



Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi
Turkey Journal of Theological Studies
[Tiad-2017]

[Tiad], 2021, 5 (2): 546-579.

İman ve Bilgi İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri

A Critique on The Relationship Between Faith And Knowledge

Fatih İBİŞ

Doç. Dr., PAÜ İlahiyat Fakültesi

Association of Professor, Pamukkale University, Theology

fatihibis81@hotmail.com

Orcid ID: <https://ror.org/01etz1309> orcid.org/0000-0003-4269-3012

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 26.10.2021
Kabul Tarihi / Accepted : 27.12.2021
Yayın Tarihi / Published : 27.12.2021
Yayın Sezonu : Aralık
Pub Date Season : December

Atıf/Cite as: İbiş, Fatih. "İman ve Bilgi İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 5 / 2 (Aralık 2021): 546-579.

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/tiad>

Copyright © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU- İstanbul- Turkey. All rights reserved.

İman ve Bilgi İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri

Öz

Çağdaş dönemde pek çok kelâm eserinde iman ve bilgi arasında ilişki kurulması neredeyse sıradan bir durum haline gelmiştir. Pek çok araştırmacının iki kavram arasında bir şekilde olumlu bir diyalektiğin önünü açmayı amaçladığı söylenebilir. Bu sayede bilgiden imana, imandan bilgiye giden âdeta stabilize bir yol açılmış sayılır. Böylece bilgi ve düşünce temeline oturan iman tahkîkî iman niteliği kazanarak daha güçlü hâle gelmiş, salt kalbî, duygusal bir edim olmanın ötesine taşınarak rasyonel ve kognitif bir temele oturmuş sayılır. Ancak bu ilişkiye dayanarak söyleme güç katmak adına iman esaslarını terâküm eden bilimsel ve felsefî müktesebâtla desteklemek karşımıza bazı sorunlar çıkarmaktadır. Nitekim bunun en tipik örneğini iman tanımıyla ilgili yapılan detaylı açıklamalarda buluyoruz. Sünnî mütekellimler imanı kalp ile tasdik olarak tanımlamışlardır. Sorun şu ki zaman içinde kelâmın kalbine akıl, tasdikine bir başka disiplinin, mantık ilminin tasdiği karışmış, karıştırılmıştır. Kelâmî tasdikle felsefî/mantıksal tasdik nominal yönü dışında özü itibarıyla birbirleriyle örtüşen tasdik türleri değildir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İman, Bilgi, Bilim, Mantık.

A Critique on The Relationship Between Faith and Knowledge

Abstract

Establishing a relationship between faith and knowledge in the contemporary period seems to have become almost an ordinary situation in many works of theology. Considering that many researchers act in good faith while doing this, it can be said that they aim to pave the way for a positive dialectic in any way between the two concepts. In this way, a straight path from knowledge to faith and from faith to knowledge is designed. In this way, faith, which is based on knowledge and thought, has become stronger by assuming the form of verifiable belief, and it is considered to have a rational and cognitive basis by moving beyond being a mere heart and emotional act. However, while explaining the principles of faith based on this relationship, it is a problem to support it with the scientific and philosophical knowledge that has progressed up to that day in order to strengthen the discourse. As a matter of fact, we see the most typical example of this in the detailed explanations about the definition of faith. Sunnit Mutakallims generally defined faith as an affirmation. The problem is that over time, reason has been mixed with the heart in theology, and the approval of another discipline, the logic, has been mixed with the approval in theology. The theological affirmation is not inherently compatible with each other, except in its nominal aspect, with the philosophical / logical affirmation.

Keywords: Theology, Faith, Knowledge, Science, Logic.

Giriş



Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi
 Turkey Journal of Theological Studies
 [Tiad: 2602-3067]

Cilt / Vol: 5,
 Sayı/Issue: 2,
 2021

Son dönemlerde kelâma dair yazılan eserlerde iman ana başlığı altında aradaki ilişkiyi öne çıkarmak amacıyla “İman ve Bilgi İlişkisi” şeklinde yan başlıklar atıldığına sık sık şahit oluyoruz. Klasik kelâm kaynaklarında doğrudan böyle bir başlığa rastlamıyoruz. Pek çok eserde bu tür başlıkların artmasında modern dönemde gelişen bilim ve felsefe karşısında Müslümanların yaşadıkları krizin etkili olduğu söylenebilir. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ilâhiyât alanında bilim karşısında dinin, inancın nasıl konumlanacağı meselesi sıkça gündeme gelen konulardan biridir. Özellikle Ernest Renan’ın (ö. 1892) 29 Mart 1883’te Sorbonne Üniversitesi’nde verdiği “İslâmiyet ve Bilim” (L’Islamisme et la science) başlıklı konferans bu noktada bir milat sayılabilir. Renan’ın İslâm’ı hedef alan konuşması Müslüman coğrafyada infiâl yaratmış ve sert tepkilere neden olmuştu. Cemâleddin Afgânî (ö. 1897), Namık Kemal (ö. 1888), Elmalılı (ö. 1942) başta olmak üzere bir çok önemli isim Renan’a reddiye bâbında İslâm’ın mâni-i terakkî değil aksine zâmin-i terakkî olduğu yönünde fikir beyan eden yazılar kaleme almışlardı. Günümüzde yapılan tartışmalara bakılırsa Renan’ın İslâm hakkında ortaya attığı bilim karşıtı söylemin etkisinin hâlen devam ettiğini söyleyebiliriz.

İlâhiyât alanında iman ve bilgi arasında alaka kurmak isteyen bir araştırmacı için ilk baskısı 1992 gibi erken bir tarihte yapılan *Epistemolojik Açıdan İman* adlı eser vazgeçilmez kaynak niteliği taşır. Bu eser iman ve bilgiyi bir araya getirme, bunları birbirinden koparmadan uzlaştırma konusunda referans alınan ve referans verilen kaynakların başında gelir. İman-bilgi meselesinin hangi boyutlara ulaştığını serimlemek adına andığım ilgili eserden ve yakın dönemde yayımlanmış bir kelâm eserinden iman ve bilginin özünü ne oranda örttüğü tartışmaya açık bazı sorunlu cümleleri alıntılarım istiyorum:

“Öyleyse iman, kesin bilgi ve anlayış derecesine ulaşmış tasdiktir.”¹

“İman bilgiye dayalı bir tasdik olup bilmeye ve kavramayla ilgili (kognitif) bir muhtevaya sahip olduğuna göre...”²

“Ayrıca ‘doğrulanmamış bir doğru inanç’ empirik olarak doğrulanamadığı sürece, daima ya *inanç* olarak kalacağı ya da daha sıkı

¹ Temel Yeşilyurt, “Bilgi-İman İlişkisi”, *Kelâm-El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yay., 2015), 304.

² Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1997), 99.



bir istekle benimsenerek ancak *iman* haline gelebileceği ve hiçbir zaman *bilgi* adını alamayacağı da iddia edilemez.”³

“Bilgi ve iman birbirlerini dışta tutmamakta, tam tersine birbirlerini tamamlamaktadır. Nitekim iman bilginin bittiği yerde başlamaktadır.”⁴

“İman tanımında yer alan tasdik hem Mantıkta kullanıldığı anlamı, hem de onda bulunmayan, fakat imanda bulunması gereken fiilî ve duygusal anlamları taşıyan bir tasdiktir. İmandaki tasdik inanç ve bilme anlamlarına dayanan fakat onlara ilaveten güven, teslimiyet, sevgi, samimiyet, kesinlik vb. anlamları da taşıyan bir tasdiktir.”⁵

“Bu bakımdan, *tasdik* olarak ifade edilen imanın da *zihnî yönü*, yani tasdikın Mantıkî anlamına karşılık olan yönü iman sürecinde önceden kat edilmesi gereken bir aşama olmaktadır. Bir başka deyişle *epistemolojik açıdan iman* doğrudan, yani bir sıçrayışla ulaşılan bir nokta olmayıp daha ziyade bir takım zihnî aşamalardan geçildikten sonra ulaşılabilen bir son nokta olmakta ve işte bu yüzden, böyle bir zihnî sürecin son aşaması olan *iman* artık herhangi bir derece kabul etmediği gibi, *inanç* ve *bilginin* kendisinden önce gelmesini gerektirdiği için, hiçbir mantıkî şüphe unsuru da taşımamaktadır.”⁶

“Bir insan pekala “biliyorum ki, Tanrı vardır” diyebilir.”⁷

Bu satırlarda özünde bir sıçrayış olan iman ediminin bir “sıçrayış” değil, bir “geçiş” olduğunu temellendirme kaygısının öne çıktığı söylenebilir. Daha açık ifadeyle iman-bilgi ilişkisi üzerine geliştirilen söylemdeki temel motivasyon iman ve bilgi, genel anlamıyla din ve bilim, din ve felsefe arasında rasyonel bir köprü kurma isteği ve çabasıdır. Dolayısıyla iman körü körüne bir tasdik olmanın ötesinde bilgi ve düşünce gibi sağlam epistemolojik ve kognitif temellere sahip bir olgudur. Öyle ki bunlarla verilen örtük mesaja göre imanın da bilimsel, rasyonel temelleri bulunmakta ve bunların bir şekilde ortaya

³ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 102.

⁴ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 79.

⁵ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 84.

⁶ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 87.

⁷ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 108. Yazarın cümlesinin devamında içine düştüğü çelişki ise daha ilginç bir durum ortaya çıkarır. Bu söylemdeki sorun şudur: Tanrı'nın zâtı bilgi objesi olmazken sıfatları mı bilgi objesi olmaktadır?: “Bir insan pekala “biliyorum ki, Tanrı vardır” diyebilir; buna aklen gücü yeterlidir; fakat “Tanrı'yı (O'nun zâtını) biliyorum” diyemez. Çünkü Tanrı'nın zâtı, her ne anlamda olursa olsun, bilgi objesi değildir. O halde, öyle bir bilgi, Tanrı'nın zâtının iman objesi olmasıyla çelişmez. Bir şeyin “bizzât kendisini bilmek” ayrı şeydir, “onun var olduğunu bilmek” ayrı şeydir. Yani O'nun “hakkındaki bilgi” ile “kendisini bilme”yi birbirine karıştırmamak gerekir.



konulması îcâp etmektedir. Aksi takdirde böyle temellerden yoksun bir Müslüman ya dogmatizm ve fideizmin ağına sürüklenecek ya da agnostisizm ve sofizmin boşluğunda kaybolup gidecektir. Peki epistemolojik olarak kurulagelen iman ve bilgi arasındaki ilişkinin yokluğu durumunda insan için muhtemel ve mukadder sonuç bunlardan mı ibarettir? Bu aşamada karar vermenin zorluğunu müdrük olarak en azından sorunu görmek amacıyla evvela ilişkinin köklerini sorgulamanın yerinde olacağını düşünüyoruz.

Bizim iddiamız iman ve bilgi arasında ilişki kurmanın imanın özüne ve doğasına aykırı düştüğü, ciddi sorunlar taşıdığı yönündedir. “Delil müddeîye aittir” fehvasınca iddiamızı temellendirmek zorundayız. Bunun için başta iman ve bilgi kavramlarından neyi anladığımızı, bunlarla neyi kastettiğimizi ortaya koymamız gerekir. Öncelikle iman-bilgi ilişkisi derken bununla olağan, sıradan sathî bir ilişkiyi kastetmiyoruz. Mesela burada şöyle bir ilişkiyi öngörmüyoruz: Elma yiyecek olan bir kimse nasıl ki yediği şeyin ne olduğunu bilmek zorundaysa öyle de kişi iman edeceği konuları temel düzeyde bilmek zorundadır. Elmayı diğer meyveler arasından seçmek (ihtiyâr) ve istemek (irâde) ancak elmanın ne olduğunu bilmekle mümkündür. İman da ihtiyâr ve irâde gerektirdiğine göre ona yönelmek için evvela onun ne olduğunu, en azından iman konularını ana başlıklar halinde bilmeyi gerektirir. Kişi bilmeden iman edemez, yani kişi için önce iman edeceği şeyin ne olduğunu, en azından nominal düzeyde de olsa bilme zorunluluğu vardır. Kur’ân’a iman için doğal olarak temel düzeyde Kur’ân bilgisi şarttır. Sûrelerde genel hatlarıyla ne anlatılıyor, muhteva yönüyle nelerden bahsediliyor bunlardan haberdar olmak gerekir. İşte iman-bilgi ilişkisi derken böyle bir ilişkinin konumuzla alakası olmadığını belirtmek zorundayız. İman-bilgi ilişkisini böylesine sıradan bir bilgi anlayışıyla ele alamayız. Aynı şekilde söz konusu ilişkinin böyle bir bilgi anlayışından hareketle de temellendirilmediği açıktır. Bu son derece sathî bir yaklaşım olur. İnsan bilim ve felsefenin yardımı olmaksızın ikâmet adresini, doğum tarihini, ismini, komşularını ve daha pek çok şeyi bilebilir. Ancak insan bunlardan hareketle bir bilgi tartışması yapmaz, bir epistemoloji kurmaz. Dolayısıyla iman ve bilgi arasında bir ilişkiden ya da ilişkisizlikten bahsedeceksek bilgiyi daha geniş ve derin bağlamıyla ele almak, bilginin gündelik dildeki karşılığını, lügavî, örfî anlamlarını değil, ıstilahî anlamını, kavramsal çerçevesini dikkate almak zorundayız. Bu noktada meselenin sınırlarını görmek ve belirlemek adına konuyu iki temel soruyla kristalize ederek açıklamak istiyorum:

1. İman bir bilgi midir?
2. İman bilgiye dayalı bir tasdik midir?



1. Bilgiye İndirgenen İman (İman Bir Bilgi midir?)

Erken dönemde ortaya atılan iman tanımlarından biri de şudur: “İman bilgidir (*marifet*).” İmanı bilgi olarak tanımlayan, imanı bilgiye indirgeyen bir fırka, iki de şahıs öne çıkar. Tanımın nisbet edildiği fırka Mürcie fırkasıdır. İki şahıs da bu fırkaya nisbet edilen Cehm b. Safvân (ö. 128/745) ve Ebû Hanîfe’dir (ö. 150/767). Bunların ilki cebir görüşünden ötürü Cebriyye olarak da tanıtılan,⁸ Eş’arî’nin (ö. 324/935) Mürcie’nin birinci kolu olarak saydığı Cehmiyye fırkasının imamı, Emevî iktidarı tarafından öldürülen Cehm b. Safvân,⁹ diğeri de yine Eş’arî’nin tartışmalı yorumuyla kendisini ve taraftarlarını Mürcie’nin dokuzuncu kolu olarak saydığı (sonradan Hanefî mezhebinin imamı sayılacak olan) Cehm’in çağdaşı Ebû Hanîfe’dir.¹⁰ İki isim de Eş’arî’ye göre Mürciî kabul edilir.

