidlâlî bilgi, icmâlî ve tafsîlî olmak üzere iki kısımdır. Mütakellimler avâm için nazarî bilgiyi, icmâlî olarak gerekli görmektedirler. Bu konuda tafsîlî bilgiye sahip olmak, âlimler için söz konusu olabilir. İslâm beldelerinde yeterli sayıda istidlâlî bilgi ile meşgul olan âlim yetiştirilmesi vaciptir. Sahabenin durumuna gelince, onlar Kur'an âyetlerinin inşine tanık, imanları sade, Kitap ve sünnetin açık delillerine sarılan kimselerdi. Onların zamanında ilmî tartışmaya, münazaraya da ihtiyaç duyulmuyordu. Onların zihinleri açık, fikirleri kuvvetli idi. Dinî kurallardan herhangi birinin bozulmasına asla tahammül edemezlerdi. Onlar dinî prensipleri inceden inceye araştırıp aynen hayatlarına uyguluyorlardı.⁸⁰

Bu durumda onların Allah'ın zat ve sıfatlarına, gerekse akıl yürütme gibi meselelerin bilinmesine ait delillere yabancı kalmaları mümkün değildir. Nitekim zamanımızdaki tefsir ve hadis kitaplarında kullanılan cerh, tadil, nâsih, mensûh gibi deyimler, fıkıh kitaplarında fikhî hükümlerin özel bir şekilde tertibi ile ilgili kısımlar, bâblar ve bunlarda geçen bugünkü deyimler de onlar tarafından nakledilmemiştir. Halbuki onlar bu konuların asılları ve fûrûları hakkında insanların en bilginleri idiler. Bu konuda başvurulacak merci ve kaynak da Ashâb-ı Kirâm'dır. Şu halde biz Peygamber ve ashabının istidlâl yapılması gereken konularda istidlâlde bulunmadıklarını kabul etmeyiz.⁸¹

Her mücadele ve münazara yasak kılınmamıştır. Ancak dipsiz, boş ve bilgisizce yapılan tartışmalar, gerçek konusunda insanı şüpheye düşürerek, baştan çıkaran mücadeleler yasaklanmıştır. Allah (cc) Kur'an'da “Gerçeği olmayan şeylerle gerçeği yok edebilmeleri için savaşır durdular.”⁸², “İnsanlar içinde hiçbir bilgi hiçbir rehberi ve aydınlatıcı hiçbir kitabı yok iken hâlâ Allah hakkında mücadele eden kimseler vardır.”⁸³ buyurarak, gereksiz tartışmaların neler olabileceğini açıkça bize bildirmiştir.⁸⁴

⁷⁸ Haşeviyye konusunda geniş bilgi için bkz. Altıntaş. Ramazan, “Haşeviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri”, *C. Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, sy. 3, s. 57.

⁷⁹ el-Âmidî, *Ebkâr*, vr. 30a-30b.

⁸⁰ el-Âmidî, a.g.e., vr. 32b.

⁸¹ el-Âmidî, *Ebkâr*, vr. 31a-31b vd.

⁸² Gâfir. 40/5.

⁸³ Lokmân. 31/20.

⁸⁴ el-Âmidî, a.g.e., vr. 33a.

Fakat gerçek uğrunda ve gerçeği ortaya çıkarmak amacıyla olan mücadele ve ilmî tartışmalar, İslâm'ın emrettiği konulardır. “İnsanları Rabbin'in yoluna hikmetle, güzel öğütle davet et. Onlarla mücadeleni en güzel yol hangisi ise onunla yap”⁸⁵ âyeti bunun en güzel örneklerinden biridir.S

“Siz de Allah'ı bırakıp tapmakta olduğunuz da hiç şüphesiz ki cehennem odusunuz. Siz oraya gireceksiniz.”⁸⁶ Bu âyet-i kerîme indiğinde Peygamber Abdullah b. el-Zibrâ ile münazarada bulunmuşlardır. Abdullah b. Zibrâ Peygamber'e gelerek şöyle bir itirazda bulunmuştu:

“Melekler ve Hz İsa da insanlar tarafından tapılan varlıklardır, onların da azap göreceklerine inanıyor musunuz?

Peygamber ona şöyle cevap verdi:

-Seni kavminin lisanında bilgisiz yapan nedir? Bilmiyor musun “mâ” harfî Arapça'da akıl edemeyen nesneler için kullanılır.”⁸⁷

Bu olay da gösteriyor ki, sahabe arasında istidlâli gerektiren tartışmalar olmuştur. Eğer istidlâl çirkin bir şey olsaydı, onlar tarafından yapılmazdı. Âmidî, “Kocakarîların dinine uyunuz” diye bir hadisin, hadis imamlarınca tespit edilmiş olmadığını da ifade etmektedir.⁸⁸

Akıl yürütme ile elde edilecek bilginin önemi ve gereğini ise şöyle özetleyebiliriz:

Kelâmcıların ifadelerinden anlaşıldığına göre gerçek akıl yürütme sayesinde bilginin elde edilmesi mümkündür. Bu bilgi mutlak olarak gerek tabîî bilimlerde, gerekse metafizik alanında mümkündür ve geçerlidir.

