

KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ

**IV. ULUSLARARASI
ŞEYH ŞA'BÂN-I VELÎ SEMPOZYUMU**

-HANEFÎLİK-MÂTURÎDÎLİK-

05-07 MAYIS 2017

CİLT 1

Kastamonu Üniversitesi
IV. Uluslararası
Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu
-Hanefilik-Mâturîdîlik-

EDİTÖRLER

Yrd. Doç. Dr. Cengiz ÇUHADAR

Yrd. Doç. Dr. Mustafa AYKAÇ

Arş. Gör. Yusuf KOÇAK

(Kastamonu Üniversitesi, Türkiye)

ISBN: 978-605-4697-06-9 (Tk)

978-605-4697-07-6 (1.c)

Aralık 2017, Kastamonu

Baskı: Kastamonu Üniversitesi Matbaası

Eserde yayımlanan bildiri metinlerinde ileri sürülen görüşlerin
ilmî ve hukuki sorumluluğu bildiri sahiplerine aittir.
Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz. Her hakkı saklıdır.

KELÂM İLMİNDE BİLGİ ANLAYIŞININ OLUŞMASINDA MÂTÜRÎDÎ'NİN ROLÜ

Emine ÖĞÜK¹

Özet

Bilgiyle alâkalı sorulabilecek temel başlıklar arasında yer alan “bilginin ne olduğu, nasıl elde edildiği, sınırları ve hangi alanlarda kullanıldığı” sorularına tatminkâr cevaplar verdiği görülen Mâtürîdî, bilginin geçerli olabilmesi için sağlam temellere dayalı olma, akıl tarafından benimsenip izah edilme ve bağlayıcı bir yapı arz etme gibi kriterleri gerekli görmüş, bilginin alanı ve sınırlarına ilişkin bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Mâtürîdî'nin bilgi anlayışının mahiyeti, etkisi ve kelâmî epistemolojinin gelişmesine olan katkısı tebliğde müzakere edilecektir.

THE ROLE OF THE MATURÎDÎ IN THE SETTINGS OF THE KALAM'S KNOWLEDGE SYSTEM

Summary

Maturidi, which is found to give satisfactory answers to the questions of "what is information, how it is obtained, boundaries and in which fields", which is among the basic titles that can be asked about information related to information, is to be based on sound facts, to be adopted and explained by reason and to provide a binding structure, Some of the evaluations have been made about the area and the boundaries of the information. The essence of the understanding of Maturidi's understanding of knowledge and its contribution to the development of the kalamî epistemology will be negotiated in this paper.

Giriş

Bütün devirlerde çeşitli örnekleri olmakla birlikte özellikle de günümüzde etkisini güçlü şekilde hissettiren bir bilgi kirliliği dikkat çekmekte, bu kirlilik insanların zihin ve gönül dünyalarının kararmasına, karşılıklı ilişkilerinin yara almasına ve çeşitli husûmetlere sebebiyet vermektedir. Bu nedenle ileri sürülen bir fikrin güvenilirliği önemlidir ve bundan dolayı çeşitli yollarla desteklenmesine ihtiyaç vardır. Kavramsal vasfı, içeriği, kaynakları ve sınırları bakımından kelâm eserlerinde konu edilen ve meşruiyetini bizatihî temel kaynaklardan alan bilgi, insan ve topluma ait pek çok konunun anlaşılmasına kılavuzluk etmek suretiyle bir medeniyeti inşa etmeye katkı sunmakta, bir düşünce sisteminin metodolojisi belirlenirken, bilgi kuramından istifade edilmektedir. Metodoloji yanında ontolojik değerlendirmeler de epistemoloji ile çok yakın bir ilişki alanına sahiptir. Bilgi meselesi bu genel öneminin yanında bütün disiplinlerde ayrı ayrı bir öneme sahiptir. Bu konunun kelâm kitaplarında önemli bir yer işgal etmiş olmasının sebebine ilişkin, Kur'an'ın ilme yönelik teşviki², görünen ve görünmeyen varlık âlemi hakkında konuşmak ve görünenden hareketle görünmeyeni temellendirmek için bilgiye ihtiyaç duyulması, insanın hitaba konu teşkil etmesinin bilgi elde edebilme potansiyelinde yaratılmış olmasına bağlı görülmesi,³ çoğu zaman bilginin tasdîke, bilgisizliğin de tekzîbe sevkmesi⁴ gibi nedenleri zikretmek mümkündür.

¹ Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

² Kur'an'da bilginin önemine ve bilgi elde etmenin gereğine ilişkin pek çok teşvik vardır. Adem'e esmanın öğretilmesi (el-Bakara 2/31), tefekkür ve tezekkürden bahsedilmesi (Âl-i İmrân 3/191; Sebe 34/46) "bilenlerle bilmeyenlerin bir olmayacağı hatırlatması" (ez-Zümer 39/9), gezip, dolaşıp varlıklara bakarak ibret alınmasının istenmesi, (el-Bakara 2/164; Fussilet 41/53-54; el-Ğâşiyeye 88/17-20) temiz akıl sahiplerinden ve düşünen topluluklardan bahsedilmesi (Âl-i İmrân 3/190; el-En'am 6/11), ilim sahiplerinin övgüyle zikredilmesi (en-Nahl 16/43; el-Ankebût 29/43) gibi yönlendirmeler bu örneklerden sadece bir kaçıdır.

³ Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu -Muhammed Aruçi) Ankara: İsam Yay., 2003, s. 424.

⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 611.

Bilginin kendinde bir değeri bulunmakla birlikte, bir diğer kıymeti bu yolla ulaşılan sonuçların değerinden de nasıbdar olmasıdır. Mâtürîdî bilginin imandaki katkısına dikkat çekmiş, Bakara sûresinin 4. âyetinde geçen “Onlar sana indirilen vahye de, senden önce indirilen vahye de iman ederler. Ahiret hayatının gerçekliğini de bütün benlikleriyle benimserler (yûkinun)” buyruğundaki “îkân” kavramını “bilmek” şeklinde yorumlamış ve îkanda onaylama olduğunu, bir şeyi onaylamak için de o şeyin bilgisine sahip bulunmak gerektiğini ifade etmiştir. Yine takva sahiplerini zan ve şüpheden arınmış, tam bir bilgi ve kanaate ulaşmış kimseler olarak değerlendirmiştir.⁵ Burada çok güzel bir örgü vardır. Kaynak Allah'tır. Allah kulunu bilgi sahibi olabilecek bir yapıda /akıl sahibi olarak yaratmıştır. Elde edilen her türlü bilgi de sahibini kaynağına (Allah'a) götürür. Aklın ne olduğunun, güç ve işlevlerinin bilgisi, akılla ilgili kavram ve kuramların oluşturulmasına katkı sağlar.

Mâtürîdî'nin Bilgi Anlayışı

Geçmişte olduğu gibi günümüz toplumunda da bir bilgi kirliliği dikkat çekmekte, bu kirlilik insanların zihin ve gönül dünyalarının kararmasına, ilişkilerin yara almasına sebebiyet vermektedir. Mâtürîdî bu bilgi kirliliğini şöyle vafeder: “Kişi sahip olduğu bir fikri doğru olup olmadığına bakmaksızın savunma konusunda ısrarcı olduğunda, ileri sürdüğü iddiayı diğerlerinden farklı ve geçerli kılan bir delile sahip olmadığında, yanlış doğrunun şekli giydirilebilmekte, bu durum toplumda ayrılık ve zıtlaşmayı beraberinde getirmekte ve toplumları yok oluşa sürüklemektedir.”⁶ Doğru bilgi nasıl topluma rehberlik etmekteyse, yanlış bilgi de toplumların ifsadına zemin hazırlamaktadır. Dolayısıyla bilgi çok önemli bir güçtür.

Çünkü meşruiyetini temel kaynaklardan almıştır. Çünkü insan ve topluma ait pek çok konunun anlaşılmasına katkıda bulunur. Çünkü metodolojinin belirlenmesine ve ontolojik değerlendirmelere imkân sunar. Çünkü görünen ve görünmeyen varlık alemi hakkında konuşmak için ona ihtiyaç vardır. Çünkü bilgi aynı zamanda imana zemin hazırlar. Mâtürîdî de bilginin imandaki katkısına dikkat çekmiş, bir şeyi onaylamak için o şeyin bilgisine sahip bulunmak gerektiğini ifade etmiştir. Mâtürîdî bilginin bu gücünü fark etmiş, yanlış bilginin insanların elinde nasıl tehlikeli bir silaha dönüşebileceğine ilişkin güçlü mesajlar vermiştir. Bu mesajlar insanlar üzerinde de etkili olmuş, özellikle bilginin tanımı ve bilgi elde etme yolları hakkındaki fikirleri kabul görmüştür. Sistematik hale getirdiği bilgi anlayışının günümüzde hala geçerliliğini koruması bu konulardaki tespitlerinde ne kadar haklı olduğunu göstermiştir. Bilgi probleminin kelâm ilminde ilk defa Mutezile tarafından ele alındığı bilinmekle birlikte,⁷ Câhiz ve Hayyat dışındaki ilk dönem Mutezili âlimlerin temel eserleri günümüze ulaşmadığı için bilgi konusunda sistematik şekilde malumat veren en eski kelâm kaynağının Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Kitâbü't-Tevhid*'i olduğunu söylemek gerekir.⁸ O bu eserinde bilgi konusunu çok yönlü olarak tartışarak bir bilgi sistemi inşa etmiş, bunları yapılandırırken ilim, akıl, delil, nazar, zan, lafız, delâlet, cedel, kıyas, burhân, tefekkür gibi

⁵Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Mahmud, *Te'vilâtü'l-Kur'an* (nşr. Bekir Topaloğlu ve dğrl.), İstanbul 2005, I, s. 32-33.

⁶ Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Mahmud, *Kitâbü't-Tevhid* (nşr. Bekir Topaloğlu -Muhammed Aruçi) Ankara: İSAM Yay., 2003, s. 11.

⁷ Ebû'l-Hasan el-Eşarî'nin *Makalât* adlı eserinde Mutezilîler'in bilgi sorunu üzerinde durduklarına dair verilere rastlanmıştır. (bkz. Eş'ârî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail b. İshak, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilafü'l-musallîn* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid), Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye 1969, II, 31-35, 69-74, 77-83).

⁸ Mâtürîdî'den önce bilgi konusuna temas eden âlimler olmuş, Mâtürîdî pek çok konuda onlara atıfta bulunmuş, bilginin bir teori olarak ele alınması ilk Mutezili kelâmcılarla başlamış olmakla birlikte (bkz. Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: MÜİF Vakfı Yay., 1993) bunlar tarafından ileri sürülen bilgi kuramlarının Mâtürîdî'nin eserine nispetle çok zayıf kaldığı ve sistematik bir yapı arzemediği kabul gören bir anlayıştır (bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 3; Joseph Schacht, "New Sources for the History of Muhammadan Theology, *Studia Islamica*, sy. 1, (1953), 41, s. 23-42; M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul: İSAM Yayınları, 1998, s. 70; Hüseyin Atay, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Bilgi Kuramı", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Ankara 2003, Kitabiyat Yayınları, s. 174.).

çeşitli kavramlardan yararlanmıştı. Herhangi bir kişinin bir bilgi sistemi kuramcısı olarak kabul edilmesini üç temel işlevi yerine getirmiş olmasıyla açıklamak mümkündür.

1. Öğretisini, kendinden önce gelen bilgi kuramlarından ayıran bir takım özelliklere sahip olması.⁹

2. Kuramının kendi içinde sistematik bir bütünlük taşıması.

3. Kendisinden sonra gelen alimler tarafından benimsenmiş olması

Mâtürîdî'nin bilgi kuramının bu üç şartı da içinde barındırdığını söyleyebiliriz. Hem bilginin tanımı, hem de bilgi elde etme yolları hakkındaki görüşleri açısından bunu söylemek mümkündür. Kalam eserlerinde pek çok bilgi tanımı yapılmış olmakla birlikte, bunlar arasında bilginin itikad, marifet, idrak ve kişiyi âlim eden mâna/veya sıfat şeklinde yapılan tanımları öne çıkmıştır.¹⁰ “Bir şeye olduğu gibi inanmak” şeklinde yapılan bilgi tanımı daha ziyade Mutezile’den Ebü’l-Kasım el-Kabî (ö. 319/931), Cübbâî (ö. 303/915), Ebü’l-Haşim el-Cübbâî (ö. 321/933) gibi âlimlere bazı küçük değişikliklerle beraber nispet edilmiş, bu tanımında ilim “itikad” kavramıyla bağlantılı düşünülmüştür.¹¹ Bilginin “malumun olduğu hal üzere bilinmesi (marifeti)” şeklindeki tanımı Bakıllânî’ye (ö. 403/1013) aittir ve bazı Eşarîler bu tanımı benimsemiştir.¹² Eşarî (ö. 324/935-6) bilgiyi “kendisiyle alim olunan” veya “ona sahip olan kimsenin alim olmasını gerektiren şey” olarak tanımlamış, tanımın yüklemine geçen “şey” sözcüğü dikkat çekmiştir. Bazı Eşarîlere göre ise ilim “malumun olduğu hal üzere idrak edilmesi”dir.¹³ Bu tanımlar yeterince açık olmadıkları ve bilginin bilinen nesne üzerinden tanımlanması sebebiyle kısır döngüye neden oldukları gerekçesiyle eleştirilmiştir. Mâtürîdî (ö. 333/944) ise bilgiyi "ona sahip olanda düşünülen ve ifade edilen konuları açığa çıkaran bir sıfat" şeklinde tanımlamıştır.¹⁴ Mâtürîdî'nin bu tanımında bilgi ile imanın arası ayrılmış, bilginin bilinen nesne üzerinden tanımlanarak dönüştüğü kısır döngü ortadan kalkmıştır.