Burada bir parantez açarak iman konusunda, imanla ilgili yapılacak bir tartışmada Mürcie’nin söylediklerinin mutlaka dikkate alınması gerektiğini hatırlatalım. Zira Mürciîler erken dönemde imanla ilgili söylenebilecek neredeyse her şeyi söylemiş ilk Müslümanlardır.¹¹ İman hakkında sonradan söylenen pek çok şey esas itibarıyla onların geçmişte dile getirdiği görüşler üzerinden genişleyerek devam eden tartışmalardan ibarettir. Sonuç itibarıyla imanın bilgi olduğu görüşü tarihsel süreçte Hanefî-Mâtürîdî gelenek üzerinden imanda ikrâr ve tasdik vurgusu öne çıkarılarak Ebû Hanîfe’nin görüşü olmaktan uzaklaş(tırıl)ıp Cehm üzerinden Cehmiyye’nin iman görüşü olarak kalmıştır.

İman ve bilgi söz konusu olduğunda kimi zaman İmam Eş’arî’nin ismine de atıf yapıldığını görüyoruz. Bağdâdî’ye (ö. 429/1037) göre Eş’arî imanın “Allah’ı tasdik...” olduğunu belirtir ve ardından “bu tasdik ancak bilgiyle (*marifet*) sahit olacağını” ifade eder.¹² Ancak bir dipnot olarak Bağdâdî’nin Eş’arî’ye nispet ettiği bilgi vurgusu Eş’arî’nin kendi eserlerinde görülmez. Eş’arî iki farklı yerde iman tanımı yapar ve ikisinde de bilgiden bahsetmez. *El-İbâne*’de imanı

⁸ Şehristânî, Cehmiyye’yi, Mürcie’nin değil Cebriyye’nin bir kolu olarak değerlendirir. Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal* (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2004), 1/67.

⁹ Ali b. İsmâil Ebu’l-Hasan el-Eşarî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn* (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2005), 1/114.

¹⁰ Eşarî, *Makâlât*, 1/119.

¹¹ Toshihiko İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahaddin Ayaz (İstanbul: Pınar Yay., 2000), 104.

¹² Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî el-Bağdâdî, *Kitabu Usûli’l-Dîn* (Beyrut: Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, 1981), 248.



“söz (kavl) ve amel”¹³ olarak tanımlayan Eş’arî *el-Lüma’* da “Allah’ı tasdik”¹⁴ şeklinde tanımlar.

Cehm b. Safvân’a göre “Allah’a iman, Allah’ı (*marifet bi’llah*), peygamberlerini, Allah katından gelen şeylerin hepsini bilmektir.” Cehmiyye’ye göre iman ne olduğu yanında ne olmadığı da açıklanır. “Dil” ile ikrar, “kalp” ile hudû’, muhabbet, tazim, havf ve “organlar” (cevârih) ile amel Cehmiyye’ye göre iman değildir. Cehmiyye yaptığı iman tanımına paralel olarak küfrü de “Allah’ı bilmemek” (*cehl bi’llah*) olarak tanımlar. İman da küfür de diğer hiçbir organda değil sadece kalpte meydana gelir.¹⁵ Buradan anlıyoruz ki iman mahalli kalp ise iman da kalbin marifeti olmaktadır. Mâtürîdî (ö. 333/944) bu görüşü tutarsızlık taşıdığı gerekçesiyle reddeder. Şöyle ki “Marifetin zıddı hakikatte nükret ve cehâlettir”; “Halbuki tahkik edildiğinde (tasdik olarak) kalp ile iman marifetten başkadır” ve şayet iman marifet olsaydı bir şey konusunda her câhil ya da münkirin yalanlayıcı (mükezzib)/kâfir, her ârifin de doğrulayıcı (musaddik)/mümin kabul edilmesi gerekirdi. Seyyid Şerîf’e (ö. 816/1413) nispet edilen *Makâlât* risalesinde o da Bakara/34’ü (“Tenezzül etmedi, kibirlendi ve kafirlerden oldu.”) istidlalle İblis örneğinden yola çıkarak Cehmiyye’nin bu görüşünü reddeder: “Halbuki İblis de Allah’ı biliyordu ama kibirlendiği ve Allah’a boyun eğmediği için kâfir oldu.”¹⁶

İmanın bilgiye indirgenmesine karşı çıkan Mâtürîdî iman konusunda bilgiden tümüyle vazgeçmiş değildir. İmanın bilgi olmasını reddettikten sonra bizim ikinci sorumuzda ele alacağımız noktaya dikkat çekerek iman-bilgi arasındaki ilişkiyi sebep-sonuç ilişkisi bağlamında şöyle yorumlar: “Bazen bilgisizliğin (cehâlet) tezkibe sevkeden bir sebep olduğu gibi bilgi (marifet) de tasdiğe sevkeden bir sebep olabilir.” Dolayısıyla Mâtürîdî Cehm gibilerin sözünden iman salt bilgi olmasından ziyade bilginin imana götüren bir sâik, bir vesile olduğunu anlamının daha doğru olacağı kanaatindedir.¹⁷

Ebû Hanîfe’nin iman anlayışına gelince Eş’arî’nin nakline göre İmam, imanı şöyle tarif etmektedir: “İman Allah’ı bilmek (*marifet bi’llâh*), Allah’ı ikrâr etmektir (*ikrâr billâh*); Peygamberi bilmek (*marifet bi’r-rasûl*) ve Allah katından

¹³ Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş’arî, *el-İbâne an usûli’l-diyâne* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003), 17.

¹⁴ Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş’arî, *el-Lüma’ fi’rred alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida’* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2003), 78.

¹⁵ Eş’arî, *Makâlât*, 1/114. Ayrıca bk. Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 1/69.

¹⁶ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), (Cildin Sonundaki Ek), 3, 801.

¹⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd* (Ankara: TDV Yay., 2003), 611.



gelen şeyleri tafsile/ayrıntıya girmeden icmâlî/toptan (*fi'l-cümle dûne't-tefsîr*) biçimde ikrâr etmektedir.¹⁸ Şehristânî (ö. 548/1153) ise Eş 'arî ile aynı kanaatte değildir. Şehristânî Ebû Hanîfe'nin imanı marifet değil, kalp ile tasdik olarak tanımladığını aktarır. Şehristânî'ye göre makâlât sahiplerinin çoğunluğunun Ebû Hanîfe'yi Mürcîî (Mürçietü's-Sünne/Ehl-i Sünnet Mürciesi) saymasının muhtemel sebebi bu tanımdan ve bu tanıma bağlı olarak imanun artma-eksilme kabul etmeyeceğini söylemekle ameli imandan sonraya bırakıyor, erteliyor (irca) olduğu zannından kaynaklanmaktadır. Nitekim Şehristânî "Amellerin (fikhî açıdan) tahrîcini yapan bir adam nasıl olur da amelin terkine fetva verebilir?" diyerek¹⁹ bu zannın yanlışlığına dikkat çeker. Bu sebeple Şehristânî, Ebû Hanîfe'yi bir Mürcîî saymak yerine müçtehitler olarak belirttiği Ehl-i fîrû içine koyduğu Ashâb-ı hadîs'in (Hicaz ehli: Mâlik, Şâfiî, Hanbel) muhâlifleri olarak görülen Ashâb-ı rey'in (Irak ehli) başı olarak sayar.²⁰

Ebû Hanîfe'nin kendi eserleri Şehristânî'nin savını doğrular niteliktedir. Ebû Hanîfe *el-Fikhü'l-Ekber*'de mahallerini zikretmeksizin imanı "ikrâr ve tasdik"²¹ olarak değerlendirirken *el-Vasiyye*'de mahallerini zikrederek imanun "dil ile ikrâr, kalp (*cenân*) ile tasdik"²² olduğunu ifade eder. *el-Fikhü'l-Ebsat*'ta ise bir temsil kullanarak imanı bir ağaca benzetir; kökünün (*madin ve müstekar*) kalp, dallarının da ceset olduğunu açıklar.²³ Diğer yandan *el-Âlim ve'l-Müteallim*'e baktığımızda iman ve bilgiye (marifet) dâir Ebû Hanîfe'de başka bir kayda rastlıyoruz. Orada talebe (müteallim) hocasına (âlim) imanun ne olduğunu (me'l-îmân) sorar ve hoca imanun ne olduğunu beş kavramla açıklar: "İman tasdik, marifet, yakîn, ikrâr ve islâmdır." Daha sonra en başa koymasından da anlaşılacağı üzere kalp ile tasdik imanda aslî, ikrarınsa ârizî olduğunu vurgulayan hoca insanları tasdik açısından üç gruba ayırır: 1. Kalp ve dil ile tasdik edenler (Allah ve insanlar katında mümin) 2. Kalp ile tasdik edip dil ile tekzip edenler (Takiyye yaptığı için Allah katında mümin, insanlar katında kâfir) 3. Dil ile tasdik edip kalp ile tekzip edenler (Allah katında kâfir (münafık), insanlar katında mümin).²⁴

Bazı çağdaş araştırmacılar *el-Âlim ve'l-Müteallim*'de geçen bu kısa ibareyi merkeze alarak tarifte geçen "marifet" ve "yakîn" kavramlarından hareketle Ebû Hanîfe'nin iman anlayışının rasyonel, kognitif ve hatta objektif bir temele

¹⁸ Eş 'arî, *Makâlât*, 1/119.

¹⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/113.

²⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/170.

²¹ Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-Ekber-İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Kalem Yay., 1981), 62. Ayrıca *el-Fikhü'l-Ekber*'in girişinde, ilk cümlesinde geçen "*yecibu en yekûle âmentü billah...*" kısmının yüksek bir ikrar vurgusu taşıdığını hatırlatmak gerekir.

²² Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye-İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, 72.

²³ Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-Ebsat-İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, 53.

²⁴ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim-İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, 15.



oturduğunu söyleyebilmişlerdir. Marifet ve yakın kavramlarından yola çıkarak Ebû Hanîfe'de imanın rasyonel ve bilişsel temeli üzerine iddialı cümleler kurmak en azından metnin konteksti açısından mümkün görünmemektedir. Nitekim Ebû Hanîfe, sonrasında talebenin (müteallim) “Sözünde imanı çoğalttın”²⁵ itirazına karşı iman tanımında kullandığı ifadelerin çokluğuna rağmen aslında onlarla tek bir manayı kastettiğini açıklamıştır: “Bunlar isimleri farklı, manaları aynı ifadelerdir; ki o mana sadece imandır (*hâzihi esmâün muhtelife ve ma'nâhâ vahid hüve'l-iman vahdeh*). Yani (kişinin) Allah'ın rabbi olduğunu ikrâr etmesi, rabbi olduğunu tasdik etmesi, rabbi olduğunu kesinlemesi ve rabbi olduğunu bilmesidir. İsimler burada muhtelif olsa da mana birdir. Bu durum bir adama “ey insan, ey adam, ey filan!” gibi farklı isimlerle çağrıda bulunanın murâdının (farklı kişiler değil) aynı kişi olmasına benzer.”²⁶

İman ve bilgiye dâir gelenekte öne çıkanlar özetle bunlardan ibaret. Aktarımlar incelendiğinde gelenekte çağdaş dönemde bahsedildiği şekliyle bilimle, felsefeyle beslenen, desteklenen bir iman-bilgi ilişkisinden söz etmek mümkün görünmüyor. O halde niçin Ebu Hanîfe'ye atfen tekellüflü yorumlar yapılmakta, söylemediği halde bazı şeyler ona söylenmeye çalışılmaktadır? Hangi sâiklerle iman epistemolojik açıdan temellendirilmeye, iman ve bilgi arasında zorunlu ve doğrudan bir ilişki kurulmaya çalışılmaktadır? Bu bağlamda bir kaç sebepten bahsedilebilir. İlk sebep olarak bilim ve felsefe alanında görülen inanç-bilgi ilişkisinin teolojik alana taşınması sayılabilir. Zira “inanç” (belief) felsefenin de kullandığı kavramlardan biridir. Özellikle analitik felsefeciler bilgiyi “gerekçelendirilmiş doğru inanç” (*justified true belief*) şeklinde tanımlarlar. Bu tanımın Platon'un *Theaitetos* diyalogunda temellerini attığı kadim bir tanımlama olduğu kabul edilir.²⁷ Bu açıdan bilgi kendini bir inanç türü olarak açığa vurur. Felsefî bağlamda bilgi ve inanç yan yana geldiğinde genellikle böyle bir ilişki öngörülür. Kelâm geleneğinde bu tanımlama biçimi İcî'nin (ö. 756/1355) “Kesin inanç (itikâd-ı câzim) bazen bilgi (ilim) olur, bazen cehalet olur”²⁸ şeklinde belirlediği ilk durumla kıyaslanabilir.

²⁵ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 16.

²⁶ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 16. Talebenin cümlesinde islâm geçmesine rağmen Ebû Hanîfe'nin islâm sözcüğüne cevabında yer vermemesi iman ve islâmı ayırıyormuş gibi bir zanna sevk etmemeli. Ebû Hanîfe hem risalenin genelinde hem de *el-Fıkhü'l-Ekber*'de “İman ve İslâm arasında lügaten fark vardır; lakin İslâmsız iman, imansız da İslâm olmaz. Bu ikisi sırt/dış ve karın/iç gibidir” diyerek bunların birlikteliğini ve ayrılmazlığını savunur. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 62.

²⁷ Bk. Ahmet Cevizci, *Bilgi Felsefesi* (İstanbul: Say Yay., 2018), 15, 16.

²⁸ Adudüddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keâm* (Kahire: Mektebetü'l-mütenebbi, ts.), 25.



Şu var ki epistemolojik inançla dogmatik, teolojik inancı eşitlemek, aynı türden inançlarmış gibi değerlendirmek sorunlu bir yaklaşımdır. Epistemolojik inanç teolojik inançtan doğru ve yanlış konu olması, test edilebilir bir gerekçeye, delile dayanması itibarıyla ayrılır. Başlangıçta bir hipotez veya tez olarak ortaya atılan ve doğru olduğuna inanılan düşünce bilimde duyu, deney, gözlem, tecrübe yoluyla “nesnel” hale gelirken felsefede analiz, sentez, kavram, önerme ve kıyas gibi mantıksal sürece tâbi işlemler yoluyla (gerçeklikle de örtüşmesi şartıyla) “tümel/evrensel” hale gelir. Bu tezler tecrübî ve akli bir takım yöntemlerle doğrulanarak bilgi seviyesine yükseltilir. Ancak aynı süreci din ve iman alanına uygulamak istediğimizde ortaya nesnellik ve tümellik türü bir sonuç çıkmaz. Böyle bir sonucu beklemek de zaten uygun olmaz. Öncelikle belirtmeliyiz ki dinin bu bağlamda tercih ettiği kavram imandır (faith), inanç/itikad (belief) değil. Varsayalım ki ‘gerekçeli doğru inanç’ kılmak için imana inanç adı verilsin. Sorun yine devam edecektir; zira iman ‘dinî inanç’ olmaklık yönüyle felsefi ve bilimsel inançla eş görülemez. Bilim ve felsefe alanında başta inanç olan düşünce doğrulandığı takdirde bilgi aşamasına yükselir. İman konuları böylesine bir doğrulama sürecine tâbi olmadıkları için nesnel ve tümel bilgi seviyesine çıkamazlar.