Akıl yürütme her ne kadar zihnî bir işlem sonunda hüküm şeklinde ifade edilen bir bilgi türü ise de asıl anlamını yine tecrübe ve gözlemlere dayanan olgulardan almaktadır. Kesinsizlik prensibi, eğer deneysel bilimlerde bilinen olguların değerini küçültmüyorsa ve insanı gerçeğin peşinden koşturmadan alıkoymuyorsa, aynı şey akıl yürütme için de geçerlidir. Aslında her akıl yürütme az çok olgulardan elde edilmiş sonuçlardır. Bizler akıl yürütme sayesinde günlük işlerimizi, tabiat karşısında direnme azmimizi ve sosyal ilişkilerimizi düzene koyduğumuz gibi, bir çok ilmî ve teknik alandaki gelişmelerin nazarî bilgi ile elde edildiğini görüyoruz.

Şunu da biliyoruz ki, insan eşyanın hakikatini her yönüyle daima anlamak istemiştir. Kendisine karanlık bir yönün kalmasına gönlü bir türlü razı olmaz. Deneysel bilimlerin veremediği pek çok konuyu insan, akıl yürütme ile tamamlama yönüne gitmektedir. İşte bundan dolayıdır ki filozoflar ve kelâmcılar için akıl yürütmenin değeri son derece büyüktür.⁸⁹

Gerek dış dünyada, gerekse kendimizde bulunan düzen ve incelikler, ancak akıl ve nazar ile kavranabilen şeylerdir. Dünyada Allah (cc) pek çok mahlûkâtının yönetim ve idaresini insanlara mahsus kılmıştır. O halde güçlükleri kavrayıp, zıtlıklardan kaçınmak en iyi ve en güzel olanı tercih etmek gerekir. Bu da ancak eşya üzerinde düşünmek ile mümkündür.

⁸⁵ Nahl, 16/125.

⁸⁶ Enbiyâ, 21/98-99.

⁸⁷ er-Râzî, *et-Tefsîr*, XXI/223.

⁸⁸ el-Âmidî, *a.g.e.*, vr. 33a.

⁸⁹ Yüksel, Emrullah, *a.g.e.*, s. 127

İmam Maturîdî'ye göre musibet ve sıkıntılı anlarda çeşitli şüphelere düşüldüğünde sığınılacak yer, yine akıl ve nazar olduğuna göre, hakikate ancak tefekkür ve istidlâl ile ulaşılabilir.⁹⁰ Hal böyle olunca nazarı terk eden toplumların helâk olmaları mukadderdir. İnsanı istidlâlden uzaklaştıran, nazarı terk etmeye sevk eden şey, şeytanın vesvesesidir. Çünkü şeytanın işi, insanı aklının meyvesinden alıkoymak ve onu şüpheye düşürmektir.⁹¹

SONUÇ:

Batı felsefesinde “evrensel akıl” yani Herakleitos’ta Logos, Anaxagoras’da Nous, tabiat düzeniyle irtibatlı, bizim anladığımız anlamda ulûhiyetin bazı sıfatlarıyla muttasıf “akıl-ilâh” konumunda bir olgudur. Bu akıl-ilâh, birine göre tabiatın bir parçası, diğerine göre tabiatın farklıdır, fakat her iki halde de bir düzen ve düzenleyici güçten ibarettirler. Bu düzenleyici güç, aslen mevcut olan, ilk körlük halindeki doğayı, karışıklık ve anarşiden kurtararak düzenlerler. Aristo’nun ilâhı olan “muharrik-i evvel” de hareket ilkesinin açıklanması için düşünülmüş, soyut bir bilimsel varsayım niteliği taşımaktadır. Bu açıdan bakıldığında Aristo’nun ilâhı, sırf mantıksal bir gereksinim gibi değerlendirilebilir. Modern Avrupa felsefesine baktığımızda, onun da tanrıyı tabiatı erimiş bir güç olarak gördüğüne şahit olmaktadır. Spinoza ve Hegel’e göre tanrı tabiatdaki düzenin tezahürüdür, tabiatı ayrı bir güç olarak görülmesi halinde dahî o, yine tabiat yasaları ile akıl ilkeleri arasındaki koordinasyonunu oluşturmaktadır. Modern ve çağdaş bilimdeki yaygın anlayışa göre ise tanrı düşüncesi, dışlanması gereken bir düşüncedir. Ama bu onun varlığının inkâr edilmesini gerektirmez.