Tecrübe, episteme (teorik bilgi), eşyanın kullanımı anlamlarında bir kullanım sahasına sahip olan bilginin Mâtürîdî tarafından, daha ziyade ilim ve hikmet kavramlarıyla uyumlu

⁹ Ulrich Rudolph, Mâtürîdî'nin kendisinden önce gelen kuramlardan iki temel farkından bahseder. Bunlardan biri “aklı tefekkürü büyük bir alan ayırmış olması”dır. Bu İbrahim en-Nazzam (ö. 231/845), Ebü’l-Hüzeyl el-Allaf (ö. 235/849) gibi bazı Mutezile kelamcılarını istisna ettiğimizde kabul edilebilir bir yorumdur. Diğerisi ise “Cübbâî’den itibaren öne çıkan zarurî ve iktisabî şeklinde iki kategoriye ayrılmış bilgi yerine duyular, haber ve akıl şeklinde üçlü bir bilgi anlayışını savunması”dır. (bkz. Ulrich Rudolph, *Semerkant’ta Ehl-i Sünnet Kelâmı: Mâtürîdî*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, s. 397). Bu son değerlendirmeyi de şartlı şekilde kabul etme zarureti vardır. Zira Mâtürîdî, Ebü İsa el-Verrak’a at görüşlere yer verdiği bir bölümde zarurî ve iktisabî/istidlâlî ilim ayrımından bahsetmiş (bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 67, 296), zarurî bilgiyi “akla ve nakle uygun olan ve inkar eden kişinin gerçeğe direnen kişi statüsüne düşeceği ilim” şeklinde tanımlarken (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 358), “bilginin zorunluluk ihtimali taşımayan türü” olarak kabul ettiği istidlâlî bilgiyi “fikrî çaba ve aklî istidlâlde elde edilen ilim” şeklinde tanımlamış, (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 460), Allah’ın birliğine vakıf olmaya ve O’na ve elçilerine iman etmeye götüren bilgiyi bu statüde kabul etmiş, akılların kendilerini aşıp anlamaktan aciz kaldığı hususlarda istidlâlde bulunması gerektiğini ifade etmiştir. Buna göre ahiret mükafaatı ve azabının dünya lezzet ve elemeleriyle idrak edilmesini istidlâlî ilim statüsünde kabul etmiştir. (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 67, 460). Buradan hareketle duyular, haber ve akıl üçlüsünün zarurî ve iktisabî/istidlâlî bilgi anlayışı yerine geçen bir tasnifleme olmadığı söylenebilir. Bu üçlü bir bilgi türü olmaktan ziyade, bilgi elde etme yollarına karşılık gelir. Bu yollarla elde edilen ilim de zarurî ilim statüsünde değerlendirilmiştir.

¹⁰bkz. M. Sait Özervarlı, “Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2003, sy. 10, s. 50.

¹¹ Bu tanıma değinen Nesefî, ilimin itikad olarak kabul edildiği durumda, âlimin de inanan kişi (mutekid) olması gerektiğini, oysa alim olarak nitelenen Allah’ın mutekid olarak vasfedilemeyeceğini ve bu yüzden ilmin itikad şeklinde yapılan tanımının isabetli olmadığını ifade eder (Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 9-11).

¹²Kâdî Ebü Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâil fî telhîsi'd-delâil* (nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1407/1987, s. 25; Nesefî bu tanımın da kabul edilemezliğini vurgularken “şayet ilim marifet olsaydı, o taktirde âlimin aynı zamanda ârif diye nitelenmesi gerekirdi. Oysa Allah âlim olmakla birlikte ârif değildir” şeklinde bir kıyasda bulunmuştur (bkz. Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 13).

¹³ Nesefî bu tanımda geçen “idrak” sözcüğüne dikkat çekerek, bu sözcüğün “ihata etmek ve bir şeyi bütün yönlerden kuşatmak” anlamına geldiğini, oysa “Allah’ı bilmek” yerine “Alalh’ı idrak etmek” tabirinin kullanılmayacağını söylemek suretiyle eleştirmiştir (bkz. *Tabsiratü'l-edille*, I, 15).

¹⁴Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 19.

şekilde irtibatlandırıldığını ve bu irtibatlandırmanın kelamcılarının yöntemine uygun olduğunu söylemek gerekir.¹⁵ Zira o bilgiyi rasyonel anlamda salt bilgi olarak düşünmediği için ona kendi sınırları içinde bir değer atfetmemiş, bilgiyi hak ve hakikate işaret ettiği sürece ve dahi varlığı, evreni ve var oluşu açıkladığı oranda kıymetli bulmuştur. İlâhî emir olmadan sadece akıl yoluyla elde edilen bilgiyi “ürkütücü (vahşi)” olarak değerlendirmesi¹⁶ bu yüzdendir. Eserinde bu yorumu destekleyici mahiyette yer verdiği izahlardan biri şöyledir:

“Bu konunun nirengi noktası şudur ki duyulur âlemde her bir hakîmhikmetsiz iş yapmaya adaydır, bunun gibi ihtiyaçtan müstağni, bilgili ve kudretli olan kişi bu sıfatların zıtlarıyla da nitelenmiş olabilir; daha doğrusu kişi önceleri bu eksik sıfatlara sahip bulunuyorken bilâhare kendisine zıtları olan ergin sıfatlar verilmiş olabilir. Dolayısıyla kişi ergin sıfatlardan kendisine verildiği kadarına mâliktir. İnsan bir şeyde hikmete aykırı bir durum müşahade edince sürekli olarak iki alternatif arasında yer değiştirir: Ya o konudaki isabetli davranışın (hikmet) bilgisine sahip bulunmakta veya bulunmamakta, bilgisi konunun hikmetini anlama seviyesine ya ulaşmakta veya ulaşmamaktadır, yahut da eski ve eksik sıfatından artakalan kısım onu meseleyi idrak etmekten alıkoymaktadır. Bu meseleyi açıklığa kavuşturan bir husus da kulun nesnelere çoğu hakkındaki cehaletini bilmesi, ihtiyaçlarla çevrili olduğunun ve çoğu konularda acz içinde bulunduğu şuurunu taşıması ve bir de çoğu zaman hikmetsiz davrandığının farkında olmasıdır.”¹⁷

Mâtürîdî belli ilkeler çerçevesinde hareketini devam ettiren dünyamızdaki sistematik yapının varlığını araştırmaya ve bu gerçekliğin ardında yatan gerçek sebebi bulmaya dönük bir çaba içine girmiştir. Kısaca insanın yaratıcı ve evrenle olan bağlarını kurmaya ve ilişki biçimlerinin detaylarını araştırmaya, hak ile batılı birbirinden ayırmaya katkı sunan bir bilgi anlayışı ortaya koymayı hedeflemiştir. Benimsediği bilgi sistemine dayalı olarak yapılandığı görüşlerine baktığımızda zikri geçen ayrıntıları yakalamak mümkün olmuştur. Buna göre bilgi yoluyla âlemin yaratılmış olduğunu ve bir yaratıcıya muhtaç bulunduğunu,¹⁸ bu yaratıcının tek olduğunu, insan ile Allah arasındaki ilişkinin mahiyetini, Hz. Peygamberin nübüvvetinin ispatını, kulların fiillerinin mahiyetini, kaza ve kader konularını ve iman ve İslam ilişkisini hatalı ve yanlış görüşlerden arındırarak doğru şekilde idraklere sunmayı hedeflemiştir.¹⁹

Bilginin güvenilirliği, aynı zamanda hayatın anlamına ilişkin sahil bir perspektif oluşturmaya katkı sunduğu için paylaşılabılır ve nesilden nesile taşınabilir bir bilgiye ihtiyaç vardır. Mâtürîdî hadsî, mistik, ilhama ve keşfe dayalı olup daha öznel bir vasıf taşıyan bilgileri kamusal alana taşımaya uygun bulmayarak bunun yerine Allah'ı bilmede nazarı gerekli görmüş, taklide dayalı iman yerine tahkîkî imanı tavsiye etmiş,²⁰ eserinin hemen başında "kendilerinin hak üzere olduklarını sadece taklid ettikleri seleflerinin yoluna tabi olmakla" temellendiren kimselerin hata ettiklerini ifade etmiştir.²¹ Eşârî'nin kelâm ilmini

¹⁵ . Kelâmî yöntemine göre bilgi meselesi bir yönden akıl, bir yönden iman ve bir başka yönden de insanın kudreti ile ilişkili kabul edilmiştir (bkz. Ramazan Altıntaş, “Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri”, *Kelamda Bilgi Problemi (Sempozyum)*, (edt. Osman Şener Koloğlu ve dğrl), Bursa: Arasta Yayınları 2003, s.214).

¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 441.

¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 349-350.

¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 25.

¹⁹ Mâtürîdî'nin eserinde bütün bu konuların detaylarını görme imkânı sözkonusudur (bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 25-642).

²⁰ Mâtürîdî taklide dayalı bir kabulün toplumda çatışmalara sebep olabileceğini ve bu nedenle mukallidin mazur görülemeyeceğini ifade eder (bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 4). İlhamın geçerli bilgi yolu olmadığına ve taklid ile dinlerin sıhhatinin kabul edilemeyeceğine Nesefî de işaret etmektedir (Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 34-35).

²¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 3. Bu konuda Mâtürîdî'nin görüşlerine benzer açıklamalarda bulunan Nesefî de taklit ile dinlerin sıhhatinin bilinemeyeceğini, mukallid kişiyi kendi inancının hak olduğunu bilmekten aciz olduğunu, tutmuş olduğu yolu niçin takip ettiği konusunda bir fikre sahip olmadığını, böyle bir kişiyi eğer niçin bir yolu tercih ettiğine ilişkin bir delile sahip değilse o zaman tercihinin bir kıymetinin olmayacağını, eğer bir delili varsa o zaman da mukallid olmaktan çıkacağını söyleyerek taklidin tutar tarafının olmadığını izah etmiştir (Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 35)

savunmak üzere yazdığı risalesinde de benzer bir tavır görülür: *Bir grup insan bilgisizliği kendilerine sermaye yaparak, taklide ve basitliğe yöneldiler. Dinin temel ilkelerini araştıranları ayıpladılar ve onları sapıklıkla nitelendirdiler.*²² Bu durum kelâm ilminin dîne ilişkin bir inancın taklid yoluyla değil, akılları ikna edebilecek bir delile dayalı olarak savunulmasını, otoritenin değil, akla uygunluğun kriter olarak belirlenmesi gerektiğini gösterir. Mâtürîdî bu tavrıyla doğru vasıta ve usûllerin herkesi kuşatacak ve toplumsal hayatı imar edebilecek bir özellikte olmasına dikkat ettiğini gösterir. Mâtürîdî toplumsal hayatı imar edebilmek için insan aklının ve istidlâlin ürettiği nesnel ve nesilden nesile aktarılabilir bilgiye öncelik vermiştir.

“Dini Delile Dayalı Olarak Bilmenin Gerekliliği” başlığıyla eserine başlayan Mâtürîdî (ö.333/944)²³, insanları güvenilir bilgiye taşıyabilecek olan bir delilin sahip olması gereken kriterlerine de işarette bulunmuştur. Buna göre herhangi bir delil ileri sürülen iddianın doğruluğunu kanıtlama gücüne, inatçı olmayan herkesi ikna edebilecek bir alt yapıya ve karşı durulmaz bir üstünlüğe sahip olmalı, insan aklını her bakımdan tatmin etmelidir. Bu şekilde herkes tarafından kabul gören genel geçer bir bilgi anlayışının ardına düşen Mâtürîdî, kelâm ilminin bilgi modelini belli kriterler çerçevesinde belirlemiştir. Bu bilgide "gerçeklik" ve "realiteye uygunluk" esasları geçerli olduğundan böyle bir bilgi akıl ve gönülleri tatmin edecektir. Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö. 816/1413) kelâm ilmini tarif ederken yer verdiği “*kesin delillerle dini inançları bilmek*” şeklindeki ifadesi,²⁴ Müeyyedzâde'nin *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf* adlı risalesinin Mukaddimesinde kelâm ilminin niçin eşref-i ulûm olduğunu açıklarken “burhan ve hüccetlerin açık ve kat'î oluşu” ile “delil ve yöntemlerinin sarîh oluşu”na vurgu yapması²⁵ kelâmcıların delillerin sağlamlığı konusuna özel bir ihtimam gösterdiklerinin işaretleridir.

Mâtürîdî dinin sadece inanılacak bir esas olmayıp, aynı zamanda bilinebilecek yönünün bulunduğu dikkat çekmiş, imanda bile bilginin çok önemli bir yerinin olduğunu ifade etmiş, böylece teorik kelâm için sağlam bir zemin oluşturmuştur. Objektif bilginin imkânından kuşku duyan ve onu imkânsız gören şüpheli ve rölativist akımları yanlış tutumları sebebiyle reddetmiş, “eşyanın hakikati sabittir” ilkesine zemin oluşturacak şekilde bilgi edinme yolları için “eşyanın hakikatının bilinmesine götüren yollar” ifadesini kullanmış,²⁶ yine bunu destekler mahiyette “*Nesnelerin güzelliği (meşrûluğu) aslî tabiat veya güzel ifadelendirilmesiyle takdir edilmemiş, aksine güzeli çirkin görmeyen akıl kriteriyle değerlendirilmiştir*” demiştir.²⁷ Mâtürîdî "eşyanın bir hakikat ve gerçekliğinin olduğunu" söylerken, "bir şeyi olduğu hal üzere bilmek" ve "bir şeye olduğu gibi inanmak" ifadelerini kullanırken bilinçli bir tercihte bulunmuş, böylelikle elde edilen bilgide bir yanılsama, zan ve şüphe ihtimalini izale etmeyi amaçlamıştır. Bir bilginin geçerli olabilmesi için bir takım şartları taşıması gerektiğinin altını çizen Mâtürîdî, geçerli bilginin sağlam aklı ve naklî delile dayanmasına, realiteye uygun olmasına ve rasyonel ölçütler taşımasına özel bir ihtimam göstermiştir.²⁸ Ona göre bunların dışında kalan her türlü yorum kaos ve kargaşa doğuracak, herkes kendi ilhamına göre, kendi zihnî kurgusuna göre haklı olacaktır. Bu tutum toplumları yok oluşa sürüklemeye gücüne sahip bir ayrılık ve zıtlasmaya sebep teşkil edecektir. Bilgi değeri taşımayan sözler üzerinde tartışmanın pek bir anlam ifade etmediğini söyleyen Mâtürîdî, bu anlamda bilgiye değil de telakkiye dayalı olarak fikir beyan ettiklerini düşündüğü sofistlerle (Sûfestâiyye) tartışmayı anlamsız bulurken, bilgi elde etme yollarına

²² Taklitçiliğe karşı çıkan âyetler için bkz. el-Bakara 2/170; Şuarâ 26/71, 74; ez-Zuhrûf 43/21.