Dinî inanç hiçbir şekilde bilimsel bilgi kapsamında değerlendirilemez. Bilgiyi aşan bir inanç diyerek bilgiyi alta, imanı üste yerleştirmek de iman ve bilgi arasındaki sorunu çözmektedir. Adına ister iman diyelim, ister inanç din için bilim ve felsefede câri olduğu şekliyle inanç-bilgi ilişkisinden söz edilemez. Zira dinde belirlenen ve bildirilen hiçbir inanç nesnesi, bilim ve felsefenin inanç nesnelere gibi değildir. Dinle bilim ve felsefe arasında derece değil, mahiyet farkı vardır. Dolayısıyla bilimsel ve felsefi inançları bilgi seviyesine yükseltmek için kullanılan yöntemleri dinî inançlara entegre etmek doğru bir yaklaşım değildir. İman konuları bilim ve felsefenin inanç konuları gibi bilimsel ve felsefi açıdan kanıtlamanın konusu olmazlar. Hiçbir iman esasını bilim ve felsefe yönüyle kanıtlanamaz. Allah, melek, âhiret, kader, peygamberin Allah tarafından gönderilmesi (irsâl), Kur’ân’ın Allah katından indirilmesi (inzâl) gibi tamamı metafiziğe dayalı esasların salt duyuya ve akla dayanan bilim ve felsefenin yöntem ve esaslarıyla açıklanmaya çalışılması dinin özünü örtüşen bir yaklaşım değildir.

Ayrıca imanın hakikati hem dinde hem kelimada kalp merkezli bir edim olarak değerlendirilir. Kur’ân imanının mahalli ve makarrı olarak kalbi belirlerken mütekellimler imanını kalp ile yapılan tasdik olarak tanımlarlar. Bilim ve felsefenin mahalli ve makarrı ise duyu ve akıldır. Dolayısıyla farklı mahaller, farklı edimler söz konusu. İmanın hakikatinde kalp devreye girdiğinde duyular ve akıl ikinci planda kalır. Kalbî bir edim olmasını hiçe sayarak imana inanç, kalbe akıl demek, onu hissî-akli yöntem ve sürece tâbi tutmak iki farklı öz



birbirine karıştırmakla eşdeğerdir. İman-bilgi ilişkisi diyerek imanı inanç-bilgi ilişkisi üzerinden okumak, epistemolojik ve kognitif bir sürecin içine sokmak imanı özünden uzaklaştırmak anlamına gelir. Böyle bir süreçte ise uzlaşmanın ötesinde dinin bilim ve felsefeyle karşı karşıya gelmesi kaçınılmazdır. Din vahiy ürünüdür ve doğrudan vahyi esas alır. Dinde her şey vahye göre şekillenir ve temellenir. Buna karşın inanç konularında dindarın yer yer akıldan beslenmesi, akli argümanlardan destek alması dinin vahiy eksenli, vahiy merkezli doğaya sahip olduğu gerçeğini değiştirmez.

2. Bilgiye Dayandırılan Tasdik (İman Bilgiye Dayalı Bir Tasdik midir?)

İman ve bilgiye dair sorgulanması gereken meselelerden biri de tasdik konusudur. Ehl-i sünnet imanı tâlî unsuruyla “dil ile ikrâr”, aslî unsuruyla “kalp ile tasdik” şeklinde tanımlamıştır. Hâriciyye ve Mutezile gibi fırkalar iman tanımlarına ayrıca “amel”i eklemiştir. Cehmiyye’nin imanı sadece “bilmek, bilgi” olarak tanımladığını aktarmıştık. Ehl-i sünnet imanının unsurları içine amelin eklenmesine aklî ve naklî bazı gerekçelerle karşı çıkarken Cehmiyye tarafından yapılan bilgi tanımına da iman ediminde “irâde-ihitiyâr” ve “tasdik” etkenlerini dışta bıraktığı için karşı çıkmıştır. Ancak şu var ki Ehl-i sünnetin Cehmiyye’yi reddetmesi “iman-bilgi eşitliği”ni ortadan kaldırırsa da “iman-bilgi ilişkisi”ni ortadan kaldırmamaktadır. Bu yüzden iman sürecinde bilginin konumunun da netliğe kavuşturulması gerekmektedir.

Kelâm ilminde bilginin kaynakları (esbâb-ı ilim) üçtür: 1. Sağlıklı, sağlam duyu güçleri (havâss-i selîme) 2. Akıl 3. Doğru haber (haber-i sâdık).²⁹ Bilgi kaynakları açısından değerlendirildiğinde iman ve tasdik nerede durmaktadır? İmanın oluşumunda bu kaynaklardan birinin veya bir kaçının etkisinden ve (varsa) ne oranda bir etkiden söz edilebilir? Bilindiği üzere imanda fâil unsurunun mahallini teşkil eden kalptir ve ilginçtir kelâmda bilgi kaynakları arasında kalbe yer verilmez.³⁰ Bu minvalde iman ve bilgiyi değerlendirirken imanın bir kalp edimi, bilginin bir zihin edimi olduğu asla hatırdan çıkarılmamalıdır. Aksi takdirde iman konularının zihin konularına, imanın da kalbî değil zihnî bir olguya dönüşmesi kaçınılmaz olacaktır. Gözlem, deney,

²⁹ Sa’düddîn Mesûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefiyye* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2015), 60. Sâbûnî yerinde bir eklemeye üçüncü bilgi kaynağını “akıl nazarı (*nazaru’l-akl*)” olarak kaydeder. Nureddin es-Sâbûnî, *Kitâbü’l-Bidâye mine’l-kifâye fi’l-hidâye fi usûli’d-din* (İskenderiyye: Dâru’l-Maârif, 1969), 30.

³⁰ Ancak Teftâzânî, Nesefî’deki ilhâm konusunu açıklarken kalbe yer verir ve ilhâmı kalp merkezli bir bilgi olarak değerlendirir. İlhamı “mânânın feyz yoluyla kalbe ilkâ edilmesi” olarak tanımlar. Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 72.



tecrübeye dayalı hareket eden bilimin bilgi aktarı arasında genelde duyuları, mantığı esas alan felsefenin de salt akli temel aldığı bir gerçektir. Kelâm ise dayandığı kurucu ilkeleri (mebâdî) zedelemeyecek ve esaslarını desteleyecek şekilde her iki kaynaktan da belli oranda yararlanır. Din, dinî bilgi söz konusu olduğunda bilgi kaynakları arasında en etkin olan ve öne çıkan bilgi aktarı üçüncüsüdür, yani “doğru haber”. Doğru haberin “mütevâtir haber” ve “resulün haberi” şeklinde ikiye ayrıldığını hatırlarsak dinî bilginin esas itibarıyla resulün haberi üzerine inşâ edildiğinde kuşku yoktur. İman konularının ne olduğu, nelere, nasıl iman edilmesi gerektiği bizlere vahiy kanalıyla ulaşmakta, bir teklif olarak iman ve imana müteallik tüm detaylar resul aracılığıyla aktarılmaktadır. Dolayısıyla imanın şayet doğrudan bir bilgiyle ilişkisi kurulacaksa bu ancak vahyin bildirdiği, resulün haber verdiği bilgiler üzerinden kurulabilir. Hanefî-Matürîdîlerin aksine Eşarîlerin marifetullahı naklen vâcip kılmalarında bu hususun rol oynadığı açıktır. Bu durumda din üzerinden imanı “*vahiy dikkate alınmaksızın*” duyu ve akıl kanalıyla gelen bilgi temeli üzerinden açıklamak doğru olmaz. Bir başka deyişle iman ve bilgi ilişkisinden söz edilecekse bu ancak dinin öngördüğü, nasların belirlediği çerçevede düşünülebilir. Din ve bilgi arasındaki ilişkinin sınırları bilim ve felsefe tarafından değil, din tarafından çizilen bir bilgi tasavvurundan hareketle belirlenebilir. Zira iman özü itibarıyla duyusal ve aklı bir olgu değil, dinî ve kalbî bir olgudur. Son tahlilde iman-bilgi ilişkisi bağlamında makul ve makbul ilişki biçimi bu esas üzerinden kendisine yer bulabilir. Nitekim kelâm geleneği en başta din temeli üzerine oturan, teşekkülünü dinî umdeler üzerinden tamamlayan bir geleneğin adıdır. Müteahhir dönemde telif edilen kelâm kitaplarında akıl, nazar, istidlâl, ilim, ümûr-i âmme, cevher, araz gibi öne çıkan konular bile kelâmın temelinde yatan din gerçeğini, vahiy gerçeğini değiştirmez. Ancak bu noktada kelâm kitaplarında ilâhiyât, nübüvvât ve meâd gibi ana konuların (mesâil) ele alınmadan önce felsefe ve bilimle alakalı olan varlık, bilgi ve cevher-araz gibi araçsal konuların (vesâil) nasıl değerlendirilmesi gerektiği sorunu ortaya çıkmaktadır.

Kelâmda düşünce ve bilgi konuları daha ziyade “marifetullah, isbat-ı sâni ve hüsün-kubuh” gibi temel meselelerde gündeme gelmektedir. Bizi burada ilgilendiren asıl konu ise marifetullahtır. Mütekellimler marifetullahı tahsil yolunda her mükellefe istidlâl ve nazarı şart koşmuşlardır. Burada marifetullah kavramsallaştırmasındaki marifet kavramına önemine binâen ayrıca dikkat çekilmesi gerekiyor. Genellikle “marifet/irfan” ve “ilim” kavramları eşanlamlı gibi görülürler. İkisi de çoğu zaman mastar formuyla “bilmek”, isim formuyla “bilgi” şeklinde karşılır. Halbuki aralarında fark gözetmeksizin ikisine birden Türkçede bilgi anlamı vermenin doğru olmadığı kanaatindeyim. Mesela ‘marifetullah’ terkihi yerine mefûlüne izâfetle ‘ilmullah’ terkihi kullanmak doğru değildir. Marifetullah yerine ilmullah demek, Allah’ı ilmin konusu



yapmak ve bunu da 'Allah'ı bilmek, Allah bilgisi' şeklinde çevirmek son derece mahzurludur. Genellikle Arapçada bilmek deyince akla gelen ilk kavram ilimdir. Bilmek çoğunlukla ilim ve türevleriyle ifade edilir. Örneğin bugün Türkçede 'bilim' dediğimiz İngilizcedeki 'science' karşılığında Arapçada ilim/ulûm kullanıldığı gibi 'bilgi' anlamına gelen 'knowledge' karşılığında kullanılan deney-gözlem yoluyla duyuşal işlemde geçmiş bilimsel bilgi için de düşünsel, mantıksal sürece tâbi felsefi bilgi için de yine Arapçada ilim/ulûm kavramı kullanılır. Özne-nesne veya özne-özne ilişkisi neticesinde ortaya çıkan her türden bilginin karşılığında Arapçada ilim, Türkçede bilgi kullanılmaktadır. Dolayısıyla aslında ilim ve bilgi denilen şey duyuşallık, bilimsellik, rasyonellik, kesinlik, test edilebilirlik, doğrulanabilirlik, yanlışlanabilirlik gibi bir takım özelliklere sahip epistemolojik bilme türünü ifade eder.

İlim-marifet ayrımına dair bunun dışında *lisânî* gerekçeler de bulunmaktadır. Arapçada "a-ra-fe" fiilinin iki mastarı vardır: "marifet" ve "irfan".³¹ Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) marifet ve irfanın ilimden daha hususî bir kavram olduğunu, bunun yanı sıra zıt anlamlı karşılığının da ilimden farklı olarak "inkâr" olduğunu kaydeder.³² Genel kabulde ilmin zıddı "cehl/cehâlet" olarak kabul edilirken Kur'ân'da ilmin zıddı "zan" ve "hevâ" dır.

İlim-marifet ayrılığına ilişkin bir başka gerekçe *naklî*dir. Kur'ân'da ilim kelimesi özne konumunda hem insan hem Allah için kullanılır. Aradaki farklardan biri insanlar ilim noktasında bazı şeyleri bilirken Allah her şeyi bilmektedir. İnsanın bilgisi hâdis iken Allah'ın bilgisi ezeli ve ebedîdir. Daha önemlisi kulların ilim bağlamında bildikleri şeyler arasında, bilgi nesnelere birisi olarak Allah asla zikredilmez. Kur'ân'da olduğu gibi Arapçada da ilim fiilinin nesnesi olarak "alimallâhe, ya'lemullâhe" şeklinde bir ifadeye rastlamayız. Kur'ân'da ilmin konusu olarak Allah'ın zâtına değil ama ulûhiyyetine, isimlerine, fiillerine (dolaylı olarak sıfatlarına) ilişkin atıflar yapıldığını görüyoruz.³³ Kur'ân'da doğrudan Allah için kullanılmıyorsa da Arapçada insan açısından Allah'ı bilmek söz konusu olduğunda ilim yerine marifet fiili tercih edilir. Örneğin "fülânün ya'rifullâhe" denilebilir; ancak "fülânün ya'lemullâhe" denilmez. Diğer yandan Allah için de özne konumunda marifet, irfan kelimesi kullanılmaz. "Allâhu ya'lemu kezâ" denilebilir; ancak "Allâhu ya'rifu kezâ" denilemez. Râgıb irfan kelimesinin "tefekkürle ulaşılabilen kıt, sınırlı bir ilim"

³¹ Mecdüddin Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2003), 835.

³² Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-Kalem, 2011), 560.

³³ Muhammed 47/19; el-Bakara 2/209, 244, 267; el-Maide 5/98,.



(*el-'ilmu'l-kâsır*) manasına geldiğinden Allah için istimalinin uygun olmayacağı kanaatindedir.³⁴

“İlmullah”³⁵ tabiri fâiline muzâf halde Kur’ân’da sadece bir yerde geçerken mefûlüne muzâf olarak hiç geçmez. Mefûlüne izâfetle ilmullah yerine (her ne kadar Kur’ân’da geçmese de) âlimler özellikle kelâm ve tasavvufta “marifetullah” demeyi tercih etmişlerdir. Kur’ân’da Allah zâtı itibariyle doğrudan marifete konu edilmez; ancak “âyetleri” (*seyürükum âyâtihî fetarîrifûnehâ*),³⁶ “nimetleri” (*yarîrifûne ni’metallah*),³⁷ “resulleri” (*em lem yarîfû rasûlehum*),³⁸ ve “hak” (*arafû mine'l-hak*)³⁹ marifetin konusu kılınırlar.