Bu düşüncenin sonucu olarak Batı düşüncesinde sonucu ateizme uzanan iki kutuplu bir ontolojik yapılanma söz konusu olmuştur; bir tarafta insan diğer tarafta tanrı ve tabiat. Yukarıda da ifade edildiği gibi tabiat ile birlikte telakkî edilen tanrı, iradesi, gücü sınırlı, insanın hizmetinde bir tanrıdır.

İslâm öncesi Arap toplumundaki bilgi sisteminin temelinde tabiatı önemsiz gören, bir tarafta tanrı diğer tarafta insan şeklinde düşünülen iki kutuplu bir yapılanma söz konusudur. Kur’an ise yaratan ve yaratılmış varlıklar olmak üzere varlığı iki temel sınıfa ayırarak merkezini ulûhiyetin oluşturduğu, Tanrı- insan-tabiat şeklinde bir ontoloji öngörmektedir.

Meşşâî filozoflar, Antik Yunan düşüncesini önemli bir referans kabul etmekle birlikte, sınırlı ve pasif tanrı anlayışını kabul etmek istememişler, Kur’an’ın öngördüğü ontolojik yapıyı kurmaya çalışmışlardır. Fakat bu konuda belli bir merhale kat etmişlerse de çeşitli sebeplerle İslâm dünyasında felsefenin gerilemesi ile arzu ettikleri sonuca ulaşamamışlardır.

Tebliğimizin başında belirttiğimiz gibi ilk dönem kelâmcıları nazarî bilgiye fazla önem vermemişlerdir. Bunun doğal sonucu olarak İslâm düşüncesinde, kökleri çok eskilere dayanan tabiatı göz ardı eden infisale dayalı, sebeplilik ilkesini, yok sayan bilgi görüşü hâkim olmuştur. Mu’tezile’de olduğu gibi, ancak karşı taraftaki muhataplar akıllı kullanıyor ise

⁹⁰ el-Maturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 10, 11, 135, 136; krş. Özcan, Hanefî, *Maturîdî’de Bilgi Problemi*, 2. baskı, İstanbul, 1998, s. 99.

⁹¹ el-Maturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 136.

nazarî akıldan yararlanma, aklî deliller üretme yoluna gidilmiştir. Yani bu dönemde mükevvin akıl oluşturulamamıştır.

Kur'an'ın öngördüğü şekilde bir ontoloji ve epistemoloji çalışmaları Batı İslâm dünyasında İbn Hazm ile başlamış, İbn Rüşd ile belli bir noktaya ulaştırılmıştır. Doğu İslâm dünyasında ise bu sahadaki gayretler Gazâlî ile başlamış Fahreddîn Râzî ile doruğa ulaşmıştır. Ne yazık ki hem Doğu hem de Batı İslâm dünyasının o dönemlerde karşılaştığı sosyo-politik ve ekonomik olaylar, oluşturulmuş ontolojik ve epistemolojik anlayışın geliştirilmesine, olgunlaştırılmasına ve hayata geçirilmesine imkân vermemiştir.

Fakat her halükârda, tarihî tecrübelerimiz ışığında, Batı düşüncesinin akıl konusunda düştüğü hataya düşmeden, yani aklı ilâh konumuna getirmeden veya onu açıklarken mutlak varlık olan Allah'ı (cc) sınırlı ve sembolik bir varlık gibi algılama hatasına düşmeden, Kur'an'ın öngördüğü doğrultuda yeni bir ontoloji ve epistemoloji kurmak zorundayız. Bu konuda Fahreddîn Râzî'nin tecrübelerinden çokça yararlanabileceğimize inanıyoruz.

Kimyanın ilme dönüşmesi nasıl bu konudaki münakaşayı kesmiş ise, dinî konulardaki münakaşa ve ihtilâfların da, dinin ilme dönüştüğü, sem'iyât konularının dışındaki sahanın aklîleştiği oranda azalacağına inanıyoruz. Kur'an'ın, ümmî kişilerden ziyade, aklî istidlâlde bulunmayanları ayıplıyor olmasının temelinde de bu gerçeğin olduğu kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

ALTINTAŞ, Ramazan, "Haşeviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri", *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sy. 3.

el-ÂMİDÎ, Seyfüddîn Ebu'l-Hasan, *el-İhkâm fî-Usûli'l-Ahkâm*, Kahire, 1967.

..... *Ebkârü'l-Efkâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, No: 807.

el-BAĞDÂDÎ, Abdülkâhir, *Usûlü'd-Dîn*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1981.

el-BÂKILLÂNÎ, Kadî Ebû Bekr Muhammed, *Kitâbu't-Temhîd*, nşr. R. J. McCarthy, Beyrut, 1957.

BAYRAKTAR, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara, 1997.

BOLAY, S. Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul, 1993.

