



İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Bilgi Tanımlarına Yaklaşımı

İmâm al-Haramayn al-Juwaynî's Approach to the Definitions of Knowledge

Muhammed Selim KAYA

<https://orcid.org/0000-0002-2121-7888>
muhammedselimkaya@gmail.com
Akdeniz Üniversitesi | <https://ror.org/04xk0dc21>
İlahiyat Fakültesi, Kelam, Antalya, Türkiye
Akdeniz University, Faculty of Theology, Department of
Kelam, Antalya, Türkiye

Sabri YILMAZ

<https://orcid.org/0000-0001-7792-9211>
sabriyilmaz@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi | <https://ror.org/01m59r132>
Prof. Dr., İlahiyat Fakültesi, Kelam, Antalya, Türkiye
Prof. Dr., Akdeniz University, Faculty of Theology,
Department of Kelam, Antalya, Türkiye

Atf | Cites As

Kaya, Muhammed Selim – Yılmaz, Sabri. "İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Bilgi Tanımlarına Yaklaşımı".
Burdur İlahiyat Dergisi 8 (Haziran 2024), 86-107.
<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1471442>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 20 Nisan/April 2024
Kabul Tarihi/Accepted	: 06 Haziran/June 2024
Yayın Tarihi/Published	: 28 Haziran/June 2024

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Muhammed Selim KAYA – Sabri YILMAZ.

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Muhammed Selim KAYA %50 – Sabri Yılmaz %50.

Imām al-Haramayn al-Juwaynī's Approach to the Definitions of Knowledge

Abstract

Scholars have long focused on issues such as the definition, possibility, parts, and value of knowledge. So much so that after a while, scholars, especially those who wrote in the field of kalām, made it a custom to treat the subject of knowledge systematically in their works. Their approach to this issue played an important role in the theological systematics they established. The theologians first tried to define knowledge, but they could not produce an unanimous definition. There were even some who stated that knowledge itself is self-evident and cannot be defined. Each thinker tried to come up with a definition in accordance with his own mindset. The theologians' approaches to knowledge in line with their world of thought and the perspective of the sect they belonged to influenced the theological systems they tried to put forward. Therefore, the approach to the definition of knowledge stands out as one of the main factors determining the theological method of the thinker. Ash'arism, which is one of the active schools in the development process of theology, is analyzed in two parts: the mutaqaaddimūn and the mutaahkirūn. The main reason for this distinction is the systematic inclusion of the topics and terms of classical logic in theology. Although the general opinion of thinkers is that this distinction began with Imam al-Ghazālī, its roots go back to his teacher Imām al-Haramayn al-Juwaynī. Al-Juwaynī's approach to the definitions of knowledge, which is positioned in an exceptional place with his changing ideas and original criticisms, is important for understanding both his changing world of mind and the theological method that shaped the intellectual history in this field. As a matter of fact, in his works written in his early years, he analyzed the definitions of knowledge and criticized them within the framework of certain criteria. The first issue that comes to the fore when his criticisms are examined is his effort to include the knowledge of Allaah in the definition of knowledge, as seen in many of the Ahl al-Sunnah scholars. As a matter of fact, al-Juwaynī, who approached the definitions that he analyzed by using the semantic method, criticized the terms in these definitions by emphasizing that they did not include the knowledge of the eternal. Another noteworthy point is some issues that he found contrary to the theory of "had" that he built using classical logic terms. This is evidence of his being a key point of distinction in the history of kalām. Indeed, he endeavored to formulate a systematic theory of knowledge before conveying his views on the definitions of knowledge. In the early stages of his scholarly life, al-Juwaynī stated that the definition of knowledge attributed to his teacher al-Bāqillānī, "Knowledge is the knowledge of the known as it is," was more accurate, but in his later works, he criticized this definition and argued that a complete definition for knowledge could not be put forward. This is because a definition is made only to make a closed element more explicit. It is difficult to find a phenomenon more explicit than knowledge. For this reason, al-Juwaynī emphasized in his last period that knowledge cannot be easily defined and that the truth of knowledge can only be reached through research and taxation.

Keywords: Kalām, Epistemology, Knowledge, Definition of Knowledge, Imām al-Haramayn, al-Juwaynī.

İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Bilgi Tanımlarına Yaklaşımı*

Öz

Düşünürler öteden beri bilginin tarifi, imkânı, kısımları ve değeri gibi hususlara odaklanarak fikir üretmişler ve görüşler serdetmişlerdir. Öyle ki bir zaman sonra özellikle Kelâm alanında kalem oynatan âlimler eserlerinde sistematik bir şekilde bilgi konusunu işlemeyi âdet haline getirmişlerdir. Onların kurmuş oldukları kelâm sistematiğinde bu konuya yaklaşımları önemli bir rol oynamıştır. Kelamcılar söz konusu meselede genelde ilk olarak bilginin tanımını yapmaya çalışmışlar, fakat ittifak edilen bir tanım üretememişlerdir. Hatta bilginin bizzat kendisinin apaçık olduğunu belirterek tarifinin yapılamayacağını dile getirenler de olmuştur. Her düşünür kendi fikir yapısına uygun bir tanım ortaya koymaya çalışmıştır. Kelamcıların düşünce dünyaları ve mensup oldukları mezhebin bakış açısı doğrultusunda bilgi konusuna yaklaşımları ortaya koymaya çalıştıkları kelâm sistemlerini de etkilemiştir. Dolayısıyla bilginin tanımına yaklaşım bir anlamda düşünürün kelâm yöntemini belirleyen temel etkenlerden biri olarak öne çıkmaktadır. Kelâm ilminin gelişim sürecinde etkin ekollerden biri olan Eş'arilik, mütekaddimūn ve müteahkirūn olmak üzere iki kısma ayrılarak incelenmektedir. Bu ayrımın temel nedeni klasik mantığın konu ve terimlerinin sistematik bir biçimde kelâm konularına dâhil edilmesidir. Düşünürlerin genel kanısı bu ayrımın İmam Gazzâlî ile başladığı yönünde olsa da kökleri hocası İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî'ye uzanmaktadır. Değişen fikirleri ve orijinal eleştirileriyle müstesna bir yerde konumlandırılan Cüveynî'nin de bilgi tanımlarına yaklaşımı, onun hem değişkenlik gösteren zihin dünyasını hem de bir anlamda bu alandaki düşünsel tarihe yön veren kelâm yöntemini anlamak için ehemmiyet arz etmektedir. Nitekim o, ilk yıllarında kaleme almış olduğu eserlerinde bilgiye dair ortaya konulan tanımları tahlil ederek belirli ölçütler çerçevesinde eleştirilerde bulunmuştur. Onun söz konusu eleştirileri incelendiğinde öne çıkan ilk husus, Ehl-i Sünnet

* Bu makale Prof. Dr. Sabri Yılmaz danışmanlığında hazırlanmakta olan "Cüveynî ve Ebu'l-Muîn En-Nesefî'de Kelâm Yöntemi" başlıklı doktora tezinden faydalanılarak üretilmiştir. / This article is derived from his PhD dissertation entitled "The Method of Kelâm in al-Juwaynī and Ebu'l-Muîn an-Nasafî", which is being prepared under the supervision of Prof. Dr. Sabri Yılmaz.

âlimlerinin birçoğunda da görüldüğü üzere bilginin tanımına Allah Teâlâ'nın bilgisini dâhil edebilme çabasıdır. Nitekim incelemeye yöneldiği tanımlara semantik yöntemi de kullanarak yaklaşan Cüveynî, söz konusu tanımlarda yer verilen terimlerin kadim bilgiyi kapsamadığını vurgulayarak eleştirmiştir. Dikkat çeken diğer bir husus ise klasik mantık terimlerini kullanarak binâ ettiği “had” kuramına aykırı bulduğu bazı hususlardır. Bu, onun kelâm tarihindeki ayrımın kilit noktası olmasına delil teşkil etmektedir. Nitekim o bilginin tanımlarına dair görüşlerini aktarmadan önce sistematik bir bilgi kuramı oluşturmaya gayret etmiştir. Cüveynî ilmi hayatının ilk dönemlerinde, hocası Bâkîllânî'ye nispet ettiği “Bilgi, bilinenin olduğu gibi bilinmesidir/mârifetidir.” şeklindeki bilgi tanımının daha doğru olduğunu ifade etmekle birlikte daha sonraki dönemlerinde kaleme almış olduğu eserlerde mezkûr tanımı da eleştiriye tâbi tutmuş ve bilgi için tam manasıyla bir tarif ortaya koyulamayacağını ileri sürmüştür. Zira tanım ancak kapalı olan bir unsurun daha açık bir hâle getirilmesi için yapılır. Bilgiden daha açık bir olgu bulmak ise zordur. Bu sebeple Cüveynî son dönemlerinde bilgi hakkında kolaylıkla bir tanım yapılamayacağını, bilginin hakikatine ancak araştırma ve taksîm ile ulaşılabileceğini vurgulamıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Epistemoloji, Bilgi, Bilginin Tanımı, İmâmu'l-Haremeyn, Cüveynî.