Kanaatimizce marifetin de ilim gibi Türkçeye bilmek, bilgi olarak çevriliyor olması problem doğurmaktadır. Halbuki marifetin Türkçeye master anlamıyla “tanımak” şeklinde çevrilmesi daha uygun düşmektedir. Allah’ı nesnel bilgi alanının konusu kılmak gibi sakıncalı bir çağrışıma sebep olacağından marifetullah aslında “Allah’ı bilmek” değil “Allah’ı tanımak” şeklinde kullanılmalıdır. Tanımak kökünden isim olarak tıpta “tanı”, hukukta “tanık”, mantıkta “tanım” gibi kelimeler türetilmiştir. Muhtemelen Türkçe kelâm ıstılahında marifet için farklı bir karşılık bulunamadığı için ilmin karşılığı olan bilgi ile aynı kalmıştır.

Peki marifetullah konusunda bilgiden yararlanılabilir mi, bilgiyi imana giden marifetullah yolunda kullanma imkanından söz edilebilir mi? Allah’ın varlığı hakkında marifetullah her mükellefe şart olduğuna göre bilgi bu yönüyle doğrudan imanı ilgilendiren bir zemin olarak değerlendirilebilir mi? İnsan marifetullah hususunda tüm bilgi türlerinden yardım alabilir mi? Özellikle bilimsel bilgi marifetullahı tahsil yolunda kullanılabilir mi? Bilimsel bilginin XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren “et-tefsîru’l-fennî/ilmî” başlığıyla bir alanın ortaya çıkmasını sağlayacak çapta tefsir ilmine nüfuz ettiği bir gerçektir. Bilimin son bir kaç yüzyıldaki göz kamaştırıcı ilerleyişi ve bu süreçte oluşan bilimsel birikim döneminin tefsircilerini etkisi altına almış ve pek çok tefsirci Kur’ân ayetlerini bilim ışığında tefsir etmekten kendini alıkoyamamıştır. Öyle ki tefsirde zamanla bilimsel tefsir ekolü diye bir ekolleşme dahi ortaya çıkmıştır. Kelâm için de benzer bir durumdan bahsedilebilir mi, kelâmda da böyle bir yol izlenerek “bilimsel kelâm” dan, “bilimsel kelâm ekolü”nden veya

³⁴ İsfahânî, *Müfredât*, 560, 561.

³⁵ Hûd 11/14.

³⁶ en-Neml 27/93.

³⁷ en-Nahl 16/83.

³⁸ el-Müminun 23/69.

³⁹ el-Maide 5/83.



geçmişte buna benzer bir yapılanmanın mevcudiyetinden bahsetmek mümkün müdür?

Özellikle Gazzâlî (ö. 505/1111) sonrası süreçte gerek bilimsel gerekse felsefî meselelerin kelâm eserlerinde yoğun biçimde yer aldığını görüyoruz. Müteahhir dönem mütekellimleri ilim ve umûr-i âmme başlıkları altında felsefeyi, cevherler ve arazlar başlığı altında fizikten kimyaya, astronomiden geometriye, tıptan optiğe, meteorolojiden coğrafyaya kadar pek çok meselede bilimsel birikimi mümkün merteye yazdıkları eserlere yansıtmaya çalışmışlardır. Bunu yaparken de bir karışıklığa sebebiyet vermemek için kelâmın asıl konuları ile diğer konuları temyiz için “celîlü’l-*kelâm*-dakîku’l-*kelâm*”, diğer adıyla “*mesâil-vesâil*” şeklinde bir ayrımaya gitmişlerdir. Böylelikle kelâm hem felsefe hem de bilimle kendi arasına belli oranda mesafe koymaya çalışmıştır. Nitekim mütekellimler dakîku’l-*kelâm*da işledikleri bilim ve felsefenin değişebilir ve yenilenebilir içeriğini inanç konularını işledikleri celîlü’l-*kelâm*ın değişmez, sâbit esaslarına vesile kılmışlardır. Şimdi bunun ne şekilde gerçekleştirildiğini, nasıl uygulandığını İcî, Cüveynî, Câhız, Kâdî Abdülcebbâr ve Matürîdî üzerinden örneklemeye çalışalım. Burada bir hatırlatma yapmak istiyoruz. Aşağıda yapacağımız aktarımlar biz tarafından kayıtsız şartsız kabul ediliyor gibi anlaşılmasın. Bu aktarımlar kelâmın felsefe ve bilimle ilişki sürecini görmek bakımından önem arz eder. Sonrasında bunlarla ilgili değerlendirme ve eleştirilerimizi dile getirmeye çalışacağız.

Kelâmda bilim ve felsefe söz konusu olduğunda öne çıkan temel kavram “nazar”dır. Kelâmî epistemoloji nazar kavramının üzerine oturur. Bu sebeple Eş’arî başta olmak üzere mütekellimler ittifakla marifetullaha ulaşmak için nazarın, nazar faaliyetinin her mükellef için ilk vâcip görev (evvel-i vâcibât) olduğunu ve nazar yapmayan birinin âsî ve günahkâr olacağını vurgularlar. İcî’ye göre: “Marifetullah hakkında⁴⁰ nazar icmâ ile vâciptir. Marifetullah konusundaki ihtilaf bu vücûbiyetin hangi yolla (*tarîki sübûtilî*) gerçekleştiği noktasındadır. Biz sem’ ile derken Mu’tezile akıl ile der.”⁴¹ İcî mükellefe ilk vâcip olanın ne olduğu konusundaki fikir ayrılıklarını aktardıktan sonra bahsin sonuna îkaz türünden şöyle bir ekleme yapmayı ihmal etmez: “Şayet mükellefe ilk vâcip olanın nazar olduğunu benimsersek tam nazar (*en-nazaru’t-tâm*) yapacak kadar bir zamana imkan bulup da nazar yapmayan (*ve lem yenzur*) kimse âsîdir.”⁴²

⁴⁰ Seyyid Şerif bu ibareyi “Marifetullahın tahsili için” şeklinde açar.

⁴¹ İcî, *el-Mevâkıf*, 28.

⁴² İcî, *el-Mevâkıf*, 33.



Cüveynî (ö. 478/1085) *Kitâbü'l-İrşâd*'ın ilk cümlesinde şöyle der: “Şer’an büluğ yaşını tamamlamakla veya düşle (hulüm) âkil-bâliğ olan kimseye ilk vacip olan şey âlemin hudûsüne götüren sahih nazara yönelmektir (*el-kasdü ile'n-nazari's-sahîh*).”⁴³ *Eş-Şâmil*'de bu görüşünü fıkhîtan bir örnekle şöyle açar: Bazıları mükellefe vâcip olan ilk şeyin bilmek (marifetullah) olduğunu benimsemişlerse de muhakkik âlimler nazarın bilmekten önce gelmesini benimsemişlerdir. Zira bilgisi vâcip olanın (namaz) öncesindeki şeyin (abdest) de vâcip olması gerekir. İlk vâcip olan da “marifetüssâniye ileten nazar ve istidlâl”dir. O halde nazara yönelmek ilimden de nazardan da önce gelir ve dolayısıyla kula ilk vâcip olan şey yöneliştir (kasd).⁴⁴ Cüveynî'nin selefleri olan Bâkılânî (ö. 403/1013) ve İbn Fûrek (ö. 406/1015) de benzer görüşe zâhiptirler.⁴⁵

“Evvel-i vâcibât” konusunda en uç yorum sanıyorum Mu'tezile'den Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye (ö. 321/933) âittir. Ebû Hâşim sürecin en başına gider ve ilk vâcibi “kuşku” olarak tespit eder: “Mükellefe ilk vâcip olan şey Allah hakkında kuşku duymaktır (*eş-şekkü fi'llâh*).”⁴⁶ Zira insan herhangi bir konuda kuşku duymadan nazara yönelemez.

Şek >> Kasd-ı Nazar >> Nazar >> Marifetullah >> İman-ı Billâh

Marifetullah konusunda nazarın vücûbiyeti tartışması ister istemez meseleyi bilgi alanına taşımaktadır. Zira mütekellimlerde âlemle ilgili bilgimiz arttıkça marifetullahın artacağı yönünde bir kanaat vardır. Ancak seleften İbn Küllâb (ö. 240/854) Allah'ın kadîmliğinin, hâdis olmadığını ızdırârî olarak bilinebileceğini dolayısıyla insanın müstakil hudûs veya kıdem bilgisini öğrenmeye ihtiyacı olmadığını savunur. Buna karşın Cüveynî muhdisin bilinmesi için hâdisin bilinmesini şart koşar. Cüveynî kitabında neden âlem, hâdisler bahsini (hudûs, cevher ve araz) Allah'ın kıdem (sıfatlar) bahsine öncelediği sorulduğu takdirde şöyle bir karşılık verebileceğini dile getirir: “Konu tertibi söze hâdislerden (havâdis) başlamayı gerektirir. Şöyle ki kadîm varlık zorunlu olarak (ızdırârân) bilinmez; onun bilgisine (marifetihi) nazar ve istidlalle (nazaran ve istidlâlen) ulaşılır. İstidlâl yolu da ancak hâdisleri kavramakla (*bi ihâtatın bi'l-havâdis*) açıldığına göre bu da söze böyle (hâdislerle) başlamayı iktizâ eder.”⁴⁷ Cüveynî'nin ifadeleri bir kısa cümleyle özetlenebilir: Fiziksiz metafizik olmaz. Kadîm üzerine yani metafizik üzerine konuşmak ancak hâdisleri yani fiziği, fizik dünyayı konuşmakla mümkün olabilir. Eş'arî kelâmcılarınca fizik olmaksızın metafizik üzerine konuşmak retorik yapmaktan

⁴³ Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 7.

⁴⁴ Abdülmelik b. Abdullah Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-din* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 21.

⁴⁵ İcî, *el-Mevâkıf*, 32. İcî, tartışmanın lafzi bir tartışma (nizâ'un lafziyyün) olduğu kanaatindedir.

⁴⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 22.

⁴⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 34.



farksızdır. Gazzâlî’den sonraki süreçte telif edilen Eş’arî literatüre bakıldığında böylesine bir retoriğe düşmemek için üstün bir çaba sergilendiği hissedilir. Râzî (ö. 606/1210), Beyzâvî (ö. 685/1286), İcî, Teftâzânî (ö. 792/1390), Seyyid Şerif gibi müteahhir dönemin büyük mütekellimleri eserlerinde dönemlerinin bilimsel birikimini olabildiğince yansıtmak için üstün çaba sarfederler. Bu noktada mütekellimlerin ne denli ileri gittiğini göstermesi bakımından İbn Haldûn’un (ö. 808/1406) yaptığı tespit mânîdardır. İbn Haldûn’a göre özellikle Râzî’den sonra örneğin *Tavâlî*’ sahibi Beyzâvî gibi mütekellimlerle kelâm ve felsefe yolu birbirine karışmış (ihtilât), kelamla felsefenin meseleleri ayırt edilemeyecek biçimde içiçe geçmiştir (iltibâs). Bu iki disiplin öyle karışmıştır ki kelâm öğrenmek isteyen bir talebe kelâm kitapları okusa kelâm namına bir şey elde edemeyecek konuma gelmiştir.⁴⁸ Kezâ İbn Haldûn’un çağdaşı Teftâzânî de kelâma felsefeden çokça “tabiiyyât” ve “ilâhiyyat” konularının karıştığını, kelâmcıların “riyâziyyât” a daldıklarını, “semiyyât” bahisleri olmasa kelâm kitaplarının felsefeden ayırt edilemeyecek duruma geldiğini kaydeder.⁴⁹

İbn Haldûn ve Teftâzânî bunu bir problem gibi görseler de bazı mütekellimler açısından kelâm-felsefe ilişkisi âdetâ mütekellim olmanın zorunlu koşulu olarak belirlenmiştir. Bu söylemi en açık görebileceğimiz ilk kişi “mütekellimlerin sıfatı” başlığı altında söyledikleriyle Mu’tezile’nin altın kuşağından Câhız’dır (ö. 255/869). Câhız bize kelâmın felsefe ve bilimle ilişkisine dair çarpıcı şeyler söyler: “Mütekellim, dinin kelâmı (*kelâmü’l-dîn*) ile felsefenin kelâmını (*kelâmü’l-felsefe*) aynı derecede yektinleştirmese kelâmın sınırlarını kuşatmış, bu sanatta otorite haline gelmiş sayılmaz. Bizim nezdimizde âlim bu iki alanı cem eden kimsedir (*ve’l-âlimü ‘indenâ ellezî yecme’uhümâ*). İşini doğru yapan kimse tevhidin tahkîki ile (varlıkların) hakikatlerini doğalarına vermeyi cem eden kimsedir. (Varlıkların) hakikatlerindeki doğaları iptal etmedikçe tevhidin sahih olmayacağını iddia eden kimse kuşku yok ki kendi aczini tevhid konusunda kelâma yüklemiştir. (Varlıkların) doğalarını tevhide yakınlaştırmayı sahih görmeyenin hâli de böyledir; o da kendi aczini doğa konusunda kelâma yüklemiştir.”⁵⁰ Câhız kelâm ve felsefeyi, kelâm ve doğa bilimlerini bilmeyi ve bunlar arasında irtibat kurmayı bir mütekellimin olmazsa olmaz misyonu olarak belirler. Câhız’a göre

⁴⁸ Abdurrahman b. Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn* (Mısır: el-Matbaatü’l-Behiyyetü’l-Mısıriyye, ty.), 327.

⁴⁹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 55.

⁵⁰ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbü’l-hayevân*, tah. Abdüsselam Muhammed Harun (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 1938), 2/134, 135.



bunlar arasındaki ilişkiyi yadsımak kişinin kendi zaafıdır ve bu zaafını da bir şekilde kelâma yüklemeye çalışmaktadır.