²³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 3.

²⁴ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1321, I, 23-26.

²⁵ Müeyyedzâde, “Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf Mukaddimesi”, s. ???

²⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 11; Eşyanın kişilerin inançlarından bağımsız bir hakikate sahip olduğu gerçeğini Neseî de vurgulamıştır (Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 23).

²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 356.

²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 3, 9 .

karşı çıkan Sümeniyye gibi gruplarla mücadele eder.²⁹ Ona göre fikrî tartışma gerçekler üzerinden yürütülmeli, sabit bir hakikat zeminine dayalı olarak yapılandırılmalıdır. Şahsî telakki ve inançtan başka bir bilgi olmadığını savunarak bilginin imkân ve gerçekliğini tanımayan kişiye göre söylediği herşey hakikat olacağından bu kimselerle ortak bir zemin üzerinden tartışmak mümkün olmayacaktır.³⁰ Mâtürîdî bilgi meselesini gündemine alırken, kendi döneminde kendi yolunu hak, diğerlerini batıl gören anlayışların bulunduğunu, körü körüne başkalarının yolunu takip eden taklitçilerin yer aldığını, bunların doğru olduğuna inandıkları fikirleri savunma konusunda ısrarcı olduklarını, bu durumun toplumda ayrılık ve zıtlaşmaları beraberinde getirdiğini ve toplumları yok oluşa sürüklediğini ifade etmiştir.³¹ Doğru bilgi nasıl toplumu aydınlatıp, topluma önemli katkılar sunmaktaysa, bunun gibi yanlış bilgi de toplumların yıkılışına ve ifsadına zemin hazırlayabilmektedir. Mâtürîdî burada bilginin gücüne işaret etmekte, yanlış bilginin insanların elinde nasıl bir silaha dönüşebileceğine ilişkin güçlü mesajlar vermektedir. Mâtürîdî her türlü bilme aktının meşru olmayacağına ilişkin bir sınır çizmekte ve bir belirleme yapmaktadır. Böylece toplumda bazı kişiler tarafından bir bilgi türü olarak kabul edilen algılama şekillerini eleştirerek bunların kabul edilemeyeceğini vurgulamakta, bunların reddi adına herkesin üzerinde icma edebileceği, aklın onaylayacağı burhanlara ve sağlam kriterlere ihtiyaç olduğunu vurgulamaktadır.³²

Bilginin ne olduğu sorusu kadar anlamlı olan sorulardan bir diğeri de ne olmadığı ya da ne olmaması gerektiği sorusudur? Bu iki sorunun cevapları birlikte değerlendirildiğinde daha isabetli bir sonuca ulaşma imkanı doğar. Mâtürîdî bilginin bu yönünü de dikkate almış, bilginin ne olması gerektiği kadar, ne olmaması gerektiğine ilişkin değerlendirmelerde de bulunmuştur. Buna göre güvenilir olmadıkları için geçerliliği kabul edilemez olan bilgi türleri şunlardır: Körü körüne başkasına uymakla elde edilen, meşruiyeti zihinde sabit olan, kişiye ilham olan bilgiler.³³ Zikredilen bu özelliklere dayalı olarak ortaya çıkan sezgi, ilham, şahsî telakki, kura, keşf ve rüya gibi yollarla ulaşılan bilgiler epistemolojik bir değere sahip olmadıkları için doğru kabul edilemezler.³⁴ Bu detaylar güvenilir bilginin sahip olması ve sahip olmaması gereken vasıflarının ne olduğuna ilişkin de bir kanaat vermektedir. Buna göre subjektif, ideolojik, dışlayıcı, yanıltıcı, zanna dayalı bilgiler geçersiz iken aklen izah edilebilir, tutarlı, bütüncül, doğru, güvenilir, savunulabilir özellik arz eden bilgiler geçerli kabul edilmelidir.

İnsan bilgisinin bir sınırın olup olmadığı mevzuu bu kapsamda tartışılan bir başka konudur. Özellikle gayb âlemi bilginin sınırlarını zorlayan bir alandır. Mesela Kur'an'da Allah-insan ilişkisi ve gayb sözkonusu olduğunda doğrudan bilgiden değil, imandan söz edilir.³⁵ Dolayısıyla insanın sorumluluk alanı gaybı bilmek değil, gayba iman etmektir. Gaybî âlem adından da anlaşılacağı üzere insana kapalı bir alana işaret etmektedir. Kur'an'da gayb hakkında pek çok bilgi verilmesi, bu alana ilişkin bir bilme veya idrak yeteneğine işaret edilmiş olmakla birlikte bu sahada vahiy tarafından insanlara ulaştırılmış olan bilgilerden bağımsız şekilde tamamen rasyonel birikimle bir uluhiyet fikri oluşturmak mümkün değildir.

²⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 233-235. Klasik dönemde başka kelamcılar tarafından da, bilginin gerçekliğine itiraz eden Sümeniyye, Sûfestaiyye, Berâhime ve Haşviyye gibi gruplarla mücadele edilmiştir (bkz. Neseî, *Tabsîratü'l-edille*, I, 23-24; Mahmud Hasan eş-Şafîi, "Min kadaye'l-menhec fi ilmi'l-keîâm", *Dirâsetü'l-Arabîyye ve'l-İslâmîyye*, Kahire 1983, I, s. 28).

³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 234-235. Bilginin hakikatini inkar eden ve insandan insana değişen subjektiviteyi savunan sofistlerle hiç bir bilimsel tartışmaya girilemeyeceği düşüncesi sadece Mâtürîdî ile sınırlı kalmamış, kendisinden sonra gelen Ebû'l-Muîn en-Neseî ve Alâeddin el-Üsmendî (ö. 552/1157) gibi âlimler de aynı düşüncüyü savunmuşlardır (Neseî, *Tabsîratü'l-edille*, I, 20-23; M. Sait Özervarlı, a.g.md., s. 57).

³¹ *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 11.

³² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 3-4.

³³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 4, 11; Ebû'l-Muîn en-Neseî de bu konuda benzer açıklamalarda bulunmuştur (Neseî, *Tabsîratü'l-edille*, I, 34-35).

³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 12, 18-19 ve dğrl.

³⁵ el-Bakara 2/3.

Gaybî konular hakkında konuşurken kelimeler tarafından kullanılan “İstidlâl bi’ş-şahid ale’l-ğayb: (Şahidin gayba delil getirilmesi)” ilkesi de bu neticeyi doğrulamakta, insanın kendi aklıyla gayb hakkında doğrudan bilgi sahibi olamayacağını, bilinenin bilgisinden hareketle bilinmeyene ulaşılabileceğini belgelemektedir.³⁶ Uluhiyetin tanınmasında önemli bir rol ifa eden sıfat düşüncesini de bu çerçevede değerlendirebiliriz. Allah’ın isim ve sıfatları ulûhiyet ile insan arasındaki münasebeti sağlayan, zihinlerin zâta yönelmesine imkân sunan, O’na dair bilgi edinebilmek adına bir takım zihnî tasavvurlar meydana getiren ve nihayet bize Cenâb-ı Hakk’ı tanıtan kavramlardır.

Ancak bu netice Allah’ı bilmede akla yer olmadığını savunan Kant’ın metafiziğinde olduğu gibi³⁷ bu sahada aklî bilginin inkârı olarak düşünülmemelidir. Çünkü inancın duygusal yanı olmakla birlikte, bilişsel yanı da vardır. Kişinin bireysel anlamlandırma ve yorumlamasından bağımsız bir imandan bahsedilemez. Hakikatin bilgisine ulaşması için insanın aklına bir takım uyarıcı bilgiler gönderilir. Dolayısıyla akli kullanmak suretiyle varlık üzerinde düşünerek varılan çıkarım yoluyla ulûhiyet hakkında konuşma imkânı sunulmuştur.

Bilgi Elde Etme Yollarına İlişkin Değerlendirmeleri

Bilgi konusunun izahı bilgiye ulaşma imkân ve yollarını göstermekte, ne tür bir bilgi anlayışına sahip olduğu izah edilmek suretiyle bu usûle bağlı şekilde ortaya konan tüm bilgi konularının ne ölçüde sağlam temellere dayalı olduğu ortaya çıkmaktadır. Bilgi kuramı temel kavramların ne olduğunu ve bu kavramların nasıl örgüldüğünü gösterdiğinden, bir ilim bünyesinde ifade edilen her türlü gerçeklik, bilgi değeri açısından ne tür bir kıymet ifade ettiği sorusuna verilecek cevapla birlikte anlam kazanmaktadır. Bu itibarla bir düşünce sisteminin temelleri sorgulanırken, kaynaklardan istifade etme usûlü (metodolojisi) belirlenirken, öncelikle bilgi kuramının tespitine ihtiyaç vardır.

Mâtürîdî bilgi elde etme yolları için “nesne ve olayların gerçekliklerine (hakâiku’l-eşya) ulaştırıcı yollar” tabirini kullanarak,³⁸ hakikate ulaşmada doğru yollara müracaat etmenin önemine işaret etmiştir. Eşyanın hakikati sabit olduğuna göre, bu sabit hakikati idrak noktasında yetkili uzuv olan akla düşen görev eşyadaki güzel ile çirkinini, yararlı ile zararlıyı belirleyip açığa çıkarmaktır. Güzelin güzelliği, çirkinin de çirkinliği bedihî olunca, akıl tarafından da anlaşılmaya müsait olmaktadır. Din de bunu teyid ve tekid etmek suretiyle destekler.

Kelâm ilminin bilgi elde etme yolları/vasıtaları içinde yer alan ve a’yân kelimesiyle ifade edilen duyular³⁹ ile haberler, istidlâli ve nazarî bilgiye temel oluştururlar. Mâtürîdî tarafından bilginin kaynağı duyular (havâs) haber (nakil) ve akıl (nazar) olarak kabul edilmiş⁴⁰, gerekli şartları taşıdığı sürece bu üç yoldan elde edilen bilgilerin kişiyi itmi’nana taşıyan güvenilir bir sonuç verdiği düşünülmüştür.

Bu kuram incelendiğinde aslında Mâtürîdî’nin bunu Kur’an’da geçen “Siz hiçbir şey bilmek iken Allah sizi analarınızın karnından çıkardı; şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi”⁴¹ âyetinden hareketle oluşturduğu dikkat çeker. İlgili âyette geçen “kulak” kelimesini, sesleri işiten ve birbirinden ayıran “göz” kelimesini, gören ve cisimlerin renklerini birbirinden ayıran, “kalp” kelimesini ise, gözle görülme ve kulakla işitilme imkânlarından yoksun olması sebebiyle mahiyeti tam olarak anlaşılabilen lehte ve aleyhte olan şeyleri belirlemeye yarayan bir şey olarak tanımlamıştır. Bütün bu vasıtalarından gereği şekilde istifade

³⁶ Mâtürîdî de eserinin pek çok yerinde bu delile başvurmuş, âlemin bir yaratıcısı olduğu bilgisinin yaratılmışlığından hareketle temellendirilebileceğini ifade etmiştir (Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 35).

³⁷ Kant inanca yer bulmak için aklî bilgiyi bütünüyle inkâr ettiğini söylemiş, inanç sahasında aklın bir yerinin olamayacağını ifade etmiştir (Kant, İmmanuel, *Critique of Pure Reason*, (trc. Norman Kemp Smith) London 1990, s. 29).

³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 12.

³⁹ Mâtürîdî’nin beş duyuyu ifade etmek üzere havass kavramını, insanın iç duyu ve gözlemlerini ifade etmek üzere a’yân kavramını kullandığı görülmüştür.

⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 11-12, 25.

⁴¹ en-Nahl 16/78.

ederek hüküm çıkarabilen kişinin ise, öldükten sonra yeniden diriltilmenin mahiyetini kavrayabileceğini, bütün bu unsurların eşyanın bilgisine ulaşma sebepleri/ ilim elde etme yolları olduğunu, ilim sebeplerinin bilgisine ulaşan kişinin aynı zamanda ilme de muvaffak olacağını söylemiştir.⁴²

a. Duyular (Havâss-ı Selîme)

Duyu kavramına karşılık olmak üzere İslam kelâmında "ıyân" ve "havâss" gibi ifadeler kullanılmış, "havâss" veya "havâss-ı selîme" sözcüğü beş duyu anlamında kullanılırken, "ıyân" ise daha geniş bir anlamda beş duyu yanında iç duyu ve gözlemi ifade edecek şekilde eserlerde yer almıştır. İnsanların beş duyu yoluyla elde ettiği bilgiler duyu bilgisi olarak isimlendirilmekte ve sağlam duyu yoluyla elde edilen bilgiler makbul ve bağlayıcı addedilmektedir. Mâtürîdî bu kapsamda duyu bilgisini zaruri ilim statüsünde değerlendirmiştir.⁴³ Mâtürîdî'nin duyuların idrakine karşı çıkan kimselere bu inkârlarının ne kadar saçma birşey olduğunu göstermek için duyu yoluyla eza edilmesi gerektiğini ifade etmesi,⁴⁴ ilmî verileri kişinin kendi tecrübesiyle bütünleştirmesinin gereğini gösterir. Duyu bilgisini inkâr eden kişi herhangi bir fizikî müdahale ve şiddete maruz kaldığı durumda hissettiği acıyı inkâr etme pozisyonunda olacağından kendi kendisiyle çelişmiş bulunmaktadır. Onun bu izah şekli kendisinden sonra gelen bazı âlimlerde de dikkat çekmiştir. Bunlardan biri olan Fahreddin Razi'ye göre "Bir kimse bilginin imkansız olduğunuz savunuyor ve eşyanın gerçek varlığını kabul etmiyorsa, ona yapılacak tek şey kendisini acıtacak şekilde azap etmektir. Eğer kişi acıyı hissettiğini ve birinin yaptığının acı verdiğini söylese bu onun karşı çektiği bilgiyi ikrar ettiği anlamına gelir. Fahreddin Razi tıpkı Mâtürîdî'nin yaptığı gibi sofistlerin şüpheciliğine karşı fizikî muamelede bulunma önerisinde bulunmuştur."⁴⁵

Duyuların zayıflığı, algılanacak şeyin uzaklığı, hacimsiz olması veya çok küçük hacme sahip olmasından kaynaklı yanılma paylarının bertaraf edilmesi için⁴⁶ kelâmda "duyu" yerine "sağlam duyu" tabiri tercih edilmekte, bilginin bu kaynaktan elde edilmesi de "idrak" olarak nitelenmektedir.⁴⁷ Böylece, çeşitli dış tesir ve etkilerle güvenilirliğini kaybeden duyuların sağlam veri kaynağı olamayacaklarının altı çizilmektedir. Bu hassasiyetin sebebi, duyuların yanılma ihtimali taşımasıdır. Bunu dikkate alan Mâtürîdî çeşitli arızaların etkisiyle algılanan her şeyin tam da doğru nesneyi olduğu şekliyle yansıtmasının mümkün olmadığı durumlara dikkat çekmiştir.⁴⁸ İşte bu nedenledir ki duyular kanalıyla bize ulaşan bilginin sıhhati test edilmeli, varsa hatalı sonuçlar değerlendirilmelidir. Buna göre duyu vasıtalarının geçerli olabilmesi için bazı kriterlere sahip bulunması gerektiğini ifade eden Mâtürîdî bu kriterleri şöyle sıralamıştır:

1. Arızalı olmaması
2. Duyuların alanına giren konunun, kbusa dayalı oluşan bir veri olmaması
3. Hakkında veri elde etmenin istendiği nesnenin algılanamayacak boyutlarda olmaması
4. Algılanmak istenen cismin çok uzakta olmaması

Eğer bu kriterler dahilinde değilse, yanlış algılanma gibi bir durumla karşı karşıya kalınacağından duyu yoluyla elde edilen bilgiler güvenli olmayacaktır.⁴⁹

⁴² Mâtürîdî, *Te'vilât* (nşr. Bekir Topaloğlu, Halil İbrahim Kaçar), VIII, s. 161-162.