BULAÇ, Ali, *Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, İstanbul, 1995.

el-CÜRCÂNÎ, Şerhu'l-Mevâkıf, Daru'l-Cîl, Beyrut, 1997.

..... *et-Ta'rîfât*, Şirket-i Sahife-i Osmaniyye, tsz., Matbaa-i Âmire, 1292.

EBÛ SAÎD, Abdurrahman b. Muhammed, *el-Ganiyya fî Usûli'd-Dîn*, Beyrut, 1998.

el-CÂBİRÎ, Muhammed Abid, *Arap İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi, 2. Baskı, İstanbul, 2000.

..... *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. B. Koroğlu-H. Hacak-E. Demirli, Kitabevi, 2. Baskı, İstanbul, 2000.

FAZLURRAHMAN, *İslâm*, çev. M. Dağ-M. Aydın, 4. Baskı, Selçuk Yayınları, İstanbul, 1992.

FERĞAL, Yahya Haşim Hasan, *el-Üsüsü'l-Menheciyye li-Binâi'l-Akîdeti'l-İslâmiyye*, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1978.

FEYERABEND, Paul, *Akla Veda*, çev. Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.

..... *Bilim Kilisesi*, çev. Cevdet Cerit, Pınar Yayınları, İstanbul, 1991.

..... *Bilgi Üzerine Üç Söyleşi*, çev. Cemal Güzel-Levent Kavas, Metis Yay., İstanbul, 1995.

el-GAZÂLÎ, Ebu Hâmid, *el-Munkızü mine'd-Dalâl*, (*Mecmû'atü Resâili'l-Gazâlî* içerisinde), Daru'l-Fikr, Beyrut, 1996.

GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 9. Baskı, İstanbul, 1998.

GÖLCÜK, Şerafeddin-TOPRAK, Süleyman, *Kelâm*, Tekin Dağıtım, 4.Baskı, Konya, 1998.

HARPUTÎ, Abdullâtîf, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, Dersaadet, İstanbul, 1330.

HASAN MAHMUT eş-Şafîi, *el-Medhal ilâ Dirâseti İlmi'l-Kelâm*, Karaçi, 1988.

HODGSON, M. G. S., *İslâm'ın Serüveni*, çev. B. Çetinkaya-M.Şeviker, İz Yay., İstanbul, 1995.

el-ISFEHÂNÎ, Râğîb Ebu'l-Kâsım, *el-Müfredât li-Ğarîbi'l-Kur'ân*, Kahire, 1961.

el-ÎCÎ, Kadı Abdurrahman Adudüddîn, *el-Mevâkıf*, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, tsz.

-İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ, (M.E.Yayını) Nazar Mad., İstanbul, 1964.

KADI Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, Kahire, 1960-1961.

..... *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1965.

KESKÎN, Halife, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, Beyan Yay., İstanbul, 1997.

KUTLUER, İlhan, *Akıl ve İtikad*, İstanbul, 1996.

LALANDE, A., *La raison et les Normes*, Hachette, Paris, 1933.

el-MATURÎDÎ, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr. F. Huleyf, ofs. bsk., İstanbul, 1979.

..... *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktb., Medine Bölümü, Yazma No: 180.

en-NEDVÎ, Ebu'l-Hasen, *Ricâlü'l-Fikr ve'd-Dîn fî'l-İslâm*, Daru'l-Kalem, Kuveyt, 9.Baskı, 1993.

ÖZCAN, Hanefî, *Maturîdî'de Bilgi Problemi*, 2. Baskı, İstanbul, 1998.

er-RÂZÎ, Fahreddîn, *Kelâma Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay, Ankara, 1978.

..... *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, Matbaatü Haseniyye, Mısır, 1323.

..... *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, thk. M. M. billâh el-Bağdâdî, Daru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1990.

..... *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 3.Baskı, Beyrut, tsz.

..... *Esâsü't-Takdîs*, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1995.

..... *el-Mûlahhas fi'l-Hikmeti ve'l-Mantık*, Felsefe ve Mantık Yazm. Enst., III. Ahmed Kütp. No: 376/3224.

ŞERÎATÎ, Ali, *İnsanın Dört Zindanı*, çev. H. Hatemi, Bir Yay., İstanbul, 1984.

ŞERÎF, M. M., *İslâm Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990.

TAYLAN, Necip, "Bilgi", *DİA*, İstanbul, 1992.

ÜLKEN, H. Ziya, *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, Ankara, tsz.

YAVUZ, Y. Şevki, "er-Râzî, Fahreddîn", *DİA*, İstanbul, 1992.

YÜKSEL, Emrullah, *Âmidî'de Bilgi Teorisi*, İşaret Yayınları, İstanbul, tsz.

ZERKÂN, Muhammed Salih, *Fahreddîn er-Râzî ve Ârâuhü'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, Daru'l-Fikr, Beyrut, tsz.