Kelâm-bilim ilişkisini olumlayan bir başka isim Kâdî Abdülcebbar'dır (ö. 415/1025). Öğrencisi İbn Metteveyh'e (ö. V./XI. yüzyılın ortaları) de nisbet edilen *el-Muhît fi't-Teklîf*'te Kâdî Abdülcebbar'ın erken dönemde Câhız'ın savunduğu söylemi geç dönemde yine devam ettirdiği görülür: "Birisi kalkıp da cisimlerin sayısal olarak sonsuz olmasından yola çıkarak onların ezeli olduklarına istidlâl yapıyorsa bunun iptali ancak atomun (cüz) ispatıyla mümkün olabilir. Sâni'in ispatını yapmak istediğinde durum yine böyledir. Ebubekir Zekeriyya er-Râzî, kâdir olanın (Allah) âyâna (tözler) güç yetiremeyeceğini, kudreti âyâna bağlamanın ve onları yaratmanın imkânsız olduğunu tartıştı. Kudretin ancak âyândaki tesirâta mümkün olabileceğini savundu. Bunun için de konuşması gerekti. (Bu konuya girince doğal olarak) süre, zaman ve mekan gibi müşkil konularda da konuşması gerekti. Ancak arkadaşlarımız bu tarz dakik meselelerde konuşmaktan istigna ettiler. Halbuki hakikî tartışmada bu meselelerden her birinde, asıllarla ilgili şeylerde hükmümüzü belirtmediğimiz sürece amaç ortaya çıkmayacaktır."⁵¹

Eşarilik ve Mutezile'den sonra son olarak sünnî kanattan Mâtürîdî'ye de bir parantez açmak istiyoruz. *Kitabü't-Tevhid*'in mukaddimesi nazar ve istidlal hakkında âdetâ bir manifestodur. Mâtürîdî mukaddimesinde bilerek inanmanın, dini delillere dayalı olarak bilmenin öneminden, taklitçinin taklidinde mazur sayılamayacağından, aksi takdirde din mensuplarının sadece sayısal çokluklarına dayanarak abes bir istidlalle doğruluk ve haklılık iddiasında bulunabileceklerinden bahseder. Bu tür tartışmalarda Mâtürîdî'ye göre taklit veya kesreti arkasına alan kişi değil, "iddia ettiği şeyin doğruluğunu bildiren 'aklî bir hüccete' (*hucetü akl*) ve hak üzere olduğunu insaflıları kabule mecbur bırakan 'kesin bir delil'e (*burhân*) sahip olan kişi son sözü söyler."⁵² Daha önce de dikkat çektiğimiz üzere Mâtürîdî imanı bilgidен tümüyle koparmak istemez. Mürcie'nin imanı bilgiyle özdeşleştirmesini reddeden Mâtürîdî imana götüren bir vesile hâline getirdiği bilgiyi iman sürecine dâhil eder: "Bazen nasıl ki bilgisizlik (*cehâlet*) tekzibe sevkeden bir sebep oluyorsa öyle de bilgi (*marifet*) de tasdik sevkeden bir sebep olabilir."⁵³ Nitekim tefsirinde Enfal/42'yi açıklarken âyette zikredilen "helâk, hayât ve beyyine" kavramlarının Ehl-i tevil tarafından "küfür, iman ve hüccet" olarak yorumlandığını dile getirir.⁵⁴ Sonuç itibarıyla Mâtürîdî'ye göre iman olsun

⁵¹ Kadî Abdülcebbar, *el-Mecmu' fi'l-muhît bi't-teklîf* (Beyrut: eş-Şirketü'l-Mısıriyye, 1965), 1/26, 27.

⁵² Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 4.

⁵³ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 611.

⁵⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî el-Hanefî, *Te'vilâtü ehli's-sünne* (Beyrut: Müessetü'r-Risale, 2004), 2/357.



küfür olsun iki edim de ancak delil ve hüccetlerle desteklendiği takdirde anlamlı ve değerlidir; aksi halde imanın ve küfrün kendinde bir anlam ve değeri yoktur.

Görüldüğü üzere kelâm, imanı nazar ve istidlâl üzerinden temellendirme çabası ve kaygısı içindedir. Bu şekilde imanın salt dogma ve inanç olmanın ötesine taşınarak daha sağlam ve güçlü temeller üzerinden inşa edilen bir gerçekliğe dönüştüğü varsayılmaktadır. Kelâmın inanç meselelerini nazar üzerinden güçlü temeller üzerine oturtma çabası bu kadarla sınırlı değildir. Mantık ilmiyle bu çaba daha ileri bir boyuta taşınır ki bu nokta iman ve bilgiyle ilgili problemleri bir başka yaklaşımın da kaynaklığını teşkil eder. Felsefenin organonu olarak kabul edilen mantık üzerinden iman ve bilgi arasında bir ilişki öngörülür. Şöyle ki mantık genel olarak iki kısımdan oluşur: tasavvurât ve tasdikât. Tasavvurât kısmında kavramlar ve tanım incelenirken tasdikât kısmında önermeler ve kıyas ele alınıp incelenir.⁵⁵ Mantıkta tasdik “iki müfret (kavram) arasında kurulan nisbetle aklın olumlu ya da olumsuz hüküm vermesi” şeklinde tanımlanır. Bu bağlamda mütekellimler de inanç kavramları arasındaki nisbetlere bağlı hükümleri tasdik olarak değerlendirirler. Mesela Âmidî (ö. 631/1233) yukarıda alıntılıdığımız tasdik tanımını verdikten sonra iki kavram arasındaki nisbete dayalı olarak aklın verdiği hüküm için mantıktan ve doğa bilimlerinden değil kelâmdan örnek getirir: “âlemin hudûsüyle Sâni’in varlığına hüküm vermek.”⁵⁶ Kelâmda bu ilişkilendirmenin daha ilginç örneğini Teftâzânî’de buluruz. Teftâzânî gibi bir mütekellim *Şerhu’l-Akâid*’de mantıksal tasdikle itikadî tasdiki birbirine eşitler: “Sonuç olarak iman manası Farsçada “gervîden”le ifade edilir. Bu da mantık ilminin başında bilgi ya tasavvurdur ya tasdiktir denildiği üzere tasavvurun mukâbili olan tasdik manasıdır. Nitekim mantıkçıların reisi İbn Sina bunu açıkça ifade etmiştir.”⁵⁷

İtikadî tasdik mantıkî tasdik şeklinde görülmesini doğuran bir başka husus mantıktaki tasdik türüne giren bilgi çeşitleridir. Mantıkta kıyaslar maddeleri açısından değerlendirilirken “nisbet-i haberiyyenin vukûu ve la-vukûu”na göre ayrılarak tasdik türü bilgiler taksim edilir ve orada bir kere daha tasdike, diğer adıyla itikada (inanç) yer verildiği görülür: “şek, *tasdik/itikad*, yakîn, cehl-

⁵⁵ Esîrüddin el-Ebherî, *Muğni’t-tullâb şerhu metni İsâgûcî* (Şam: Dâru’l-Fikr, 2007), 21.

⁵⁶ Seyfüddin Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-Mübîn fi şerhi meâni’l-elfâzi’l-hukemâi ve’l-mütekellimîn* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004), 11.

⁵⁷ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 188.



i mürekkeb, taklit, tahyîl, zan ve vehim". Bu bağlamda tasdik/itikad "eğer akıl bir ciheti tercih eylerse o cihete taalluk eden ilim" olarak tanımlanır.⁵⁸

Mütekellimlerin geneli tarafından imanın bir tasdik olarak tanımlanması mantığın tasdiki ile kelâmın tasdikini yanyana getirir. Ancak iman söz konusu olduğunda iki tasdik türü arasındaki ilgi ve ilişkinin sıhhat ve geçerlilik durumu tartışmaya açıktır. Zira burada bazı tutarsızlıklar göze çarpar. Örneğin mantığın tasdiki aklî iken kelâmın tasdiki kalbîdir. Öyle görünüyor ki bu bağlantıyı kuranlar (eğer kalbe akıl demiyorlarsa) iki tasdikin mahallerini hiçe saymaktadırlar. Aksi takdirde iman ve bilgi, iman ve düşünce arasında doğrudan veya dolaylı her türlü ilişkiden söz etme imkânı doğmaktadır. Sorun şu ki bu işlemle mesele daha kronik hale gelmektedir. Akıl ve kalp arasındaki ayırım ortadan kalkınca kelâmdaki kalp doğal olarak akla dönüşmekte ve kalbin tasdiki olarak icra edilmesi gereken başta kelime-i şehadet ve kelime-i tevhit olmak üzere tüm teolojik hükümler mantıksal kavramlarla temellendirilebilecek önermelere dönüşmektedir. Bunu gerçekleştirmek için de önce inançla ilgili kavramlar tek tek ele alınmakta ve sonra aralarında kurulan nispetlerle önerme formuna sokulan yargılar açıklanmaktadır. Kelâm geleneğinde mantıktan hareketle yapılmış bu tarz eski-yeni pek çok çalışmaya rastlamak mümkündür.

Klasik mantıktan hareketle iman ve bilgi arasında doğrudan ilişki kurmak imanın özüyle çelişen bir durumdur. Evvela iman esaslarıyla ilgili hükümler, yargılar mantıksal birer önerme değildir. Mantıkta önermeler (kaziyye), yüklemli (hamliyye) ve şartlı (şartiyye) olmak üzere ikiye ayrılır. İmana dâir yargılar bu açıdan değerlendirildiğinde yüklemli önermeler grubuna girer. Örneğin "Allah vardır" tümcesini ilk bakışta mantıksal önerme formunda görme ve göstermenin hiçbir sakıncasının olmadığı yönünde zihinde masum bir inanç oluşabilir. Bunun sakıncalı olup olmadığına karar vermek için önermenin mantıkta ne anlama geldiğini, nasıl tanımlandığını bilmek gerekir. Mantıkta önerme şöyle tanımlanır: "Önerme, söyleyene söylediği sözle ilgili olarak 'sen doğrusun (doğru söyledin)' veya 'sen yalancısın (yalan söyledin)' demenin sahih/geçerli olduğu sözdür."⁵⁹ Yüklemli önerme için "Zeyd kâtiptir" ve (muttasıl) şartlı önerme için "Güneş doğmuş ise gündüz mevcuttur" örnekleri verilir.⁶⁰ Mantıkçıların yüklemli önermesi nahivcilerde "haber cümlesi"ne tekâbül eder. "Zeyd kâtiptir" cümlesi bir önermedir; çünkü biz bunu söyleyenin söylediği şeyde doğru veya yalan söyleyip söylemediğine, Zeyd'in reel hayattaki kâtiplik durumuna bakarak karar verebiliriz. Bir önermenin doğruluğu, verilen haberin vâkiye/vâkıya (olgu) mutâbakatında

⁵⁸ Ahmed Cevdet Paşa, *Miyâr-ı Sedâd* (İstanbul: Matbaa-i Âmira, 1293), 99.

⁵⁹ Ebherî, *Muğni't-tullâb*, 42.

⁶⁰ Ebherî, *Muğni't-tullâb*, 43.



aranır. Zeyd gerçekten kâtipse önerme doğru bir önerme, değilse yanlış bir önermedir. Kezâ Güneş'in doğuşuyla ilgili şartlı önerme de gündüzün varlığına bakılarak aynı işleme tâbi tutulur. Dolayısıyla önermenin doğruluk ve yanlışlığı önermenin vâkiye olan mutâbakatıyla belirlenir. Şimdi "Allah vardır" diyen birinin dediğini teolojik bir önerme olarak ele alalım. Bu önermede bilime, gözleme, deneye, deneyime, reel duruma dayalı kurulan mantıksal önermelerde olduğu gibi doğrusun veya yalansın/yanlışsın deme imkân ve ihtimalinden söz edilebilir mi? Teolojik bir önermenin mantıksal önermeler gibi doğrulanması ve yanlışlanması mümkün müdür? Zeydin kitâbetinde hem Zeyd'i hem de kitâbetini test etme, kontrol etme, doğrulama-yanlışlama imkânı varken Allah'ın varlığı söz konusu olduğunda onun varlığını test etme, gözleme imkânından bahsedilebilir mi? Bu tür sorulara olumlu cevap vermek mümkün değildir. O halde Allah'ın varlığı hakkında ne doğrulama ne de yanlışlama hükmü verilebilir. Doğal olarak aynı mantık içinde Allah'ın yokluğu ne doğrulanabilir ne de yanlışlanabilir. Yani her ikisi de birileri için mümkün ve muhtemel olabilir. Nitekim varlık ve yokluk meselesi inananlar açısından doğrulanabilirken inanmayanlar açısından yanlışlanabilir bir durumdur. Ne var ki önermeler maddeleri açısından doğrulama ve yanlışlamaya tâbi tutulurlar, ona inananlar ve inanmayanların durumları açısından değil.

Comte-Sponville'in Hıristiyanlık açısından haklı olarak işaret ettiği üzere bir ateist kalkıp diyorsa ki: "Ben Tanrı'nın var olmadığını biliyorum", bunu diyen inançsız bir budaladır. Teist biri de kalkıp diyorsa ki: "Ben Tanrı'nın var olduğunu biliyorum", bunu diyen de inançlı bir budaladır. Zira her iki durumu da biz aslında gerçek anlamda bilmiyoruz.⁶¹ İnanç ve inançsızlık olarak bahsedilen hâller kesin olarak bilinemedikleri, kanıtlanamadıkları için zâten bu

⁶¹ Kullanılması gereken doğru ifade: "Ben Tanrı'nın var olduğuna inanıyorum/inanmıyorum." Hıristiyanlıkta bilmekle, anlamakla inanmak arasında çok keskin bir ayrışma söz konusu. Kartaca'nın ünlü Hıristiyan teologu, kilise babası Tertullianus'a nisbet edilen (160-225) bir söz vardır: "Credo quia absurdum." ("İnanıyorum, çünkü saçma!") Esasında onun böyle bir sözü yoktur; onun *De carne Christi'*de (İsa'nın Eti/Bedeni Üzerine) söze kaynaklık eden sözü şöyledir: "Ve Tanrı'nın oğlu öldü: Bu inanılabilir (credibile est), çünkü aptalcadır (quia ineptum est). Ve gömüldü, yeniden dirildi: Kesindir (certum est), çünkü imkânsızdır (quia impossibile)." Ancak Müslümanlıkta durum farklıdır. Bakara/259'a dayanarak kişinin vahyin bilgisi ve bireysel, zihinsel tecrübe sonrası kendisine "tebeyyün" ettikten sonra bilgiyle inanç esasları arasında ilişki kurabileceğini savunanlar vardır: "Onun için (lehû) açığa çıkınca, açıklığa kavuşunca (tebeyyene) dedi: Allah'ın her şeye kadîr olduğunu biliyorum." Fakat bu sözü anlarken bunu söyleyen adamın yaşadığı bir tecrübenin ve bu tecrübenin bireyselliğinin, öznelliğinin mutlaka dikkate alınması gerektiğini düşünüyorum. Diğer yandan inanç konularının "tebeyyün" etmesiyle onları "tebyin" etmenin de aynı şeyler olmadığını ihmal etmemek gerekir.