⁴³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 12.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 12.

⁴⁵ Fahreddin Razi, *Muhassalü Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Hukema ve'l-Mütekellimîn* (tsh. Semih Dugaym), Beyrut 1992, s. 37.

⁴⁶ Duyuların zikredilen maniler sebebiyle yanılma paylarının olduğu Mâtürîdî tarafından da kabul edilmektedir. (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 15).

⁴⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 12-13.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 18.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 12, 18-19.

b. Haber

Bilgi elde etme yolları arasında yer alan haber, Mâtürîdî tarafından ‘doğru ve yalan ihtimali olan söz’ şeklinde tanımlanmıştır.⁵⁰ Burada geçen haber, Allah’ın ve Hz. Peygamberin haberleri yanında geçmiş kültür ve milletlerden haber yoluyla ulaşan her türlü bilgiyi kuşatır. Bu anlamda kişi kendi soyu, adı, mahiyeti gibi insan olarak sahip olduğu tüm geçmişini haber yoluyla öğrenir. Dolayısıyla Mâtürîdî’ye göre haberi reddeden kişi kendi adını, soyunu, geçmişini, kendi iman veya inkârını ve yaşam tecrübelerini reddetmiş olur.⁵¹ Bir bilgi vasıtası olarak haberin doğruluğu aklî bir zorunluluk olarak kabul edilince, peygamberlerin getirdiği haberlerin benimsenmesinin gerekliliği de ortaya çıkmış olur.⁵² Böylelikle hem vahyin kaynaklığına, hem de tarihte yer etmiş her tür bilginin nesilden nesile intikaline ve paylaşımına, özetle beşer hayatının kurulup devam etmesine imkân sağlayan bilgilere yol açılmış olmaktadır. Mâtürîdî’nin haber yoluyla gelen bilgilerin doğruluğunu delillendirmek için bu yolla gelen bilgileri inkâr eden kişinin aslında kendi inkârını reddetmiş olacağını söylemesi, bu kişinin kendi içinde düştüğü çelişkiyi ortaya koymaktadır. Bu tür bir savunma, kendi içinde düştüğü çelişkiyi göstermek suretiyle hasmı susturmakta, ileri sürdüğü tezlerin dikkate alınacak bir tarafı olmadığını göstermektedir. Duyu ve haber adeta bilgi elde etmede vasıta yollar olmakta, bu yollarla elde edilen malumatlar aklın süzgecinden geçtikten sonra bilgiye dönüşmektedir. Mesela duyular varlık ve olguları algılar, haber de birçok bilgi yığınının bugüne taşınmasına aracılık eder, ancak bu sonuçlar başlı başına bir bilgi değeri taşımaz.

Haber Mâtürîdî tarafından haber-i mütevatir ve haber-i resul olarak ikiye ayrılır. Haber-i resul peygamberlerden bize ulaşan haberlerdir ve bunlar yanılma ve yalan söyleme ihtimali taşıyan kimseler tarafından rivayet edildikleri için bu türden haberlerin incelenmesine ihtiyaç vardır.⁵³ Mâtürîdî, herhangi haberin peygambere aidiyeti tescillendikten sonra doğruluğunda şüphe olmayan ve kalbe itmi’nan veren bir bilgi haline dönüşeceğini söylemiştir.⁵⁴ Ona göre yalan olasılığı bulunmayan haberler sadece Allah ve Peygamber’in haberleridir. Diğer haberlerin yalana ihtimali vardır. Bu açıklamalar ışığında Mâtürîdî’nin peygamberden gelen haber ile peygamberin haberi arasında bir ayırımı gittiğini söylemek gerekir. Buna göre peygambere nispet edilen her haber haber-i resûl olma vasfına sahip değildir, bu nispetlerde hata da olabilir. Bir haberin peygambere nispeti kesin ise o taktirde ancak o haber güvenilir olma vasfına sahip olur. Haberin geçerli olması için bazı şartları taşıması gerektiğine inanan Mâtürîdî, bu şartları şöyle sıralamıştır: Haber ya mütevatir olmalı, yahut da aklın kriterlerine uygun olmalıdır. Tek tek bir rivayette bulduklarında yalan söyleme ihtimali taşıyan kişiler belli bir konuda icma ederlerse ve bu icmaları tevatür şartlarını taşıyorsa, Mâtürîdî bu yolla gelen haberleri güvenilir kategorisinde değerlendirmiştir.⁵⁵

c. Akıl/İstidlâl

Duyu ve haber yoluyla elde edilen bilgi vasıtalarının değerlendirilmesi için kaçınılmaz bir unsur kabul edilen akıl⁵⁶ bilgi elde etme yolları içinde, diğerleri arasında öne çıkmıştır. Aklın fonksiyonunu anlamak için önce akla nasıl bir mâna yüklendiğinin kavranması yerinde olur. İslâm mütefekkirleri düşünmeyi ve araştırmayı kolaylaştırmak için aklın bütün metod ve

⁵⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 14-15.

⁵¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 13.

⁵² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 14.

⁵³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 14.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 13-14.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 14. Mütevatir haberin mahiyeti, ilim elde etme yolları içindeki değeri, duyular ve diğer bilgi elde etme yolları hakkında ve özellikle zarurî ilmin sahip olması gereken vasıflar hakkında detaylı açıklamalarda bulunmuş, haber-i vahidin tek başına ilim ifade etme potansiyeline sahip olmadığını ifade etmiş, bu yorumlarıyla Mâtürîdî’yi desteklemiştir (bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, (nşr. Muhammed Süleyman el-Eşkâr), Beyrut-Lübnan: Müessesetü’r-Risâle, I, 251-290).

⁵⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 15.

kanunlarını kullanmış ve buna özel bir önem atfetmişlerdir. Akıl, kendisine çeşitli kaynaklardan gelen bilgileri olduğu şekliyle sorgulamadan kabul etmeye değil, elde ettiği bilgileri ilmî ve tarafsız olarak değerlendirmeye, doğru öncüllere ve delillere dayanıp dayanmadığını test etmeye davet eder.⁵⁷ Kur'an'ın bu yaklaşımına uygun şekilde kelamcılar da aklî hüccetlere dayalı olarak fikirlerini temellendirme ve savunma faaliyetinde bulunmuşlardır. Nakle dayalı temel esasların anlaşılıp değerlendirilmesinde olduğu kadar, kelam konularının sistematize edilmesinde, konular arası bağların kurulmasında, iç tutarlığın sağlanmasında, deliller, örnekler ve muhalif görüşlerin muhatabın anlayacağı bir bütünlük ve tutarlılık içinde sunulmasında aklî istidlâl ve muhakemeye müracaat edilmiştir.

Faziletlerin kaynağı, edepilerin menbaı olarak nitelendirilen insan aklı⁵⁸ evrenin ilkesi ve dinin kaynağı ile örtüşür. Akıl, evren ve Kur'an aynı metafizik kaynağa sahiptir.⁵⁹ Allah vahyine insan aklını muhatap kılmıştır. Evren de Allah'ın kitabı olarak tanımlanır. Kur'an'da akıl başlı başına bir meleke olarak yer almaz, kalple alâkalı bir fiil olarak zikredilir.⁶⁰ Bu da kalple akıl arasında bir ilişkinin varlığını gösterir. Bu ilişkinin mahiyetiyle ilgili farklı fikirler ileri sürülse de,⁶¹ neticede insan kalbinde akleden bir melekenin varlığı konusunda hemfikir olunmuştur. Akletmede beynin fonksiyonuna gelince kalbin akletme gücünü dimağla gerçekleştirdiğini söylemek mümkündür. Bu noktada akletme işlevi esnasında dimağ kalbin bu fonksiyonuna yardımcı olmaktadır. Dolayısıyla İslam düşüncesinde anlama ve düşünmenin merkezi olarak kalp kabul edilmiştir.⁶² Kur'an'ın kalbin anlamasından bahsetmesi de⁶³ bu düşünceye temel oluşturmuş, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/850) idrakin kalpte olduğunu söylerken,⁶⁴ Gazzâlî kalbi ruh, nefis ve ilmin bütünleştiği bir merkez olarak telakki etmiş,⁶⁵ İbn Fûrek ise nazarın kalple olan bağlantısına dikkat çeken âlimler arasında yer almıştır.⁶⁶

Akıl aslında temelde iki ayrı mâna taşır. Bunlardan birincisi insana doğuştan verilen bir yetenektir. Potansiyel akıl olarak da ifade edilebilecek olan bu sınıf bi'l-kuvve akıl olarak da isimlendirilmiştir. Bu anlamda aklî melekeye sahip olamayanlar dışında kalan herkes bu kapsam alanına girer. İkincisi insanın kendisine doğuştan verilen bu yeteneği işlevsel kılmak sûretiyle akletmesi ve bilgi üretmesi mânasında kullanılır. Akıl melekesine sahip olduğu halde akletmeyen kimseler vardır. Bilfiil akıl veya işlevsel akıl diyebileceğimiz bu akıl sınıfı bi'l-meleke akıl (nazar) olarak da isimlendirilmektedir. Mâtürîdî bu ayrımın dayanağını "*İnsanın yaratılış özelliği ile ona yüklenen sorumluluklar arasında paralellikler vardır, Allah insanları akıllarına yerleştirdiği özellik ve hasletlere göre sorumlu tutar*" şeklinde ifade eder.⁶⁷ Akıl bir fonksiyonu da mantık kaidelerine uygun şekilde analiz etmek veya tefekkür etmektir. Bu nedenle onun âleti mantıktır.⁶⁸ Tümevarım ve tümdengelim metodlarını kullanarak analiz ve sentezle işlevsel kılınan her türlü akıl bu sınıf içinde değerlendirilmektedir.⁶⁹ Mâtürîdî aklın

⁵⁷ "Doğru söylüyorsanız delillerinizi getiriniz" (en-Neml 64).

⁵⁸ Mâverîdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *Edebü'd-dünyâ ve 'd-dîn* (nşr. Muhammed Ebü'l-Hayr es-Seyyid Muhammed es-Servâfi), Beyrut-Lübnan: Risâle Yay., 1428/2007, s. 17.

⁵⁹ Osman Bakar, a.g.md., s. 94.

⁶⁰ *Kalpleri vardır, onunla akletmezler* (el-A'râf 7/179), *Onlar yeryüzünü biraz olsun gezip dolaşmadılar mı ki akledecek kalplere, sesini işitecek kulaklara sahip olsunlar* (el-Hacc 22/46).

⁶¹ Gazzali, Mustafa Sabri, Musa Carullah ve Elmalılı'nın akıl yorumları için bkz. Yener Öztürk, *Kur'an'da Kalb ve Mühürlenmesi*, İstanbul: Işık Yay., 2003, s. 79-81.

⁶² İbn Haldun kalbi "fikirden ibaret bir idrak vasıtası" olarak nitelemiştir (bkz. İbn Haldun, *Mukaddime* (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yay., 1991, II, 998-999, 1011).

⁶³ el-A'râf 7/179.

⁶⁴ Tritton, A.S., *İslâm Kelâmı* (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1983, s. 89. Kalbin anlama ve düşünmenin merkezi olarak kabulü, klasik Yunan ve Aristo felsefesinde de vardır. (Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*, İstanbul: İSAM Yay., 2012, s. 66.

⁶⁵ Gazzâlî, *İhyâu ulûmiddîn*, Beyrut: ts., III, 3-5.

⁶⁶ İbn Fûrek, Ebü Bekir, *Mücerredü Makalâti 'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eşari* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1987, s. 31.

⁶⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 351.

⁶⁸ Osman Bakar, "İslâmî Bilimde Metodoloji Sorunu", *İslâmî Bilimde Metodoloji Sorunu* (yay. haz. Mehmet Paçacı), Ankara: Fecr Yayınevi, 1991, s. 85-111, s. 101.

⁶⁹ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (haz. Sabri Hizmetli), Ankara: San Matbaası, 1981, I, s. 35.

bu işlevini şöyle temellendirir: "Akıllara yüklenen yegâne fonksiyon analiz gerektiren özelliklere sahip nesne ve olayları analize, sentez gerektiren özellikler taşıyanları da senteze tâbi tutmaktan ibarettir. Bu söylenene ulaşılabilmesi için de tefekkür ve istidlâlin devreye sokulması gerekir."⁷⁰ Bu özelliklerine bakıldığında, akıl yürüme /mantıkî çıkarımda bulunma işlevinin insan aktivitesinin olduğu her yerde varlığını gösterdiği görülür. Bu özellikleri sebebiyle Mâtürîdî, diğer bilgi vasıtaları arasında akla özel bir önem atfetmiştir. Algıya gizli kalan nesnelerin bilinmesi, bize ulaşan çelişkili haberlerin değerlendirilmesi için aklî istidlali gerekli görmüştür.