şekilde adlandırılırlar. İnsan bir şeyi kesin olarak bildiğinde o şeye inanmak ya da inanmamak ortadan kalkar, inanç ihtiyaç olmaktan çıkar.⁶² Teistin inandığını bilmesini söylemesinde temel olarak biri teolojik, diğeri felsefî olmak üzere yapılan iki büyük hata söz konusudur. Teolojik hata Hıristiyan teolojisinde inanç bir lütuftur, bir bilgi değildir. Felsefî hata ise iki farklı kavram, yani inanç ve bilgi doğal olarak ayırt edilemediği için birbirine karıştırılmakta, inanç (bilimsel) bir bilgi türüymüşçesine bilginin konusu kılınmaktadır.⁶³ Dolayısıyla “Tanrı’nın var olup olmadığını bilmiyoruz. Bunun için de ona inanmak ya da inanmamak sorunu ortaya çıkıyor.” Bu yüzden Hıristiyan olan Kant inanca yer açabilmek için bilgiyi sınırlamak zorunda kaldığından, bilgiye görüyle, olguyla sınır çekmekten bahsediyordu.⁶⁴ Yine bu nedenle Kant “içeriksiz düşünceleri (*gedanken ohne inhalt*) boş” ve “kavramsız görüleri (*anschauungen ohne begriffe*) kör” olarak niteliyordu.⁶⁵ Böylece ‘metafizik kavram’ gibi değerlendirilen düşünceleri ve ‘metafizik önerme’ olarak adlandırılan yargıları çok sert biçimde boşluğa mahkum ediyordu. Zira Kant’a göre “varlık bir yüklem değildir” ki kanıtlanabilsin ya da çürütülebilsin.⁶⁶ Bu sebeple Tanrı’nın varlığını ilgilendiren inançla ilgili konular teorik aklın postulatları (bilgi) içinde değil, pratik aklın postulatları (ahlak) içinde değerlendirilmelidir.⁶⁷ Kant’ın bilgi teorisi ve sistematizmasının metafiziğe ağır darbeler vurduğu, özellikle teistlerin Tanrı’nın varlığını kanıtlama yolunda kullandıkları ontolojik, kozmolojik ve teleolojik argümanlar açısından hiç de iyi sonuçlar doğurmadığı müsellemidir. Bu anlamda sonu ne olursa olsun çağdaş kelâmcıların bugüne kadar gerçekleştiremedikleri (belki de cesaret edemedikleri) Kant’la yüzleşme ve hesaplaşma sorunu hâlâ güncelliğini korumaktadır.

Meseleyi İslâm kelâmı açısından değerlendirdiğimizde marifetullahtan amacın esas itibariyle iman-ı billâha ulaşmak olduğu açıktır. Marifetullahtan kasıt ise Allah’ın varlığına ilişkin bilgidir, yani Allah’ın varlık delilleri ve bu delillerle oluşan ilâhî varlık bilgisidir. Ancak şu var ki bilgi demekle bunlar yüklemli önermeler şeklinde doğrunun ve yanlışın konusu haline gelirler mi? Mütakellimler bunları önerme ve kıyas formuna sokarak mantıksal bilgiler şeklinde sunmuşlardır. Varlık delilleri (isbât-ı Sâni’/Vâcib) bağlamında kelâm kitaplarında sıklıkla zikredilen deliller “hudüs” ve “imkân” delilleridir. Mütakellimler bir kıyas formu içinde değişkenlik (tegayyür/cevher-araz)

⁶² Andre Comte-Sponville, *Felsefeyi Takdimimdir*, çev. S. Seza Yılcıoğlu (İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2006), 90.

⁶³ Andre Comte-Sponville, *Hayat Yaşamaya Değer*, çev. Ercüment Tezcan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020), 331.

⁶⁴ Comte-Sponville, *Felsefeyi Takdimimdir*, 76.

⁶⁵ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2008), 108.

⁶⁶ Comte-Sponville, *Felsefeyi Takdimimdir*, 84.

⁶⁷ Comte-Sponville, *Felsefeyi Takdimimdir*, 85.



esasından “Âlem hâdistir” öncülüne, bu öncülden de “Allah muhdistir/kadîmdir” sonuç önermesine ulaşırlar. Filozoflar ise vâcip varlığa bağlı tercih, tahsis esasından “Âlem mümkündür” öncülüne, buradan da “Allah vâciptir” sonuç önermesine ulaşmaktadırlar. İki farklı yoldan ulaşılan genel önerme ise “Allah vardır” önermesidir. Bu mantıksal silsiledeki temel sorun “Âlem hâdistir” ve “Âlem mümkündür” önermelerinde aranan vâki ile mutâbakat imkânının sanki “Allah muhdistir” ve “Allah vâciptir” önermelerinde de olduğu yanılgısıdır. Müttekellimler ve filozoflar âlemden, âlemde görülen oluştan, âlemin kendi kendine varlığının imkânsızlığından hareketle, teselsül ve devrin iptaliyle onun hâdis ve mümkün olduğunu delillendirmişler ve sonuç olarak da bir var ediciye geçiş yapmışlardır. Bu aslında normal bir geçişten öte fizikten metafiziğe yapılan bir sıçramadır. Sorun şu ki sıçranan noktada ulaşılan sonuç önermesi hakkında “kıyasın sûreti” açısından her şey yolunda görünüyorsa da “kıyasın maddesi” açısından kişiye doğru veya yanlış deme imkanı yoktur. Öncüllerde uygulanabilen doğru-yanlış testine bağlı ortaya çıkan önermesel ifade kesinliği Allah’ın varlığı söz konusu olduğunda uygulamadan düşmektedir. Bu bakımdan iman ve bilgi arasında marifetullah konusunda felsefe ve mantık üzerinden kavramsal ve önermesel bir bağlantı kurmak makul bir yaklaşım değildir.

Diğer yandan eserden müessire, fiilden fâile, sanattan sanatkâra yaklaşımından hareketle nasıl bir yazı kâtipsiz, bir resim ressamsız, bir yapı mimarsız, bir elbise terzisiz, bir köy muhtarsız olmazsa öyle de âlemin de ilim, irâde ve kudret sahibi bir varlıktan müstağni olamayacağını söylemek, bu iki farklı kategoriye aynı düzlemdeymiş gibi değerlendirmek de duyusal (tarihsel ve tecrübî) olanın duyusal olmayana kıyası sebebiyle tam bir mutâbakat taşımaz. Tanrı dışında sayılan tüm örneklerin varlıksal durumları için fizik ve tarih açısından doğrulama ve yanlışlama yapmak mümkündür. Ancak Tanrının varlığına dâir böyle bir doğrulama ve yanlışlama imkânından mahrumuz. Diğerlerinin varlığı ve yokluğu için geçerli olan kesinlik âlemin var edeni için gündeme geldiğinde ortadan kalkar. Bu bakımdan âlemin var edicisinin kabulü durumunda onun varlığıyla ilgili bilimsel, nesnel bir kesinlikten bahsedilemez. Kıyâsü'l-gâib ale’ş-şâhit yöntemi ve nizam-gâye delili çerçevesinde özetlenebilen bu yaklaşım fizik alanda kesinlik doğuruyorsa da fizik ötesi (metafizik) alanda böyle bir kesinlik ortaya çıkarmaz. Çünkü Tanrı kâtip, ressam, mimar, terzi, muhtar kesinliğinde bize kendisini nesnel ve tarihsel olarak dayatmaz, kendisini verili biçimde bizlere sunmaz. Burada meseleyi Tanrı’da zât-sıfat ayrışması üzerinden değerlendirerek tartışmanın zâta değil, ayrıntılı sıfatlarda olduğunu söylemek de bizi kesinliğe taşımamaktadır; çünkü belirtildiği üzere fizik alandaki zât hakkındaki verili kesinlik ve nesnellik



özelliği metafizik alanda söz konusu değildir. Devreye inanç girdiğinde insanda oluşan öznel kesinlik duygusunun boy göstermesi bizi yanıltmamalıdır. Bu, bilgi kesinliği değil, esas itibarıyla inanç kesinliğidir. Daha açık tabirle inananın kesinliğidir, öznel kesinliktir. Bilgi kesinliği örneğin resmin ressamını, yapının mimarını inkâr eden biri için inkâr sebepleri ortadan kaldırıldığında oluşan durumdur. Tarihsel şahitlikler, zaman ve mekana dayalı veriler, bilimsel, tarihsel kanıtlar ve kayıtların ortaya konulmasıyla -ki bunlar onun doğrulanabilir ve yanlışlanabilir olduğunun göstergeleridir- bilgi kesinliğinin oluşması mümkündür. Her ne kadar onlar geçmişe kalsalar, bugün biz onları görmüyorsak da geçmişte onları birilerinin görmesi, onlarla konuşması, tarihsel tanıklıklar -eğer katı bir sofist değilsek- onların varlığıyla ilgili bizde oluşan kuşkuları dağıtmaya yetecektir. Zira resim de ressam da zamanın ve mekanın konusu olup zaman ve mekanla kayıtlı, duyuya mevzu maddî, cismânî unsurlardır. Tanrı zamandan, mekandan ve maddîlikten, cisimlikten münezzehe olmakla bu türden bilimin, tarihin, duyunun ve tecrübenin konusu kılınamaz. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı hakkında yüzde yüz kesinlikten bahsedilemez. Tanrı'nın varlık durumu şayet bu denli kesin ve tartışmasız olsaydı yeryüzünde inkârcıların varlığına anlam vermek mümkün olmazdı. Bu aynı zamanda marifetullahın "zarurî ve bedihî" olduğunu savunan kelimelere marifetullahın "nazarî ve istidlâlî" olduğunu söyleyen kelimeler tarafından yapılan itirazın temelini teşkil eder.

Dinî yargılar, itikadî cümleler, adına teolojik önerme denilmek suretiyle de nesnel ifadeler, felsefî/mantıksal önermelere dönüşmezler. Kanaatimce yüklenmek istenen felsefî, mantıksal ve bilimsel bilgi (ilim) niteliği yerine marifetullah ve imana dair meselelerde tikel/öznel bilgi (marifet) ve tecrübenin öne çıkarılması imanın özülüyle daha uyumlu bir yaklaşımdır. Literatürde Allah'ın varlığına ilişkin delillerden dinî tecrübe olarak adlandırılan tikel tecrübeden hâsıl olan bilgi, kişisel yaşantılar sonucunda oluşan öznel bilgi bilim değil, marifet türü bir bilgidir. Bu bilgi türünü sûfilere göre esbâba mübâşeret etmeksizin "feyz yoluyla kalbe bir mananın ilkâ edilmesi",⁶⁸ Gazzâlî'ye göre "bilâ delil hâsıl olan bilgi"⁶⁹ olarak açıklanan "ilhâm" kavramıyla birlikte değerlendirmek mümkündür. Nitekim ilhâm da bir tür marifete dayalı bilgidir. Tarihte yer eden hidâyet öykülerine bakıldığında inanmayanların imkân ve hudûs gibi delillerle değil daha ziyade söz konusu tecrübeler yoluyla imana eriştiklerini gözlemliyoruz. Dinî tecrübe dışındaki delilleri öğrenerek ya da duyarak kaç kişinin Müslüman olduğu ise ayrıca sorgulanabilir.

Her ikisi de Türkçeye bilgi olarak çevrilmesine rağmen ilhâm bağlamında bilim ve marifet arasında Teftâzânî'nin dikkat çektiği fark konumuz açısından önem

⁶⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 72.

⁶⁹ Sırrî Girîdî, *Şerhu'l-Akâid Tercemesi* (İstanbul: Âsitâne, 1292), 1/118.



taşıır. Ömer Neseî (ö. 537/1142) *Akâid Risalesi*'nin başında saydığı üç bilgi kaynağını "ilim" kavramıyla ifade etmesine karşın ilhâmın bir bilgi kaynağı olmadığını "marifet" kavramıyla ifade eder: "Ehl-i Hak nezdinde ilhâm bir şeyin sıhhatini belirlemede bilgi kaynaklarından (esbâbü'l-marifet) değildir." Neseî duyu, akıl ve haber için "ilmin sebepleri (esbâbü'l-'ilm)" demesine rağmen ilhâm için "Marifet sebeplerinden (esbâbü'l-ma'rifet) değildir" diyerek ilim yerine marifet sözcüğünü kullanır. Teftâzânî, Neseî'nin marifet yerine ilim kelimesini kullanmasının bağlam açısından daha uygun düşeceğini fakat ikisinin aynı anlama geldiğini tenbih için böyle bir tercih de bulunmuş olabileceğini kaydeder. Diğer yandan Teftâzânî bir şerh düşerek bu iki kavramın ıstılahta farklı gönderimleri olduğunu hatırlatır. Öyle ki ilim "bileşik ve tümel" (*mürekkebât ve külliyyât*) şeyleri bilmekle ilgili kullanılırken marifet "yalın ve tikel" (*besâit ve cüziyyât*) şeyleri bilmek bağlamında kullanılır.⁷⁰ Teftâzânî açısından seleften ilhâm ile ilgili gelen nakillere bakılırsa ilhâm eskiden beri bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmektedir. Teftâzânî'ye göre Neseî'nin ilhâma dair cümlesinden murâdı şu olmalıdır: "İlhâm insanların geneli için bilgi kaynağı (sebeb) olmadığı gibi onu delil olarak kullanarak başkalarını ilzâm etmek de uygun olmaz. Kuşku yok ki ilhâm ile (ferdi olarak, kişi için) bazen bilgi (ilim) hâsıl olabilir."⁷¹

Teftâzânî'nin şerhinde marifet ve ilhâm bağlamında dikkat çektiği husus oldukça mânidardır. İlhâm kişisel, bireysel, özel bir bilgiye mazhar olma durumunu ifade eder. İyilik yönelimli ilhâmlarda çoğu zaman ilahî ve melekûtî bir tının gizli olduğuna inanılır. Bu yönüyle ilhâm kişiye özeldir ve sadece sahibini bağlar. Bu bakımdan onu diğer insanlar için genel bir bilgi olarak takdim etmek doğru olmaz. Dolayısıyla 'marifetin tikelliği'yle ilhamın kişisel ve bireysel yönü arasında doğrudan bir ilişki kurulabilir. İlim kavramı ise marifet ve ilhâmın tersine nesnel, evrensel ve toplumsal niteliğiyle öne çıkar.

⁷⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 74. Bihiştî Ramazan Efendi (ö. 979/1571) *Şerhu'l-Akâid*'e yazdığı hâşiyede (Hâşiyetü Ramazan Efendi) yaptığı açıklamalarla ilim ve marifet kavramlarının anlam ve bağlam farklarını sarih bir şekilde ortaya koyar: "Çünkü Ehl-i Sünnet indinde ilim ve marifet elfâz-ı müterâdifeden olup ikisi bir manada müstemeldir. Felâsife ise bunun hilâfına zehâb ile ilim ve marifet beynini ayırıp dediler ki (1) "ilim" mürekkebi ve "marifet" basiti idrakten ibarettir. Ve bu ecildendir ki "Allah'ı ârifim denilir de, Allah'ı âlimim denilmez." (2) Yahut "ilim" küllîyi ve "marifet" cüzîyi idrakten ibarettir. Ve bu sebeptendir ki "Zeyd'i ârifim denir de, âlimim denmez" ve "İnsanı âlimim denilir de, ârifim denilmez." (3) Veyahut "ilim" bir şeyi tasdikten ibarettir. O şey gerek mürekkep veya basit olsun, gerekse küllî veyahut cüzî bulunsun. Ve bu cihettendir ki "Zeyd'i ârifim denilir de, âlimim denilmez." Belki "Kaim olan Zeyd'i âlimim" denilir. (4) Bir de marifet cehilden sonra hasıl olan idrakten, ilim mutlak idrakten ibarettir; gerek cehilden evvel gerekse sonra olsun. Ve bu ecildendir ki "Allah Teala ârifdir denilmez" belki "Allah âlimdir" denilir." Girîdî, *Şerhu'l-Akâid Tercemesi*, 1/119.

⁷¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 74.



Son tahlilde iman da kişisel ve bireysel bir tabiata sahiptir. İman edimi topluca, kalabalıklar halinde gerçekleştirilen bir edim değildir. Tahkikî iman “âmennâ” ile değil, “âmentü” ile ortaya çıkar. Her birey evvela kendi imanından sorumludur. Dolayısıyla tarihsel süreçte örneğin Mürcie/Cehmiyye’de görüldüğü üzere imanun ilim yerine marifet kavramıyla tanımlanması ve yine Allah hakkında kulun bilgisinin marifetullahla kavramsallaştırılması, iman ve marifetin kişisel ve bireysel yönünü ortaya koyması bakımından dikkate değer verilerdir. Tüm bunlar bize iman ve bilgi yan yana geldiğinde odaklanması gereken asıl kavramın ilim değil marifet olduğunu gösteren işaretlerdir.

Gazzâlî’nin dediği gibi “aslında iman Allah’ın bir bağış ve hediye olarak katından, kullarının kalbine attığı bir nurdur. (Bu nur) (1) bazen kişinin iç âleminden (bâtın) dile dökülemeyen bir beyyine ile, (2) bazen uykuda bir rüya ile, (3) bazen dini bütün (mütedeyyin) bir adamın hâlini görmekle, onunla oturup sohbet ederken nurunun ona sirâyetiyle, (4) bazen de bir hâl karinesiyle” ihsân edilir. Örneğin bir gün Peygamberimizin huzuruna gelen münkir bedevî, onun yüzünde parlayan nübüvvet nurunu görür görmez iman etmiştir. Zira ona göre böyle bir yüzde asla yalan olmaz. Bir başka bedevî ona gerçekten Allah’ın peygamberi olup olmadığını sormuş, Peygamberimiz de Allah’ın elçisi olduğuna dâir yemin etmiş ve adam duyduğu bir yeminle Müslüman olmuştu. Gazzâlî tarihte buna benzer pek çok hâdisenin yaşandığını, onların kelâmla, kelâmî delillerle meşgul olmadıklarını, Peygamberimizin sohbeti, Kur’ân tilaveti ve kalp tasfiyesiyle hidâyet nûruna kavuştuklarını belirtir. Gazzâlî iman konusunda bu tecrübelerle dayanarak kelâmı ve kelâmcıları eleştirmekten kendini alamaz. İronik bir dille Resulullah’tan ve sahabeden gelen nakillerin mütekellimlerin yöntemini desteklemediğini dile getirir: Müslüman olacak biri Peygamberin huzuruna gelmiş olsun da Peygamber de ona âlemin hudûsundan, arazlardan bahsetmiş olsun; Allah’ın sıfatlarından, ilim ile âlim, kudret ile kâdir olduğundan, bunların zâta zâit olduğundan, zâtın ne aynı ne gayrı olduğundan, mütekellimlerin bahsettikleri delillerinden söz etmiş olsun! Ne garip ki der Gazzâlî, elimizde böyle nakiller yok!⁷² Zira Hz. Muhammed (sav) imanun âdeti ete kemiğe bürünmüş hâlidir. Din düşünce formu olmanın ötesinde her şeyden önce bir yaşam formudur. Teoriden özge pratiktir. Gazzâlî bu sözleriyle belki de kelâm kitaplarının en büyük eksiği olan dinin pratik yönüne, peygamber yaşamına, sîrete, sünnete, onun sözlerine, hâllerine yeteri kadar yer verilmemesinden duyduğu ızdırabı dile getirmektedir.

Gazzâlî mütekellimin imanla bağına, marifetle ilişkisine dâir eleştirisini iyiden iyiye sertleştirerek yaptığı analizi ağır bir cümleyle noktalar: “Açık gerçek şu

⁷² Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika* (Kahire: Mektebetü't-Tevfikiyye, ts., Mecmûatü'r-resâilü'l-imâmi'l-Gazzâlî içinde), 269.



ki; Resul'ün getirdiği ve Kur'an'ın ihtiva ettiği şeylere kesin bir inançla (itikad-ı cezm) inanan herkes mümindir; delillerini bilmese de. Kelâmî delillerden elde edilen iman ise cidden zayıftır ve herhangi bir kuşku ile her an kopmaya müheyyâdır. Bilâkis köklü, güçlü iman (iman-ı râsîh) avamın imandır; ki o (1) ya çocuklukta kesintisiz şekilde işitmekle (tevâtür-i sema) kalplerinde hâsıl olan (2) ya da ergenlikten sonra dile getirilemez (tecrübî) hâl karineleriyle (karâin-i ahvâl) hâsıl olan imandır. Bu imanın tamama ermesi ibadet ve zikre sarılmakla olur. Kim takvanın hakikatine, dünyanın kaygılarından kendi iç temizliğine erişinceye kadar ibadete devam eder ve zikrullahı sarılmaktan vazgeçmezse ona 'marifet nurları' (envâru'l-marifet) tecelli eder ve taklit yoluyla aldığı şeyler, görmüşçesine (ke'l-muâyene ve'l-müşâhede) aldığı şeylere dönüşür. İşte bu marifetin hakikatidir ki hakikat ancak inançların düğümünün çözülmesinden (inhılâlü ukdeti'l-itikâdât) ve Allah'ın nûru ile sînenin yarılmasından (inşirâh-ı sadr) sonra meydana gelir. Resulullah'a Zümer/22'de zikri geçen sînenin yarılmasının (şerh-i sadr) manası sorulduğunda 'O, müminin kalbine atılan bir nûrdur' buyurdular. 'Alâmeti nedir?' denildiğindeyse 'Aldanma yurdundan (dâru'l-gurûr) el etek çekmek, ebedilik yurduna (dâru'l-hulûd) yönelmektir' buyurdular. Böylece bilindi ki kendini helâk edercesine dünyaya yönelen mütekellim, marifetin hakikatini idrak edememiştir. Şayet hakikati idrak etmiş olsaydı aldanış yurdu dünyadan kesinlikle (kat'an) el etek çekerdi."⁷³

Bunun yanında Gazzâlî *İhyâ'*da "inanç dereceleri" başlığı altında yaptığı derecelendirmede avamın inancı ile mütekellimlerin inancını mukayese eder. İki inancı sebat, mukâvemet bakımından değerlendirdiğinde mütekellimlerin avam karşısında acınacak durumda olduklarını belirtir. Avamın inancını fırtınayla, yıldırımla bile sarsılmayan dağa benzetirken mütekellimin inancını bir rüzgarla sağa sola sallanıp duran havadaki ipe benzetir. Gazzâlî bu bağlamda mütekellimi ya da bir başkasını dinleyerek delil öğrenen kişiyi taklitçi olarak niteler. Zira taklitçilikte "delili telkinle öğrenmek" (*ta'allümü'd-delîl*) ile "medlûlü telkinle öğrenmek" (*ta'allümü'l-medlûl*) arasında fark yoktur. Tüm bunlara rağmen Gazzâlî -bereket versin ki- mütekellimin hakkını teslim ederek onu taklitçiden ayıran bir noktaya dikkat çeker: Mütekellim delili "nazarla istidlâl" (*istidlâl bi'n-nazar*) yaparak elde ettiği için delili telkin yoluyla nazar yapmaksızın hazır şekilde alan taklitçiden ayrılır.⁷⁴

Değerlendirme ve Sonuç

⁷³ Gazzâlî, *Faysal*, 270.

⁷⁴ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *İhyâü ulûmi'd-din* (Kahire: Dâru's-Şa'b, 1992), 1/162.



Son olarak bir soruya ve değerlendirmeye yer vererek konuyu toparlamanın uygun olacağını düşünüyorum. Bu soru ve değerlendirme aynı zamanda kelâmcıların felsefe-bilim destekli vesâil içeriği için de bir eleştiri niteliğindedir. Çalışma boyunca okurun zihnine şöyle bir soru takılmış olabilir: Peki bu durumda Kur'ân'da konu edilen bilgi ve delillerin imanla ilgi ve ilişkisi tam olarak ne olacak, varsa bir ilişki bu nasıl kurulacak, iman zaviyesinden bilgi nasıl konumlandırılacaktır? Öncelikle bu meselenin sadece kelâmcıların nazar ıstılâhı üzerinden değil "iman-akıl/düşünce ilişkisi" bağlamında daha genel çerçevede başlıbaşına bir çalışmayı hak ettiğini belirtmek isterim. Ancak yeri geldiği için burada bazı hususlara kısaca değinmenin bir zorunluluk olduğu kanaatindeyim. Evvela çalışmada bilgi derken baştan beri üzerinde odaklanmaya çalıştığımız bilgi türünün nesnellik ve kesinlik iddiası taşıyan, duyuya, deneye, tecrübeye tâbi olduğu kabul edilen, İngilizcede "science" başlığı altında gündeme gelen "bilimsel bilgi" (scientific knowledge) ile salt akla, mantığa dayalı kavram-önerme mantığı özelinde tümellik ve evrensellik niteliğiyle öne çıkan "felsefî/mantıksal bilgi" (philosophical/logical knowledge) olduğunu hatırlatalım. Yine ilişki derken de kastımızın bu bilgiler ile dinin temelini teşkil eden ve kalpte teşekkül eden iman arasındaki ilişki ağı olduğunu vurgulayalım. Bahsettiğimiz çerçevede Kur'ân'a bakıldığında karşımıza neler çıkmaktadır? Örneğin Kur'ân'da "bilmek"le (ilim) "kelime-i tevhit", "Allah'ın azîz, hakîm ve kadîr olması" arasında doğrudan bir bağlantı kurulduğu görülür: "(Öncesinde kıyametin kopmasını bekleyenlerden ve kıyamet alametlerinin (eşrât) belirlediğinden bahsederek Hz. Muhammed'e hitâben) Bil ki yoktur hiçbir ilah Allah'tan başka; günahın için ve mümin erkekler ve kadınlar için istiğfar et!"⁷⁵ "(Ölümünden sonraki dirilişe (âhîret) imana müteallik olarak kuşlarla ilgili yapması gerekenler belirtildikten sonra Hz. İbrahim'e hitâben) Bil ki muhakkak Allah azîzdir, hakîmdir."⁷⁶ "(Ölüm sonrası dirilişe (âhîret) imana müteallik olarak harap olmuş köye uğrayan ve orada Allah tarafından yüz yıl ölü olarak bırakılıp yeniden diriltiren kimse) dedi ki: Allah'ın muhakkak her şeye kadîr olduğunu biliyorum."⁷⁷ Kur'ân'da özellikle Allah'ın isimleriyle gerek tekil gerekse çoğul kipleriyle bilmek fiili arasında ilişki kurulmakta, Allah'ın isimleri insan bağlamında bilgi konusu kılınmaktadır.⁷⁸

Şimdi bir müminin ilgili âyetlere dayanarak "imanı gereği" Allah'ın varlığını, birliğini, kudretini bildiğini söylemesi normal karşılanabilir; ancak bir müminin âyetlere dayanarak "bilim gereği", "felsefe gereği" bir bilgi nesnesiymişçesine, Allah'ın varlığının, birliğinin bilimsel, nesnel, tümel

⁷⁵ Muhammed 47/19.

⁷⁶ El-Bakara 2/260

⁷⁷ El-Bakara 2/259.

⁷⁸ Bk. El-Mâide 5/34, 40, 97, 98; El-Enfâl 8/25; El-Hac 22/70; El-Hadîd 57/17; Et-Talâk 65/12; El-Mülk 67/14.



kesinlik taşıdığını iddia edercesine, iman esaslarının asla inkâr edilemez gerçekler olduğunu bildiğini söylemesi normal karşılanamaz. Âyetlerde bilmekle iman konularının yan yana gelmesi, imana müteallik ifadelerin bilmenin nesnesi kılınması bizi yanıltmamalı. Söz konusu bilmekliği bilimsel olarak değerlendirmek, Kur'ân'ı bilimin ve nesnel inceleme alanının konusu kılmak anlamına gelir ki bu, Kur'ân'ın metafizik doğasıyla uyuşmaz. Kur'ân bilimin konusu da değildir, amacı da. Çünkü bilim (science) özünde metafizikle değil fizikle iş tutan bir kurumdur. Diğer yandan bilim de Kur'ân'ın doğrudan konusu ve amacı değildir. Çünkü Kur'ân bir bilim kitabı değildir. Kur'ân'ın inanç umdelerini kendi içinde yer yer bilmenin konusu kılmasından kastın bilimsel bir bilme türü olduğunu iddia etmek sanıyorum akli başında hiç kimsenin savunacağı bir tez olamaz. Söz konusu bilgiyi ve bilme türünü bilimselliğe dayandırmanın, bilimsellikle açıklamanın, ve yormanın Hz. Peygamberin ve sahabenin söz konusu bilimsellikten uzaklıkları dikkate alındığında makul olmadığı açıktır. Kezâ aynı cümleleri klasik mantık üzerinden “-loji” (biyoloji, sosyoloji, psikoloji...) sonekiyle iyiden iyiye bilimsel hüviyete büründüğü görülen mantıksallık için de kurabiliriz. Üstelik böyle bir yaklaşım Kur'ân'ı bilim ve klasik mantık temeli üzerinden alımlama gibi sakıncalı bir algıya neden olur ki bu, bilimin doğrulama ve yanlışlamaya açık değişebilen ve yenilenebilen yapısıyla ilâhî kelâmın ezeli ve ebedî tabiatını karşı karşıya getirir. İlgili âyetlerde bilmek (ilim) fiili geçiyor diye bunları bilim çerçevesinde değerlendirmek, bilimsel bilgi statüsüne sokmak son derece mahzurludur. İman ve bilim arasına mesafe koymanın da Kur'ân'da zikredilen imana müteallik bilme ediminin akli (kalbî ve ruhî) temellerden, gerekçelerden yoksun olmak anlamına gelmediğini ayrıca belirtelim. Çalışma boyunca özenle ayrılmaya çalışılan şey “kalp merkezli iman fiili” ile “duyu merkezli bilimsel bilme faaliyeti” ve “felsefi/mantıksal bilme faaliyeti” dir.