Dini sadece inanç boyutu olan ve sadece kalple ilişkili bir yapı olarak kabul edenler akla ihtiyaç olmadığını düşündüklerinden kelâmcıların Allah ile insan arasındaki bağı akıl yoluyla kurması eleştirilere sebep olmuş, bu yöntemin müslümanları Kur'an'ın metodundan uzaklaştırdığı söylenmiştir. Bu iddia sahiplerine göre Kur'an insan ile Allah arasındaki bağı kuvvetlendirmeyi, onların manevî (ruhî) hayatlarını gıdalandırmak suretiyle kurmaya çalışırken kelâmcılar bu bağı akıl yoluyla kurmayı denemişlerdir. Oysa mantık yolu kalbî noktada insanları doyurmaktan uzak kalmakta, imanın sıcaklığını nefse verememektedir. Böylelikle ilk dönem müslümanlarının Kur'an'a bakışında ihtilaflar husûle gelmiştir.⁷¹ Bu iddia Kur'an'ın imana iki yolla davette bulunduğu gerçeğini göz ardı etmektedir. Bunlardan birincisi âleme nazar etmek, ikincisi de tarih yoludur. İnsanın âleme nazar etmesi imanını kuvvetlendirir. Aynı şekilde peygamberlerin ve geçmiş ümmetlerin tarihinden verilen örnekler de imana teşvik eder. Abbasîler döneminde âlimler Yunan felsefesiyle meşgul olunca Kur'an'a yönelirken aklî istidlâller ve mantıkî burhanları kullanmaya başlamışlardır.⁷² Ancak bu durum biraz da insanın doğasından gelen, "inançlarını aklî açıdan temellendirmek isteme" talebiyle ilgilidir. Bu dinî açıdan bir sakınca doğurmaz, zira İslam dini imanının dogmatik şekilde kabulü anlamına gelen taklide dayalı iman değil, akıl, bilgi ve kanıta dayalı iman önceler. İmanla mükellef olmak için akıl gerekli olduğu gibi, imanı oluşturan hususların mahiyetinin bilinmesi için de akla ihtiyaç vardır. Kur'an aklını kullanmayanları eleştirmek suretiyle inancı rasyonel temeller üzerine oturtmuştur. Buradaki rasyonalite rasyonalizm akımının yaklaşım şekline uzaktır. İslâm düşüncesinde akıl, her türlü bağlarından soyutlanmış bir akılcılık olmadığından rasyonalizme yol açmaz. Rasyonalizm sadece gerçekliği akılcı tarzda açıklamakla yetinmeyip, bütün gerçekliği akıl ile kucaklamaya çalışan bir yapı arz ettiğinden kendi açıklama gücünün dışında kalan gerçekliğin alanına saldırmış olmaktadır.⁷³ Aklı kullanmaya karşı çıkanların eleştirilerine de cevap oluşturacak mahiyette Mâtürîdî aklı kullanmanın pek çok gerekçesinden bahsetmiştir. Bu gerekçeleri maddelemek mümkündür:

1. Aklı kullanmanın en önemli gerekçesi, aklî düşüncenin insanın ilk ve en önemli sorumlulukları arasında yer alması ve Kur'an'da aklı kullanmaya yönlendiren birçok âyetin

⁷⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 426.

⁷¹ Ahmed Emin, *Duhal-İslam*, Kahire 1933, I, s. 368.

⁷² Ahmed Emin, *Duhal-İslam*, I, s. 369.

⁷³ İslam kelâmının kurucusu ve akılcılığın öncüsü kabul edilen Mutezile ekolünün benimsemiş olduğu akıl anlayışı Ali Sami en-Neşşar'a göre şer'î akıl değil, mutlak akıldır. Neşşar bu fikrini temellendirirken Mutezile'nin dini nasları akla göre değerlendirmelerini ve aklın şerden önce geldiğine inanmalarını ve eşyayı bizaatihi güzel veya çirkin kabul etmeleri sebebiyle bir şeyin güzel veya çirkin oluşuna aklın karar vermesi gerektiğini düşünmelerini, bu noktada nassın bir etkisinin olmadığı görüşünü benimsemelerini, nassın sadece aklın kendi başına ulaşabildiği konuları tespit ettiğine inanmalarını gerekçe gösterir. Osman Bakar, a.g.md., s. 101). Bu görüşleri sebebiyle Eşari Mutezile'yi Kur'an'a ve sünnete ve naslar çerçevesinde oluşan genel çizgiye karşı bir tavır geliştirmekle eleştirmiş, Ebü'l-Muin en-Nesefî (ö. 508/1114) de Mutezile'yi Kur'an'a yaklaşımlarının doğru olmadığı gerekçesiyle tenkit etmiştir. Mutezile'nin Kur'an'ı anlama noktasındaki esas yanlışlık Kitab'ı farklı din ve kültürlerin kabullerine göre değerlendirmeleridir. Nesefî'ye göre Mutezile bu bakış açısıyla nasları geliş amacından saptırmıştır. (bkz. Nesefî, *Tabşira*, II, 722). Bütün bu eleştirileri dikkate almakla birlikte Mutezile akılcılığında bilgiyi duyulara hasreden Sümeniyye ve her türlü istidlale karşı çıkan Haşviyye'ye karşı tepkinin önemli bir faktör olduğu gerçeğini gözardı etmemek gerekir. (Yorum ve değerlendirme için bkz. Said Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, s. 8).

bulunmasıdır.⁷⁴ Kur'an'da bir taraftan insanlar akıllarını kullanmaya teşvik edilirken, diğer taraftan aklını kullanmayanlar kınanarak cehenneme girmekle tehdit edilir.⁷⁵ Kur'an insana aklının bütün imkânlarının farkına varması ve onu gereği şekilde kullanması için gerekli motivasyonu sağlar. Hakikatin delile dayalı olarak araştırılmasını ister, tefekkür, nazar, tedebbür gibi aklı eylemleri teşvik eder. Nesnelere üzerinde tefekkürde bulunan insan hakikatin bilgisine ulaşır. Evren de eşyanın ilahî kaynağını insana sürekli hatırlatır. Ona düşünmesi, tefekkür ve tedebbürü için doğrudan bir arkaplan sağlar.

2. Duyu ve haber yoluyla bilgi elde etmenin gerekliliğinin aklı bir zorunluluk olarak temellendirilmesi de Mâtürîdî tarafından akli kullanmanın bir gerekçesi sayılmıştır.⁷⁶ Mâtürîdî'ye göre duyu ve haberin bilgi vasıtası olduğunu inkâr eden kişi, aslında kendi gerçekliğini ve karşı çıktığı tüm tezlerini inkâr etmiş demektir. Çünkü ileri sürülen iddia ne olursa olsun, her türlü güvenilir ve geçerli bilgiyi elde etmek için duyu ve haberden daha sağlam bir vasıta mevcut değildir. Duyu ve haberin bilgi yolu olduğuna karşı çıkan kişi de kendi varlığını ve ileri sürdüğü tezini ispat için bu vasıtalara başvurmak zorundadır. Bu nedenle iddia sahibi kendi içinde çelişkiye düşmüş, kendi tezini yalanlamış olur. Mâtürîdî duyu ve haberlerin bilgi vasıtalarından kabul edilmesinin aklı zorunluluğunu bu şekilde temellendirmektedir.⁷⁷

3. Duyu ve haber yoluyla bilgi elde ederken ve bu bilgilerin doğru yahut güvenilir olup olmadığını belirlerken akla ihtiyaç duyulması. Mâtürîdî'ye göre bu yolla elde edilen bilgiler eğer akıl süzgecinden geçirilmezse yanıltıcı olabilirler.⁷⁸ Ona göre duyu ve haberin bilgi vasıtalarından kabul edilmesi aklı bir zorunluluk olduğu gibi, duyu ve haber yoluyla elde edilen bilgileri değerlendirirken de akla ihtiyaç duyulmaktadır. Mesela uzak olan veya hacim itibarıyla küçük olan nesnelere algılanması mevzuu duyuyu ilgilendirir. Ancak böyle bir durumda duyu ve haberin yanıltıcı ihtimali yüksektir. Bu cisimlerin algılandıkları şekilden farklı olup olmadığı konusuna akıl hükmeder. Yine haber yoluyla elde edilen bilgilerin yanıltıcı olup olmadıkları, peygambere ait olan bilgiyle sihirbaz ve gözbağcılığı yapan kişilerin verdikleri bilgiyi birbirinden ayırt etmek akla ait bir işlemdir. Mâtürîdî nesne ve olayların meşruiyetini, kötü fiillerle iyi fiiller hakkında duyu ve haber kanalıyla bilgi elde ettikten sonra ulaşılabilecek olan nihaî bilginin ancak akıl çerçevesinde ve tefekkür ve istidlal yoluyla ortaya çıkarılmasıyla mümkün olduğunu ifade ederek diğer bilgi vasıtaları arasında akli daha işlevsel bir konuma getirmiştir.⁷⁹

4. Hak ile batılı birbirinden ayırmak için akla ihtiyaç duyulması.⁸⁰ Kelâm ilmi her tür sapık yaklaşımın, ğulat düşüncesinin, batınî yorumların karşısında olmuş, bunların yıkıcı ve tahripkâr rolünü azaltmak için mücadele etme gereği duymuştur. İyi ve güzel şeyleri kötü ve çirkin olanlarından ayırmak, diğer varlıkları yönetip güçlükleri aşmak için akla ihtiyaç vardır. Bu yolla insan kendisine üşüşen şüphelerden ve karışıklıklardan arınma imkânına kavuşur.⁸¹

5. Allah'ın kendi katından insanlara ulaştırdığı bilgileri akıl yürütme yöntemine bağlı olarak temellendirmiş olması.⁸² İslâm dini vahye ve Hz. Peygamber'in tebliğine dayanmakla birlikte, akla, tefekküre ve araştırmaya büyük önem verir. Kelâm ilmi de oluşumunu dinin rasyonel bir tarafının olduğu ilkesi üzerine kurar. Bu nedenle kelâmcılar dinin aynı zamanda aklı bir yapı arz ettiği düşüncesinde birleşirler. Kur'an'ın insanlar ve cinler tarafından meydana getirilmesinin mümkün olmadığı gerçeği ifade edilirken bu aklı istidlâle istinad

⁷⁴ Allah'ın pek çok âyette istidlâli emrettiğinin altını çizen Mâtürîdî bu âyetler arasında el-Bakara 2/164; Fussilet 41/53-54; ez-Zâriyât 51/20-21; el-Ğâşiye 88/17-20 gibi âyetlere yer vermiştir. (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 14).

⁷⁵ el-A'râf 7/179.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 14.

⁷⁷ Geniş izahlar için bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 12-15.

⁷⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 16.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 17, 21.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 16.

⁸¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 17.

⁸² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 16.

edilmiştir.⁸³ Kur'an'ın hem akıl yürütme yöntemine bağlı olarak vaz olunması, hem de yine âyetlerde akıl yürütmenin teşvik edilmesi,⁸⁴ ikinci temel kaynak olan aklın kaynağını nereden aldığına açık bir işarettir. Bu tespit hakikaten çok önemlidir. Zira öyle bir noktadan yaklaşır ki Mâtürîdî, ilahî kelâmı anlamak, onun kuruluşunu çözmek, mâna ve mahiyetine nüfuz etmek için akla ihtiyaç olduğunu düşünür. Eğer Allah insana akıl vermişse ve aklını kullanmasını istemişse, kendi katından olan bilgileri de bu yöntemle dayalı olarak insanlara ulaştırmışsa, akli kullanmak kulluğun bir gereği haline gelmekte ve adeta vacip hükmünde bulunmaktadır. Bu itibarla ki Mâtürîdî, aklın kullanılmasının ihmal edilmesine karşı bizzat aklın direniş gösterdiğini söylemiştir.⁸⁵ Nasıl her bir organın yaratılış gayesi varsa, aklın da yaratılış hikmeti vardır ve akıl ihmal edilerek muattal hale getirildiğinde yaratılış gayesine aykırı bir tutum sergilenmiş olmaktadır.⁸⁶ Bu durumda akıl ilahî emirlere muhatap olmanın bir gereği olduğu kadar, ilahî kelâmı anlayıp onu yaşanılır hale getirmenin de en önemli bir unsuru olmaktadır. Kuran ve sünnetin öğretilerine sadık kalan bir kişinin insana özgü hüner ve kabiliyetlerini bırakın köreltmeyi, çok daha ileri noktalara taşıdığı bir gerçektir. Kuran ve sünnet insana nasıl yaşaması gerektiği noktasında yol göstermektedir. Bir insanın zihni ne kadar gelişmişse ve kavrayışı ne kadar üstün olursa İslâma vukûfiyeti de o oranda fazla olacaktır.⁸⁷ Dini aklî gayretle anlama isteği, dinin aklen anlaşılabilir olmasından kaynaklıdır. Herhangi bir bilgi kaynağının hayata yön verebilmesi için öncelikle anlaşılması gerekir. Buna işaret eden çeşitli hadisler vardır: "*Dinde bilgili olan kimse ne iyi kimsedir*".⁸⁸ "*Allah bir kimse için hayır dilerse onu dinde bilgili (fakih) yapar*".⁸⁹

6. Akıl yürütmeyi inkâr edenin elinde akıl yürütmekten başka bir kanıtın bulunmaması.⁹⁰ Bu tespit de çok yerindedir, akli savunan da akıl yürütmeye karşı çıkan kişiler de tezlerini akıl yürütmeye dayalı olarak ispatlamak zorunda olduklarından, her ikisi de bir şekilde akla müracaat etmek durumunda kalmıştır. Dolayısıyla akıl ileri sürülen herhangi bir iddianın geçerliliğini kanıtlamanın vazgeçilmez bir aracıdır.

7. Kâinata mevcut varlıkların ve bunların hikmetlerinin bilinmesi için akla ihtiyaç olması.⁹¹ Mâtürîdî'ye göre tabiatta gözlemlenen her şeyde akıllara hayretlik veren bir hikmet ve yaratıcıya sanatkârane delalet vardır.⁹² İnsan, ateş veya herhangi bir nesneyi tanımak için önceki bilgi ve algılarla kıyaslayarak akıl yoluyla bir istidlâl gerçekleştirir. İnsanlar bu istidlali gerçekleştiremedikleri takdirde hiç kimse ile insanî ilişkiler kuramazlar.⁹³

Görüldüğü üzere vahyin aydınlığında akıl birçok problemin aşılmasına katkı sağlar. Akıl, kendisini iyi kullanmayı bilen kimseleri, doğru yoldan ayrılmaktan engeller. Ancak insanın zevk arayan bir karaktere sahip olması, alışkanlıklarını değiştirmemesi, güvendiği birini takip etmesi, gereği gibi araştırma yapmaması, aklını nassa tabi kılmak yerine ilahî hikmeti akli üzerine temellendirmek istemesi Mâtürîdî'ye göre muhkem naslar konusundaki farklı anlamaların nedenidir.⁹⁴ Ona göre eğer ilahî emir olmasaydı, sadece akıl ile elde edilen bilgi ürkütücü olurdu. Sapık yaklaşımlar, gulât düşünceler, batıl, yıkıcı ve tahripkâr fikirlerin

⁸³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.13-14.

⁸⁴ Mâtürîdî bu konuyla ilgili pekçok âyet zikretmiştir. Bu bağlamda insanlara hem dış dünyada hem de kendi nefislerinde çeşitli âyetlerin gösterilmesi (Fussilet 41/53-54; ez-Zâriyât 51/20-21), Yeryüzünün ve gökyüzünün yaratılmasında, yerde ve gökte meydana gelen her türlü olayda düşünen topluluklar için ibretlerin olması (el-Bakara 2/164; el-Ğâşiye 88/17-20) gibi meselelere işaret eden âyetler istidlale teşvik etmiş, duyulur âlem aracılığıyla duyulmayanı anlamayı gerekli kılmış, düşünmeyi ve akıl yürütmeyi emretmiş ve bu yöntemin kişileri gerçeklerle buluşturacağını haber vermiştir. (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 16).

⁸⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 158.

⁸⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 158.

⁸⁷ İsmet Özel, *Üç Mesele*, s. 51.

⁸⁸ Buhari, "İlim", 13; Tirmizi, "İlim" 1.

⁸⁹ İbn Mace, "Mukaddime" 222.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 17.

⁹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 17.

⁹² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 35.

⁹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 21.

⁹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 354.

rolünü azaltmak için mücadele ederken bu tür anlayışların menbaı ve kaynağı haline gelme tehlikesi vardır.

Akıl "kişiyi yakine ulaştırın sıhhatli bir ölçü" olmakla birlikte, tevhd ve ahiretle ilgili hususlar, nübüvvet ve ilahî sıfatlar gibi sonsuz ve sınırsız hakikatleri, sınırlı olan akıl terazisi ile ölçüp tartmak isabetli olmaz. Çünkü akıl, istese bile, bu mevzuları bütünüyle ihata etmeye güç yetiremez.⁹⁵ Mâtürîdî de akla bir takım arızalar isabet ettiğinde, çeşitli sıkıntılar ve dünya meşgaleleri akılları sardığında, akılların incelediği konular çok karmaşık olduğunda bilme gücünde bir sınırlılık meydana geleceğini söylemiştir.⁹⁶ Tevil, yorum ve akla sınırsız şekilde tanınan hürriyet, yanlış fikirlerin ve bätıl telakkilerin de İslam inancına sızmasına kapı aralar. Bu noktada bir ölçü ve kritere ihtiyaç vardır. Bu kriter elbette dinin temel kaynakları olacaktır. Bunun için, imanla bütünleştirilmemiş bir akıl "*Sana Rabbinden her ne indirilmişse, bunların hak olduğunu gören kimseyle bunu göremeyecek kadar kör olan kimse bir midir? Bu gerçeği yalnızca akıl ve sağduyu sahipleri anlar*"⁹⁷ âyetinde de ifade edildiği gibi kördür. İmanla destekli, bilginin, düşünmenin ve araştırmanın kaynağı olan akıl üretim ve gelişmenin de odağı haline gelir.

İslam düşünce tarihinde din karşısında aklın konumu klasik devirlerden itibaren zihinleri meşgul eden bir sorun olmuş, Müslüman âlimler akıl ile vahiy (din) arasındaki ilişkinin boyutlarına ilişkin çeşitli değerlendirme ve tartışmalarda bulunmuştur. Bu konu vahiy karşısında akıl, nas karşısında rey ve kıyas gibi başlıklar altında değerlendirilmiştir. Akıl ile nakil birbirini tamamlayan ve birbiriyle uyumlu iki bilgi kaynağı olmasına rağmen, zaman zaman akla değer vererek nakli dışlama veya nakli öne alarak akli ikinci plana itme şeklinde kendisi gösteren anlayışlar dikkat çekmiştir. Bu bilginin değil, kaynakların sınıflandırılmasıdır.⁹⁸ Bu yaklaşımlar akıl ile din arasında bir tearüz olup olmayacağı sorusunun ortaya atılmasına ve "*Eğer sem'î deliller, zahiren akli delillerle çelişik görülürse sorun nasıl çözülür*" şeklinde çeşitli problemlerin gündeme gelmesine sebep olmuştur.⁹⁹ Bunların birbiriyle uyumuna dönük izahlarla çatışma (tearüz) halinde ne yapılacağına ilişkin tavırlar yanında dikkat çekici tespitlerden biri de şudur: "Akıl ile naklin arasını bulmak imkânsızdır ve bu nedenle sorun ancak ikisinden birinin öncelenmesi ve diğerinin geri plana itilmesiyle çözülebilir."¹⁰⁰ Bu öneri uygulama sahasına geçirildiğinde, öne alınması gereken din olduğu için, çoğunlukla tearüz iddialarının sonu aklın işlevsizleştirilmesi şeklinde sonuçlanmaktadır. Son dönemde Batı dünyasında akıl ile din arasında daha belirgin şekilde kendisini gösteren fikrî bölünme İslâm dünyasını da etkilemiş, bu çelişkiyi aşmak için yeni bir metodoloji geliştirme ihtiyacı zuhur etmiştir.

Mâtürîdî'nin bilgi sisteminde yer alan akıl ile nakil ilk sırada konumlanmış,¹⁰¹ ve bu ikisi birbirini nakzeden bir ikilik içinde sınıflandırılmamıştı. Mâtürîdî nakil sözcüğünü din ya da vahiy anlamında kullanmaz. Naklî delil içinde şer'î delil olan nas bulunduğu gibi, ayrıca o, insanlar arasında geleneksel olarak yaygın olan bilgileri de naklî delil statüsünde değerlendirmiştir. Meselâ Allah'ın birliğini temellendirirken yer verdiği "çeşitli insan gruplarının tek tanrı üzerinde ittifak etmeleri" ve "Allah'tan başka hiçbir varlığın ulûhiyyet iddiasında bulunmamış olması" gibi argümanları naklî delil statüsünde kabul etmiştir.¹⁰² Yine Allah'ın birliğini temellendirirken farklı görüşlere sahip olan çeşitli insan gruplarının "bir" i kabul etme konusunda müttefik olmalarını, çokluk iddiasında bulunanların bile aslında birliği

⁹⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 1076-1077.

⁹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 280.

⁹⁷ er-Ra'd 13/19.

⁹⁸ M. Riaz Kirmanî, "İslâmın Epistemolojik Temelleri", (trc. Mehmet Paçacı), *İslâmî Bilimde Metodoloji Sorunu* (yay. haz. Mehmet Paçacı), Ankara: Fecr Yayınevi, 1991, s. 117.

⁹⁹ Fahreddin er-Razi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Razi, *Esâsü't-takdîs fî ilmi'l-keîâm*, Mısır: Matbaatü'l-Bâbî el-Halebî, 1354/1935, 172-173.

¹⁰⁰ Açıklamalar için bkz. İbn Teymiyye, *Der'ü teârûzi'l-akl ve'n-nakl* (nşr. Abdüllatif Abdurrahman), Beyrut 1997, I, 50, 78-80, 100.

¹⁰¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 5, 620.

¹⁰² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 37, 38.

benimsediğini ifade ederken bu izahların naklî delil statüsünde olduğunu beyan etmiştir.¹⁰³ Burada naklî delil kapsamında herhangi bir âyet ya da hadise yer vermemiştir. Akıl ve nakil yoluyla gelen bilgiler arasında bir ayırma gidilmesi, nakli akıl dışı (irrasyonel) görmeye veya aklî ilimleri vahiyle hiçbir ilgisi yokmuş gibi algılamaya sebep olduğunda problemlile hale gelmektedir. Bu yaklaşım bilginin bütünlüğü ve tamamlayıcılığı özelliğine aykırı olan yanlış bir algıdır.¹⁰⁴ Zira İslam'ın ilkeleri arasında aklın ve mantığın iptal ettiği değil, sadece aklın ulaşamadığı alanlar vardır.¹⁰⁵ Vahiy yoluyla gelen bilgiler akla bütünüyle kapalı veya aklî olmaktan uzak değildir. Eğer din insana kendi diliyle hayatını şekillendirecek belli mesajlar vermek için gönderilmişse bu onun anlaşılma imkân ve ihtimalinin bir gerekçesini oluşturur. Bu nedenle dini esasları anlama fonksiyonu yüklenen insan aklının doğru şekilde işletildiği taktirde vahiyle uyumsuzluğu veya çelişik olması pratikte mümkün gözükmemektedir. Kelamcılarının çoğu bilgi elde etmede aklın vazgeçilmesi imkansız bir değere sahip olduğunu kabul ederler.¹⁰⁶ Bu kabul aklın bütün varlık ve olayları kuşattığının kabulü anlamına gelmez.

Aslına bakılırsa ilk bakışta akla muhalif gibi algılanan bazı hususların doğru şekilde anlaşıldığında akıl ile uzlaştırılması zor değildir.¹⁰⁷ Allah tarafından verilen kalp, kulak ve gözün kullanılmamasından kaynaklı akletmeme durumu¹⁰⁸ yanlış ve batıl düşüncelerin yolunu açmaktadır.¹⁰⁹ O halde şu tespit yanlış olmayacaktır: "Din aklîdir, yani akla dayalı olarak vaz olmuştur." Diğer taraftan bizzat imanın kendisi gönül ve irade yanında akla da dayanmaktadır.¹¹⁰ Bir kişinin aklının almadığı ve gönlünün yatmadığı bir şeye inanması mümkün değildir. Kur'an'da yer alan hiçbir esas akla muhalif, anlamsız ve gâyesiz değildir. Allah her şeyi belli bir hikmet dahilinde ve belli bir amaca hizmet etmek için yaratmıştır. Akıl ile vahiy arasında bu şekilde bir denge ve uyum gözeten Mâtürîdî her ikisinin de kaynağı Allah olduğu için bir çatışmadan bahsetmenin anlamsızlığını ifade eder. Akıl ile vahiy birbirinin yerine geçemediği gibi biri olmadan diğeri tek başına yeterli olmaz. Bunlar birbirlerini tamamlar. Bu düşünceyi destekler mahiyette ileri sürülen çeşitli görüşler arasında İbn Teymiyye'nin şu yorumu dikkat çekmektedir: "Aklî veya naklî (sem'î) oluş, delilin bilinme yoluyla alakalıdır. Şayet sem'î ise bununla beraber akıl da bulunur. Delilin şer'î oluşunun mukabili aklî olması değil, bîd'î olmasıdır. Şer'e muhalif olan batıldır. Şer'î delil bazen sem'î, bazen de aklî olur. Şer'in tenbih ve delâlet ettiği şey bazen akıl yoluyla da bilinebilir. Bu durumda delil hem şer'î, hem de aklî olur. Kur'an'da tevhîde, rasullerin doğruluğuna, sıfâtullahın ispatına ve meâda dair deliller aklî kıyas ve burhanlarla bilinen aklî deliller olmasının yanında aynı zamanda şer'îdirler."¹¹¹

Akıl ve din arasındaki uyumsuzluk algısının sebeplerinden biri de akıl üstü olanla akla muhalif olanın aynı çizgide değerlendirilmesidir. Dolayısıyla problemin çözümü noktasında akıl üstü olanla ona muhalif olanın birbirinden ayrılması, akli aşan ve onun algı sahasının

¹⁰³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 37.

¹⁰⁴ M. Riaz Kirmanî, "İslâmın Epistemolojik Temelleri", s. 117.

¹⁰⁵ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, s. 31.

¹⁰⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl" *DİA*, II, s. 245.

¹⁰⁷ Kur'an'da çelişki olmadığını bizzat Kur'an'ın kendisi haber vermektedir. "Eğer o Allah'tan başkası tarafından indirilmiş olsaydı, içinde pek çok tutarsızlık bulurlardı" (en-Nisa 4/82). Yine "Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz onu Allah'a ve resûlüne götürün..." (en-Nisa 4/59) buyruğu anlaşmazlıkların kaynağının Kur'an değil insan olduğunu, buna mukabil Kur'an'a anlaşmazlık halinde bunları gidermek için müracaat etmek gerektiğini ifade eder. Dolayısıyla Kur'an anlaşmazlıkların kaynağı olmadığı gibi, tam aksine anlaşmazlıkları ortadan kaldıran bir mahiyet arz etmektedir. Öyleyse anlaşmazlıkların kaynağı ne olabilir? Bu soruya cevap arayan Mâtürîdî, insanlar arasındaki çatışmaların kaynağında hikmetsizlik, cehâlet, zevke düşkünlük, alışkanlıklar, taklit, sorup soruşturma ve araştırma yapmadan kendi aklına güvenmek.. gibi nedenlerin yattığını ifade etmiştir (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 354).

¹⁰⁸ el-Mülk 67/53.

¹⁰⁹ el-Mülk 67/10.