Kur'ân'da yine imana ilişkin bazı konularda müşriklere meydan okunarak “burhan” ifadesine yer verildiğini görüyoruz: “Şayet doğrulardan iseniz getirin burhanınızı.”⁷⁹ Ayrıca Kur'ân iman esaslarıyla ilgili olarak müteallimlerin “burhân-ı temânu” olarak adlandırdığı bir delilden,⁸⁰ resullerin “beyyineler” getirdiklerinden,⁸¹ Hz. İbrahim'e verilen “hüccet”ten,⁸² yine Hz. İbrahim'in âlemden hareketle rabbini bulma yolculuğundan,⁸³ ölüm sonrası dirilişle ilgili

⁷⁹ El-Bakara 2/111; Neml 27/64. Benzer minvalde bk. Enbiya 21/24.

⁸⁰ El-Enbiya 21/22.

⁸¹ İbrahim 6/9.

⁸² El-En'âm 6/83.

⁸³ El-En'âm 6/76-79.



kalbinin itminân arayışından,⁸⁴ putları kırarken kavmine verdiği ibretlik dersten,⁸⁵ Nemrut olduğu söylenen kişiyle girdiği tartışmadaki susturucu cevaptan⁸⁶ bahseder. Bu ve buna benzer bağlamda dile getirilen ifadeleri anlarken yapılan bâriz hatalardan biri de bahsi geçen kavramları ve örnekleri sırf aynı kavramlara atıf yapıyor diye felsefî bağlama çekmek, felsefe üzerinden anlamaya çalışmaktır. Bu da âyetleri bağlamları ve amaçları dışında bir düzleme taşımak demektir. Felsefe burhanı (hüccet) mantık temeli üzerinden doğruluğunda kuşku barındırmayan zorunlu bilgi olarak tanımlar. Beş sanatın ilki olarak incelenen burhan mantıkta zarurî, yakinî, bedihî bilgileri ifade eden, kesinlik içeren bilgi kategorisidir.⁸⁷ Burada “ispat” ile “iknâ”yı, “katî” ile “zannî”yi birbirinden ayırmak zorundayız. Mantıksal bilgi konu edindiği cümleleri kavram ve önerme mantığı üzerinden kurgulayarak “katî” biçimde “ispat” etmeye, kanıtlamaya çalışır. Bilimin konuları duyu, deney, gözlem ve tecrübe üzerinden nasıl ki fizik dünyaya bağlı ise felsefenin konuları da mantık (ve yer yer bilim) üzerinden akıl dünyasına bağlıdır. Din de bazı iddialarla öne çıkar ve bu iddiaları belli oranda felsefî olarak değil ama özellikle belli oranda zihinsel olarak temellendirmeye, gerekçelendirmeye çalışır. Ancak din inanç konularında ne kadar delil ortaya koyarsa koysun, ortaya koyduğu delillerde insan için daima bir kuşku ihtimali kendini hissettirir. Bu noktaya işaret eden Dırâr b. Amr (ö. 200/815) tüm insanların içlerinde her dâim bir küfür potansiyeli taşıdığını düşünür.⁸⁸ Bu yönüyle Dırâr her müminin de kendi içinde bir kâfirlik potansiyeli olduğunu ifade eder.⁸⁹ Nesnel ve tümel kesinlikten yoksun yönüyle dini bilim ve felsefeden ayıran en önemli fark da bu noktada kendini gösterir. İman esasları olarak sayılan hususlar zaten bilimsel ve felsefî olarak kanıtlanamazlıkları sebebiyle birer iman esasları olarak belirlenmişlerdir. Zira Allah, melek, âhiret, kader, “irsâl” edilen peygamberler, “inzâl” edilen kitaplar olmak üzere dinin iman konusu kıldığı tüm esaslar bilimin ve felsefenin konularının tersine hiçbiri de salt fizik ve salt akıl alanına ait değildirler. Din tamamı nübüvvet ve risâlet müessesesi üzerinden Allah’a, aşkın varlığa dayanması itibarıyla her şeyden evvel metafizik bir oluşumdan ibarettir. Şu var ki din kendisini boşlukta bırakamayacağı için bilimsellik ve felsefîlik amacı gütmeyen metafiziği bir şekilde fizikle ve akılla ilişkilendirerek enfüsî ve âfâkî düzlemde verdiği örneklerle insana aklî, zihnî çıkarım yapma olanağı sunar. İşte bu yüzden Kur’ân’da zaman zaman insana yönelik tefekkür,

⁸⁴ El-Bakara 2/260.

⁸⁵ El-Enbiya 21/58-63.

⁸⁶ El-Bakara 2/258.

⁸⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Burhan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 6/429, 430.

⁸⁸ Eş’arî, *Makâlât*, 1/221.

⁸⁹ İbn Hazm, *el-Fasl-Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 3/498.



tedebbür ve akletmeye yönelik teşvikler yapıldığını görürüz. Böylece insan düşünsün, marifetullah yolunda aklıyla kendisine bir yol açsın ve sonrasında kalbiyle imana ulaşabilsin diye. Bu tür meselelerde bilim ve felsefe yolu ile akıl yolunu birbirine karıştırmamak gerekir; bunları özdeş, eşit şeylermiş gibi görmemek gerekir. Görüleceği üzere Kur'ân'da ve kelâmda imanla ilgili dile getirilen hususları duyu, akıl ve kalp üçlüsü açısından ele alırken bunları birbirine karıştırmadan, ayrılıklarını ve bütünlüklerini dikkate alarak anlamanın zorluğu ortadadır.

Araştırmamızda iman-akıl, iman-düşünce ilişkisine dâir kesin bir ayrılığa, ayrıklığa gitmediğimizi, bu konuya derinlemesine girmediğimizi ve bu hususu yaptığımız ayrımlara dâhil etmediğimizi özellikle belirtmek isteriz. Burada imanla sorunlu olduğu öne sürülen ilişkinin esasen iman-bilim ve iman-felsefe/mantık ilişkisi olduğunu tekraren beyan edelim. Mantıktan kastımızın da insanın düşünme yetisini içine alan genel mantığı değil, disiplinler hüviyetiyle öne çıkan klasik mantık olduğunu ifade etmeliyiz. Dolayısıyla bu süreçte imanla akıl, imanla düşünce arasındaki ilişki kesilmemekte, tersine Kur'ân ve kelâmdaki örnekleriyle desteklenmektedir. Yeter ki kimilerinin yaptığı gibi bilginin bilimsel bilgiye, bilmenin bilimsel bilmeye indirgendiği gibi burada da akıl sadece felsefî akla, düşünme de sadece felsefî düşünmeye indirgenmiş olmasın. Yeter ki bunlar birbiriyle özdeş ve eşit şeyler gibi algılanmasın, dinî bilgiler bilimsel bilgilere, dinî düşünceler de felsefî düşüncelere dönüştürülmesin.

Dinin (onun buna ihtiyacı yok) değil ama bir din mensubunun bilim ve felsefeden belli oranda, belli şartlar altında yararlanması mümkündür. Ancak bu, dinin son tahlilde bilim ve felsefeden "kaynak, konu, amaç ve yöntem" bakımından ayrılıklara sahip olduğunun her daim bilincinde bulunmak kaydıyla gerçekleştirilmelidir. Ayrılıklar ihmal edildiği, farklar buharlaştığı takdirde dinle bilim ve düşünce arasındaki sınırlar ihlal edilir ve mutlaka aralarında sorunlar, ilerleyen aşamalarda çelişkiler baş gösterir. Birileri de sanki aralarında gerçekten bir çelişki varmışçasına bunları uzlaştırmaya çalışır. Dinin bilim ve felsefeyle ayrışan noktaları yeterince idrak edilmediği ve bunlara dikkat edilmediği takdirde din hem bilimle hem de felsefeyle karşı karşıya gelecek, bilim insanlarının da filozofların da hedefi haline gelecektir. Nitekim bu noktada duyduğu rahatsızlığı dile getiren filozofların başında dinin bilim ve düşünceyle ilişkisini kökünden kesen ve üçünü birbirinden kesinkes ayıran Spinoza gelir. Felsefe tarihinde söz konusu ayrışmanın anıt isimlerinden biri olarak öne çıkan Spinoza bu alanları uzlaştırmaya veya çatıştırmaya çalışanlara âdeta hücum eder; zira bunlar ayrık alanlardır. Spinoza'da bu alanlar



birbirlerinden öyle ayrılır ki din/teoloji ve bilim, din/teoloji ve akıl arasında var olması mümkün ve muhtemel hatlar bile neredeyse tümüyle kesilip atılır.⁹⁰ Spinoza'nın dinle bilim ve felsefe arasındaki ayrıklık düşüncesine dinin tabiatı açısından hak verilebilir. Ancak dinle bilme ve düşünme faaliyetleri arasındaki ilişkinin nasıl olacağı konusunda bir Müslümanın bir Sefarad Yahudisi olan Spinoza gibi düşünme zorunluluğu yoktur. Spinoza vahye dayalı dinî bilgi ve dinî düşünce tanımamakta, dinle akıl arasındaki tüm köprüleri yıkmakta kendince, kendi dinince ve mezhebince haklı olabilir. Spinoza muhayyerdir; biz de muhayyeriz. Her ne kadar ikisi de semavî ve kutsal kabul edilse de ne İslâm Yahudilik gibi bir dindir; ne de Kur'ân Tevrat gibi bir kitaptır. Yan yana koyulup incelendiği takdirde iki dinin ve kitabın ne oranda farklı oldukları açıkça görülecektir. Yeter ki insaf ve hakkaniyet elden bırakılmasın.

Sonuç olarak Kur'ân'daki bilme fiilleri bilimsel paradigmaya kurban edilmemeli; düşünme fiilleri de doğrudan felsefî paradigmanın kurbanı hâline getirilmemelidir. Kur'ân'da 49 yerde fiil formunda "akletmek" fiiline yer verilmesine rağmen bir kere bile isim formunda "akl/ukûl" kelimesine yer verilmez. Buna mukâbil "kalb/kulûb" kelimesi ise 132 yerde tekrar edilir. Kelâm ilminde nazar (istidlâl ve ilim) üzerinden akla tanınan ayrıcalığın yüzde biri kalbe tanınmamıştır. Kelâm kitaplarında aklın fiilleri ayrıntılarıyla işlenirken özellikle iman bağlamında hayatî öneme sahip olmasına rağmen "ef'âl-i kulûb" diye bir şeye rastlayamayız. O halde bir mümin için bilimden bağımsız bir bilme, felsefeden bağımsız bir düşünme biçimi neden mümkün olmasın? Hatta bir mümin için akıldan bağımsız bir düşünme edimi neden mümkün olmasın? İman ettiğimiz Kitâp şöyle buyurur: "Fetekûne lehum kulûbun ya'kılûne bihâ."⁹¹

Kaynakça

Âmidî, Seyfüddin Ali b. Muhammed. *el-Mübîn fi şerhi meâni'l-elfâzi'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî. *Kitabu usûli'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1981.

⁹⁰ "İnancın temelleri bir kez ortaya koyulduktan sonra, nihayet şu sonuca varıyorum: Vahyedilmiş bilginin itaatten başka hedefi yoktur. Dolayısıyla, hedefiyle olduğu kadar, temelleri ve araçlarıyla da tabii bilgidan ayrılır. Böylece onda tabii bilgiye ortak olan hiçbir yan bulunmaz. Bunlardan her biri, diğerine aykırı düşmeden ve ona hizmet etmek zorunda kalmadan, kendi alanında hüküm sürer." Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bâli Akal-Reyda Ergün, (Ankara: Dost Yay. , 2016), 49. "Teoloji aklın, akıl da teolojinin hizmetinde sayılmamalı, her biri kendi alanında hüküm sürmelidir. Söylediğimiz gibi, akıl gerçeklik ve bilgelik alanını, teoloji de dine bağlılık ve itaat alanını elinde tutar." Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 225.

⁹¹ El-Hac 22/46. ("Onlar için kalpler olsun; onlarla akletsinler/düşünsünler.")



- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-hayevân*. tah. Abdüsselam Muhammed Harun. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 1938.
- Cevdet Paşa, Ahmed. *Miyâr-ı Sedâd*. İstanbul: Matbaa-i Âmira, 1293.
- Cevizci, Ahmet. *Bilgi Felsefesi*. İstanbul: Say Yay., 2018.
- Comte-Sponville, Andre. *Felsefeyi Takdimimdir*. çev. S. Seza Yılandıoğlu. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2006.
- Comte-Sponville, Andre. *Hayat Yaşamaya Değer*. çev. Ercüment Tezcan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkif*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah. *eş-Şâmil fî usûli'd-din*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah. *Kitâbü'l-irşâd*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Ebherî, Esîrüddin. *Muğni't-tullâb şerhu metni İsâgûcî*. Şam: Dâru'l-Fikr, 2007.
- Ebû Hanîfe. *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri-el-Âlim ve'l-müteallim*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Kalem Yayınları, 1981.
- Ebû Hanîfe. *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri-el-Fikhü'l-ebzat*.
- Ebû Hanîfe. *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri-el-Fikhü'l-ekber*.
- Ebû Hanîfe. *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri-el-Vasiyye*.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-Lüma' fi'rred alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2003.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Faysalü't-tefrika*. Kahire: Mektebetü't-Tevfikîyye, ts., (Mecmûatü'r-resâilî'l-imâmi'l-Gazâlî içinde).
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâü ulûmi'd-din*. Kahire: Dâru's-Şa'b, 1992.
- Girîdî, Sırrî. *Şerhu'l-Akâid Tercemesi*. İstanbul: Âsitâne, 1292.
- Izutsu, Toshihiko. *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*. çev. Selahaddin Ayaz. İstanbul: Pınar Yay., 2000.
- İbn Haldûn, Abdurrahman. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. Mısır: el-Matbaatü'l-Behiyyetü'l-Mısriyye, ts.
- İbn Hazm. *el-Fasl-Dinler ve Mezhepler Tarihi*. çev. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.



- İcî, Adudüddîn. *el-Mevâkıf fi' l-ilmî'l-kelâm*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbi, ts.
- İsfahânî, Râğıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Kalem, 2011.
- Kadı Abdülcebbar. *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*. Beyrut: eş-Şeriketü'l-Mısriyye, 1965.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2008.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Kitabü't-tevhîd*. Ankara: TDV Yay., 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. Beyrut: Müeessetü'r-Risale, 2004.
- Özcan, Hanifi. *Epistemolojik Açıdan İman*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1997.
- Spinoza, Benedictus. *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bâli Akal-Reyda Ergün. Ankara: Dost Yay., 2016.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004.
- Teftâzânî, Sadüddin Mesud b. Ömer. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2015.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Burhan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994, 6/429-430.
- Yeşilyurt, Temel. "Bilgi-İman İlişkisi". *Kelâm-El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara: Grafiker Yay., 2015.