¹¹⁰ Mâtürîdî imanda aklın önemine vurgu yapan ifadelerinde imanı şöyle tanımlar: "İman akıl ve nasların Allah'ın birliği ilkesinin doğruluğuna tanıklık etmesinin adıdır". (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 633).

¹¹¹ İbn Teymiyye, *Der'ü Teârûzi'l-akl ve'n-nakl* (thk. M. Reşâd Salim), Riyad 1971, I, 198.

dışına taşan bir takım bilgilerin akla muhalifmiş gibi gösterilmemesi önem arz etmektedir.¹¹² İman konuları arasında melek ve cin gibi vahyin bildirmesiyle imana konu olan ve akıl tarafından bilinmesi mümkün olmayan bazı konular varsa da bu akılla çelişme veya akıldışılık anlamına gelmez, sadece akılla bilinemezliğe işaret eder. Vahyin akılla olan ilişkisi sağlıklı şekilde konumlandırılmalıdır. Vahiy aklın alternatifi değil, aklın yardımcısıdır. Vahiy insana gelmiştir, insan olmadan vahyin bir değerinden bahsetmek mümkün değildir. O halde aklın etkinlik alanıyla ilgili olarak karşımıza iki konu çıkmaktadır.

1. Akılla bilinebilir olma
2. Akılla temellendirilebilir/izah edilebilir olma

Buna göre akılla bilinmeyen bazı iman esasları olsa da akılla temellendirilemeyen hiçbir iman konusu yoktur. Çünkü din insanın aklına hitap etmekte, akli ve gönlü esas almakta, insan aklına ve iradesine seslenmektedir. Aşkın âlem belki akılla anlaşılır olmayabilir, ancak akli sınırlar içinde kendisini gösterir. İlahî ve kutsal olanın aklın anlayabileceği şekilde kendini göstermesine vahiy denir. Dolayısıyla vahiy kişinin sadece inanacağı değil, aynı zamanda anlayacağı esasları içerir.

Akıl ile insan varlığı arasında bir bütünlük vardır. Kuran'ın işaret ettiği akıl, insanda bir bütün olarak bulunan, parçalanarak değerlendirilmeyecek bir zihin yeteneğidir. Bu akıl kâinat ve Kur'an ile aynı metafizik kaynağa sahip olduğundan,¹¹³ hem kâinatın gizemlerini, hem de Allah'ın birliğini kavrar. Mahluk yaratıcının kapısını açan bir kılavuz olarak değerlendirildiğinde, yaradana ulaşmanın yolu yaratıklardan geçmiştir. Dolayısıyla yaratıklardan hareketle yaratıcıya uzanmanın temrinlerini yapan akıl hem fizik, hem metafizik, hem de etik ve estetik alanlarda kuvvet gösterir.¹¹⁴

Mâtürîdî'nin Bilgi Modelinin Uygulanabilirliği

Mâtürîdî bilgi elde etmenin yolları arasında duyular, haber ve akla yer vermiş olsa da her türlü bilginin bu üç yoldan her biriyle ayrı ayrı elde edilmesi mümkün değildir. Mesela Allah hakkındaki bilgi duyular yoluyla elde edilemez.¹¹⁵ Bu üç yolun kendisine ait bir grubu vardır ve bazıları bilgisi akılla elde edilirken, diğer bazıları haber ile, bazıları da duyularla elde edilmektedir. Bazıları da her ikisi yahut üçüyle elde edilebilmektedir. Ayrıca duyu ve haber yoluyla gelen bilgilerin değerlendirilip işlevsel hale getirilmesi sürecinde akla ihtiyaç vardır. İstidlâlî ve nazarî bilgi ise tamamen aklın rehberliğinde elde edilir. Çeşitli kaynaklardan elde edilen bilgilerin işlevsel kılınmasıyla oluşan bu bilgi türü, şüpheye yer bırakmayacak şekilde sağlam kabul edilir.¹¹⁶ Burada akıl sadece başlı başına bir bilgi kaynağı olmakla kalmamış, aynı zamanda diğer bilgi vasıtalarından elde edilen bulguları değerlendirme, duyuların idraki ve haber yoluyla gelen bilginin temini sürecinde hakemlik yapma görevi üstlenmiştir.¹¹⁷ Akli “her türlü konum ve düzenlemenin kendisine dayandırılması gereken bir asıl” olarak tanımlayan Mâtürîdî¹¹⁸ ele aldığı her kelâmî kuramı, daha güvenilir hale gelmesi adına birden fazla bilgi kaynağı ile desteklemiştir. Ayrıca akıl müteşabihati anlama, Allah'ı bilme ve tanıma, Allah'ın birliği ilkesini koruma, İslâm inançlarını temellendirme ve savunma rolleri üstlenen bir unsur olma vasfını devam ettirmiştir.¹¹⁹

¹¹² el-Maide 5/103.

¹¹³ Allah'ın vahyi insan aklına hitap etmekte, evren ise Allah'ın kitabı olarak yorumlanmaktadır. Kur'an insana aklının bütün imkânlarını doğru biçimde kullanması için gerekli gücü sağlar. Evren ise yine insan tefekkürüne eşyanın gerçek kaynağını sürekli hatırlatmaktadır. (bkz. Osman Bakar, a.g.md., s. 100).

¹¹⁴ İsmet Özel, *Üç Mesele: Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma*, İstanbul: Şule Yay., 1996, s. 152-153.

¹¹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 200.

¹¹⁶ İstidlâlî ve nazarî bilginin mahiyeti ve âlimlere göre farklı tarif ve yorumları için bkz. Demir, *Delil ve İstidlâlî Mantık Yapısı*, s. 58-105. Burada akıl, sağlam duyu ve doğru haber yoluyla gelen bilgilerin tanınması, hatalı olanlarından ayrılması sürecinde faaldir (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 15-16).

¹¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 15-16.

¹¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 354, 356.

¹¹⁹ Altuntaş, “Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri”, 276.

Mâtürîdî ortaya koyduğu bu bilgi sistemine güvenmekte, duyular, haber ve aklın bilgi vasıtası olmalarına yönelik eleştirilere detaylı şekilde cevaplar vermektedir.¹²⁰ Mâtürîdî bu yolları inkar eden kişilerin büyük bir yanılsama içinde olduklarını ifade etmiş, bu karşı çıkışı “şeytanın tahriki ve kendi nefsinin hilesi” şeklinde vafsetmek suretiyle¹²¹ bu yöndeki eleştiri ve iddiaların kabul edilemezliğine vurgu yapmıştır.

Mâtürîdî'nin bilgi anlayışını bir usûl haline getirerek inceleme konusu yaptığı diğer alanlara taşınması, oluşturduğu bilgi sisteminin uygulanabilirliğinin işaretidir. Buna örnek oluşturması açısından âlemin yaratılmışlığı konusunu temellendirirken her üç bilgi vasıtasının verilerinden de ayrı ayrı istifade etmesini göstermek mümkündür.

1. Duyulara dayanan temellendirmeler
 - a. Cisimlerin her biri sahip oldukları özellikleriyle -kendi içinde zıt tabiatları barındırmaları, başlangıç dönemlerinden habersiz olmaları, aşınıp bozulmaya maruz kalmaları- bir müessir ve sevkediciye tabi olduklarını göstermektedir.¹²²
 - b. Âlemdeki cüzlerin tek tek sonlu olmaları, tümellerin de sonlu olduğunun delilini oluşturur.¹²³
2. Habere dayanan temellendirmeler
 - a. Allah'ın Kur'an'da âlemin sonradan yaratıldığını bizzat söylemesi,¹²⁴ bunun gerçekliğini gösterir.
 - b. Bütün insanların sonradan yaratılmış olma tecrübesine sahip olması sonradan olduklarının delilini oluşturur
3. Akla dayalı temellendirmeler
 - a. Cisimlerin hareket ve sükuna bağlı olmaları ezelden beri mevcut olmadıklarını gösterir.¹²⁵
 - b. Birleşme ve ayrışma, hareket ve sükun gibi özellikleri içinde barındıran bir tabiatın kadim olması düşünülemez. Bu özelliklerin tamamı hüduş alameti taşımaktadır. Âlemin kadim olma alternatifini varlıkların sahip oldukları özelliklerle uzlaştırmak mümkün değildir.
 - c. Âlemde var olan her şeyin bir sebebinin olması ve bu sebep zincirinin ebedî olarak sürdürülmesinin imkansız oluşu âlemin sonradan yaratıldığının belgelerinden bir diğerini oluşturur.

Bu bilgi sistemi içinde istidlâl, nazar, tecrübe, haber ve vahiy gibi bütün vasıta ve yollara müracaat edildiği için Muhammed İkbâl ve İzmirli İsmail Hakkı gibi düşünürler tarafından felsefî metoda göre daha doğru ve tutarlı kabul edilmiştir.¹²⁶ “Bilgi bahsi Mâtürîdî'den sonra kelim eserlerinde bir gelenek halinde devam etmiştir. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1099) *Usûlü'd-dîn* adlı eserinde,¹²⁷ Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), *Tabsiratü'l-edille fî usûlü'd-din* adlı eserinde¹²⁸, Nureddîn es-Sâbûnî (ö. 580/1184), *el-Bidâye fî Usûlü'd-din* adlı kitaplarında¹²⁹ bilgi teorisine eserlerin genellikle Giriş'te yer alan ilk kısımlarında yer vermişlerdir. Yine Eşârî kelamcılarında Bakıllanî (ö. 403/1012), *et-Temhîd*

¹²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. s. 17-21.

¹²¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 18.

¹²² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 25-26.

¹²³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 26.

¹²⁴ bkz. el-Bakara 2/117; el-En'am 6/101; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 25.

¹²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 27.

¹²⁶ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 47; Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1989, s. 3-4.

¹²⁷ Pezdevî, Ebu Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi* (trc. Serafeddin Gölcük), İstanbul 1980, s.7-16.

¹²⁸ Ebü'l-Muîn en-Nesefî eserinde ilim elde etme yollarının Mâtürîdî'nin tespitine uygun şekilde havâss-ı selîme, haber-i sadık ve akıl olmak üzere üç olduğunu beyan ettikten sonra, buna karşı çıkan Sümeniyye, Berahime, Mühlidler, Rafiziler, Müşebbihe gibi gruplara yönelik eleştirilere yer vermektedir (bkz. Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fî Usûlü'd-din* (nşr. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün), Ankara 2003, I, 24. Nesefî eserinin I. Cildinin 9-37 sayfaları arasında bilgi bahsini ele almıştır).

¹²⁹ Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûlü'd-din*, Ankara: DİB Yayınları 1995, s. 16-19.

adlı eserinde¹³⁰, İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), *Kitâbü'l-İrşâd* adlı eserinde¹³¹, Seyfeddin el-Amidî (ö. 631/1233), Kadı Beyzavî (ö. 685/1286), Adudüddîn el-İcî (ö. 756/1355), Sadeddin et-Taftâzânî (ö. 793/1390), Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413) gibi alimler eserlerinde bilgi teorisine yer veren kelamcılar arasında öne çıkmışlardır.¹³² Nesefî (ö. 508/1115) Mâtürîdî'ye ait bu tanımın diğerleri gibi çelişkilere mahal vermeyen tutarlı ve makbul bir tanım olduğunu ifade etmiş,¹³³ Taftazanî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413) gibi Eş'arî kelâmcılar da bu tanıma tercih ederek eserlerinde yer vermişlerdir.¹³⁴ Nureddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184) Mâtürîdî'nin bu tarifinin müteahhir dönem Mâtürîdî âlimler tarafından tercih edildiğini söylemiş, Beyâzîzâde Ahmed Efendi (ö. 1098/1687) ise eserinde bu tanımdan övgüyle bahsetmiştir.¹³⁵ Bu bilgiler, söz konusu tanımın hem Mâtürîdî, hem de Eş'arî ulema arasında yaygın olduğunun işaretleridir.

Mâtürîdî'nin âleme ilişkin kuşatıcı açıklamaları sadece İslam düşünürleri tarafından değil, Batı uleması tarafından da kabul görmüş mesela “âlemin cüzlerinden sonsuz ve ezeli bir silsile oluşturulamayacağı görüşü, 6. yüzyıl Aristocu Hristiyanlardan olan Johannes Philoponos'u etkilemiş, Philoponos fikri zamansal boyuta taşıyarak geçmiş zaman dilimlerinin sonsuz şekilde dizilişini imkânsız görmüştür. Onun bu ispat yöntemi birçok Yahudi ve Müslüman düşünürü de etkilemiştir.¹³⁶

Sonuç

Mâtürîdî'nin bilgi nazariyesi bir taraftan dinî bir karakter arz ederken, bir taraftan da his, tecrübe, akıl ve tefekküre yer vermektedir. Bu itibarla söz konusu modelde hem aklî ve naklî bilgi, hem de zarurî ve istidlâlî bilgi türleri kendisine yer bulmuş olur. Dolayısıyla bu sistemde insanın bilgi elde edebilme melekelerinin tamamı kullanılmış, ancak bunların doğruluk değeri taşımaları için belli ölçüler getirilmiştir. Bu özellikteki bilgi anlayışı akli yegane kaynak yapan katı rasyonalizm ile akli bütünüyle devre dışı bırakan katı nasçılığın tek yönlü izahları yerine, her ikisini de belli usuller dahilinde bir araya getirerek hem akla hem de nakle uygun, kuşatıcı ve etkin bir bilgi kombinasyonu elde etmeye imkân sunmuştur.

Kelâmî bilgi sisteminde aklın epistemolojik bir değer kazanmasında Mâtürîdî'nin önemli bir katkısı olmuştur. Bilgi sahasında ortaya koymuş olduğu bu metod sadece dinî sahada doğru bilgiye kılavuzluk etmek için değil, aynı zamanda günlük hayatta elde edilebilecek olan her türlü bilgiye ulaşmada güvenilir veri elde etmeye ve bilgi kirliliğini ortadan kaldırmaya yarayan çok daha kapsamlı bir özellik arz eder. Mâtürîdî'nin yer verdiği bilgi elde etme yolları içinde her biri ayrı bir statüye sahiptir. Buna göre duyular ve haber ile aklın ağırlığı aynı değildir. Akıl bir taraftan duyular ve haber kanalıyla elde edilen bilgilerin değerlendirilmesinde, diğer yandan da müstakil bir kaynak olarak pek çok bilginin elde edilmesinde fonksiyoner olma özelliğine sahip olduğundan diğerleri arasında daha etkin bir konuma sahiptir. Buna göre önem sırasına göre bir derecelendirmeye tabi tutulduğunda birinci sırada akıl, ikinci sırada haber, üçüncü sırada da duyu bilgisi yer almaktadır. Bu konu müteahhir dönemde öylesine bir önem kazanmıştır ki, medreselerde okutulan *Şerhü'l-Mevâkıf* ve *Şerhü'l-Makâsîd* gibi eserlerin yaklaşık üçte ikisini bilgi ve varlıkla ilgili bölümler oluşturmuştur. İlahiyat bahislerine geçebilmek için öncelikle bilgi konusunun izahı gerekli telakki edilmiştir.

¹³⁰ bkz. Bakıllanî, Kadı Ebu Bekr, *Temhid*, Kahire 1947, s. 6-14.

¹³¹ Cüveynî, Ebu'l-Mealî, *Kitâbü'l-İrşâd*, Beyrut 1995, s.7-12, eş-Şamil fi Usulî'd-Din, Beyrut 1999, s.5-23;

¹³² Bilgi için bkz. Emrullah Yüksel, “Amidî ve Bazı Kelamcılarda Bilgi Teorisi, *Kelâmda Bilgi Problemi (Sempozyum)*, Bursa: Arasta Yayınları, 2003, s. 3.

¹³³ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 19.

¹³⁴ Taftazanî, Sa'düddin Mes'ud b. Ömer et-Taftazânî, *Şerhü'l-Akâid*, İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye 1313, s. 25; Cürçânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut: Dârü'l-Cil, 1417/1997, I, 59.

¹³⁵ Kemâleddin Ahmed el-Beyâzî, *İşârâtü'l-merâm an ibârâti'l-İmâm* (nşr. M. Zahid Kevserî), Kahire: Şirketü Mektebeti Mustafa Bâbî el-Halebî, 1368/1949, s. 39.

¹³⁶ Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî*, s. 411-412.

Mâtürîdî'nin düşüncesinde bilginin önemli bir misyona sahip olması, onun bilgi anlayışının delil kavramıyla olan yakın irtibatıyla da alâkalıdır. Mâtürîdî'de bilgiyi sıradan bir bilgi olmaktan çıkararak ve sonraki dönemlerde de makbul hale gelmesini sağlayan şey, bu bilginin “delile dayalı” olmasına özellikle dikkat edilmesidir. Bir kişi herhangi bir iddiada bulunurken ve bu iddiasını ispata çalışırken bazı bilgilerden istifade eder. Bu bilgilerin sağlamlığı, ileri sürülen iddianın da kuvvet kazanmasına vesile olur. Şu halde bilginin güvenilirliği, geçerli usûllerle elde edilmesine bağlıdır ve bunu belgelemek üzere ileri sürülen bir bilginin “herhangi bir iddianın doğruluğunu kanıtlama”, “akla hitap etme” ve “bir fikrin haklılığını ortaya koyma” gibi özelliklere sahip olması gerektiği Mâtürîdî tarafından ifade edilmiştir. Mâtürîdî sistemini kurarken neyin nasıl olması gerektiğine ilişkin değerlendirmeler yanında ne olmaması gerektiğine ilişkin de izahlarda bulunmakta, bu tavrı insanlar arasında şöhret bulmakla birlikte kabul edilemez olan inançların açığa çıkmasına imkân sunmaktadır. Bu özelliklerden hareket edildiğinde “kişiye ilham olunan şey”le “meşruiyeti zihinde sabit olan şey”in geçerli bir bilgi nesnesi olamayacağını gösterir ki Mâtürîdî'de bunu ifade etmekten çekinmemiştir.

Mâtürîdî tarafından verilen bu güçlü mesajlar daha sonraki yıllarda önemsendiği için dikkate alınmış, özellikle bilginin tanımı, İslam düşüncesindeki yeri ve bilgi elde etme yolları hakkındaki fikirleri kabul görmüştür. Günümüzde bilgi elde etme vasıtaları olarak hala onun tarafından formüle edilerek nihaî şekline kavuşturulan duyular, haber ve istidlâlin zikredilmesi, mütevatir haberin zaruriyattan kabul edilmesi, bu konulardaki tespitlerinde ne kadar haklı olduğunu gösteren bir ölçüt olarak dikkat çekmektedir.

Kabul gören bilgi anlayışının aynı zamanda varlığa, sosyal hayata, topluma ve dine bakışta bir perspektif çizdiği muhakkaktır. Tamamen lafiz temelli yahut da şahıs temelli bilgi kuramları yerine akıl yürütmenin nüfuz alanını genişleterek, sadece belli bir kesimi değil, hangi din ve meşrepten olursa olsun herkesle tartışmaya imkan sunan istidlal ve nazar odaklı tutarlı bir bilgi kuramı vaz eden Mâtürîdî, akıl-vahiy uzlaşısına dayalı kapsamlı bir hayat ve din anlayışı öngörmüştür.

Onun tarafından ortaya konan bilgi teorisi İslam düşüncesine önemli katkılar sunmuştur. Bu katkılar arasında şunları zikretmek mümkündür:

1. İlme ve bilgiye götüren yolların neler olduğunu tespit ederek sağlam ve güvenilir bilgiye nasıl ulaşılabileceğine ilişkin kılavuzlukta bulunmuştur

2. İlme ve bilgiye götüren yolların neler olduğunun keşfi mefhum-u muhalifinin ortaya çıkmasına imkan sunmuş, böylelikle güvenilir olmayan bilgi elde etme yollarının neler olduğu açığa çıkmıştır. Buna göre keşf ve ilham gibi yollarla taklide dayalı bilginin güvenilirlik özelliğine sahip olamayacağını altını çizmiş, fikre, düşünceye ve delile dayalı olmaksızın manevi bir önderden alınan veya körü körüne bir başkasını taklid ederek elde edilen bilginin geçerlilik değeri taşımadığını vurgulamıştır

3. Ortaya koyduğu bilgi sistemine uygun şekilde, dinin temel inançlarıyla ahlaki prensipleri savunma yol ve yöntemi daha sonra gelen kelim alimlerine örneklik teşkil etmiştir. Kelam alimleri bu epistemolojik veriler sayesinde hem kendi fikirlerini temellendirmede hem de karşıt görüşleri reddetmede sağlam bir veriye kavuşmuşlardır.

4. Kelam külliyyatının geçmişten günümüze intikal eden en işlevsel mirası, yöntem ve usûle ilişkin bilgilerdir. Mâtürîdî'nin bilgiye ulaşma, onu ayıklama, inceleme, takip etme, çözümlenmede bulunma, hüküm çıkarma, temyiz etme ve eleştirme metodunun izlerini taşıyan ve güçlü bir epistemik zemin üzerine inşa etmiş olduğu metodolojisi günümüz düşüncesine de önemli ölçüde katkılar sunmakta, çok farklı çalışma, eserler ve sempozyumlarda inceleme konusu yapılarak özellikle fikrî çerçevede çeşitli problemlerin aşılmasına kaynaklık teşkil etmektedir.

5. Bilginin Tanımını yaparak kendisinden sonra gelen alimlere bu konuda öncülükte bulunmuştur. Bilgiyi ilim ve hikmet kavramlarını öne çıkararak tanımlamış ve bilgiyi hakka işaret ettiği, evreni ve varoluşu açıkladığı ölçüde kıymetli bulmuştur. Bu aynı zamanda bilginin gayesine işaret eder. Bilgi ona göre salt kuru bir bilgi değil, eşyanın

hakikatine taşıyan ona varoluşu anlamlandırma ve hakikatleri keşfetme noktasında kılavuzluk yapan bir mahiyet arz etmektedir.

6. Bilgi kuramının merkezine akli yerleştirmesi ve bilgi elde etme yolları arasında akla özel bir önem atfetmesi, aklın İslam dünyasında meşrulaşmasına ve öncelikli hale gelmesine katkı sunmuştur.

7. Bilginin imkanını kabul etmesi ve bilgiyi eşyanın hakikatinin reel varlığı üzerine temellendirmesi, bilgileri delille ispatlamaya önem vermesi, izafî ve ademî (Bilinemezci) karakter taşıyan bilgi anlayışlarına eleştiriler yöneltmesi, bilginin kabulüne ve geçerliliğine imkân hazırlamış, bilgi yoluyla elde edilen verileri herkes tarafından kabul gören bir geçerliliğe sahip kılmıştır. Ona göre bir kişi iddiasının doğruluğunu kanıtlayan ve akla hitap eden karşı durulmaz bir delile sahip değilse fikirlerinin geçerliliğinden söz edilemez.

Bir teorinin doğruluğu, ortaya konulma biçimi ve desteklenmesi ne kadar doğru olur, akılla ne ölçüde temellendirilebilir, ne ölçüde ihtiyaçlara cevap verir ve kuşatıcı olursa sonraki dönemlerde de o ölçüde makbul addedilmekte ve taraftar bulmaktadır. Mâtürîdî'nin bilgi teorisi de böyledir ve sonraki dönemlerde ve hatta günümüzde bilginin geçerli olabilmesi için taşınması gereken temel özellikleri içinde barındırmaktadır. Dolayısıyla onun bilgi anlayışının kendi içinde tutarlı, bütüncül, uygulanabilir, genel-geçer özellik arz eden bir mahiyette olduğunu söyleyebiliriz. Sahip olduğu bu özellikleri sebebiyle kendisinden sonra gelen alimler tarafından benimsenerek günümüze kadar taşınan, günümüzdeki etkisini de devam ettiren nadir nazariyeler arasına girmeyi başarmıştır.

Bibliyografya

Ahmed Emin, *Duhal-İslam*, Kahire 1933-*1936, I-III.

Altıntaş, Ramazan, "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri", *Kelamda Bilgi Problemi (Sempozyum)*, (edt. Osman Şener Koloğlu ve dğrl), Bursa: Arasta Yayınları, 2003, s. 73-104.

Atay, Hüseyin, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Bilgi Kuramı", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2003, s. 173-175.

Bakar, Osman, "İslâmî Bilimde Metodoloji Sorunu", *İslâmî Bilimde Metodoloji Sorunu* (yay. haz. Mehmet Paçacı), Ankara: Fecr Yayınevi 1991, s. 85-111.

Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el- Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâil fi telhîsi'd-delâil*(nşr. İmâdüddînAhmed Haydar), Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1407/1987.

Beyâzîzâde, Kemâleddin Ahmed el-Beyâzî, *İşârâtü'l-merâm an ibârâti'l-İmâm* (nşr. M. ZahidKevserî), Kahire: Şerîketü Mektebeti Mustafa Bâbî el-Halebî, 1368/1949.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1321,I; *Şerhu'l-Mevâkıf* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1417/1997, I.

Demir, Hilmi, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*, İstanbul: İSAM Yay., 2012.

Eş'ârî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail b. İshak, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilafü'l-musallin* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid), Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1969, II.

Fahredden er-Razi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Razi, *Esâsü't-takdîs fi ilmi'l-keâm*, Mısır: Matbaatü'l Bâbî el-Halebî, 1354/1935.

Gazzâlî, Ebû Hâmid muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* (nşr. Muhammed Süleyman el-Eşkâr), Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, I-II.

Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1989.

İbn Fûrek, Ebû Bekir, *Mücerredü Makalâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eşari* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1987.

İbn Haldun, *Mukaddime* (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yay.,1991, II.

İbn Teymiyye, *Der'ü teârüzi'l-akl ve'n-nakl* (nşr. Abdüllatif Abdurrahman), Beyrut 1997; *Der'ü Teârüzi'l-akl ve'n-nakl* (thk. M. Reşâd Salim), Riyad 1971.

İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (haz. Sabri Hizmetli), Ankara: San Matbaası, 1981, I.

Kant, İmmanuel, *Critique of Pure Reason*, (trc. Norman Kemp Smith) London, 1990.

Kirmanî, M. Riaz, "İslâmın Epistemolojik Temelleri", (trc. Mehmet Paçacı), *İslâmî Bilimde Metodoloji Sorunu* (yay. haz. Mehmet Paçacı), Ankara: Fecr Yayınevi, 1991, s. 113-131.

Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Mahmud *Te'vilâtü'l-Kur'an* (nşr. Bekir Topaloğlu ve dğrl), İstanbul 2005-2007, I, VIII.

_____, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu -Muhammed Aruçi) Ankara: İsam Yay., 2003.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* (nşr. Muhammed Ebü'l-Hayr es-Seyyid Muhammed es-Servâfi), Beyrut-Lübnan: Risâle Yay., 1428/2007.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en- Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fî Usûli'd-dîn*, (nşr. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün), Ankara: DİB Yayınları, 2003, I-II.

Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 1993.

Özel, İsmet, *Üç Mesele: Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma*, İstanbul: Şule Yay., 1996.

Özervarlı, M. Sait, "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2003, sy. 10, s. 39-63.

_____, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul: İSAM Yayınları, 1998.

Öztürk, Yener, *Kur'an'da Kalb ve Mühürlenmesi*, İstanbul: Işık Yay., 2003.

Rudolph, Ulrich, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı: Mâtürîdî*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

Sâbûnî, Nûreddin Ahmed b. Mahmud b. Ebî Bekir es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-dîn*, Ankara: DİB Yayınları, 1995.

Schacht, Joseph, "New Sources for the History of Muhammadan Theology, *Studia Islamica*, (1953), sy. 1, s. 23-42.

Şafî, Mahmud Hasan eş-Şafii, "Min kadaye'l-menhec fî ilmi'l-keâm", *Dirâsetü'l-Arabiyyeve'l-İslâmiyye*, Kahire, 1983, I, s. 21-60.

Taftazanî, Sa'düddin Mes'ud b. Ömer et-Taftazanî, *Şerhü'l-Akâid*, İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye, 1313.

Tritton, A.S., *İslâm Kelâmı* (trc. Mehmet Dağ), Ankara, 1983.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Akıl" *DİA*, 1989, II, 242-246.

Yüksel, Emrullah, "Amidî ve Bazı Kelâmcılarda Bilgi Teorisi, *Kelâmda Bilgi Problemi*, (Sempozyum), Bursa: Arasta Yayınları, 2003.