Giriş

Kelâm ilminin ilgi alanındaki konuları mesâil (ulûhiyyet, nübüvvet, meâd) ve vesâil (varlık, bilgi, delil ve istidlal yöntemleri vs.) olarak iki kısımda incelemek mümkündür. Usûlü'd-Dîn olarak da isimlendirilen mesâil kısmı, bir nevi kelâm âliminin uyguladığı yöntem gereği istinbât ettiği sonuçlardan hareketle temellendirmeye odaklandığı İslam dininin ana esaslarıdır. Fıkıh ve Fıkıh Usûlü arasındaki ilişkiye benzer biçimde Kelâm ilminde de mesâilin temellendirilerek izahının yapılabilmesi için başvurulan bazı hususlar mevcuttur. Vesâil adı altında toplanan bu hususlara kelimciler eserlerinin giriş kısmında yer vererek çeşitli yönleriyle açıklığa kavuşturmaya çalışmışlardır. Bunlar arasında en ehemmiyetli kısım ise bilgi kuramıdır. Öteden beri âlimler bilginin tanımı, mahiyeti, kaynakları ve değeri gibi konularda fikir beyan etmişlerdir. Onların bilginin tanımı, mahiyeti, kaynakları ve değeri gibi hususlardan oluşan bilgi kuramı hakkındaki düşünceleri kelâmî görüşlerine temel oluşturmaktadır. Başka bir deyişle tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan itikâdî mezheplerin eğilimlerini, karakteristik özelliklerini anlayabilmek ve temellendirebilmek için müntesiplerinin fikirlerini serdederken bağlı kalmış oldukları unsurları ve yöntemleri kavramak önemlidir. İtikâdî tutumlar ve kelâmî görüşler söz konusu olduğunda ise düşünürün yöntemini anlamak için ilk olarak onun bilgi kuramına yaklaşımını ele almak gerekir. Bunun da ilk merhalesini bir âlimin bilgiyi nasıl tanımladığı oluşturmaktadır.

Kelâm tarihinde Eş'arîlik incelendiğinde, düşünürlerin özellikle vesâile dair hususlar hakkındaki görüş ve yaklaşımları açısından müteakdimûn ve müteahhirûn olarak ikiye ayrıldığı görülmektedir. Klasik mantık kuralları başta olmak üzere felsefî kavram ve yöntemlerin kelâm ilmine dâhil edilmesiyle tezahür eden bu ayrımın Cüveynî ile başlayıp talebesi Gazzâlî (ö. 505/1111) ile neşv-ü nemâ bulduğu kabul edilmektedir. Böyle bir değişim ve dönüşümün gerçekleşmesinde etkin olan Cüveynî'nin hayat hikâyesine kısaca temas etmek uygun olacaktır.

Cüveynî, 419/1028 yılında Nişâbur civarında doğup 478/1085 yılında yine Nişâbur yakınlarındaki Büştenikân köyünde vefat etmiştir. Gençlik yıllarını bu çevrede ilmi faaliyetlerle geçirmiş, Selçuklu sultanı Tuğrul Bey'in (ö. 455/1063) 445/1053 yılında vezirliğe Küdürî'yi (ö. 456/1064) getirmesiyle başlayan Eş'arîlere lanet okunma kampanyası manasına gelen “Mihnetü'l-Eşâira” döneminde önce Bağdat'a geçmiş oradan da Hicaz'a gitmiş, Mekke'de dört sene kalmış, ders halkaları kurmuş ve bir süre Kâbe'de imamlık görevini de icra etmiştir. Onun burada dört yıl gibi uzun sayılabilecek bir süre kalması özellikle hac mevsiminde Dünya'nın birçok yerinden gelen âlimlerle görüşmesine ve fikir sahasının genişlemesine katkı sağlamıştır. Sahip olduğu ilmi olgunluk ve icra ettiği imamlık vazifesi dolayısıyla “İmâmu'l-Haremeyn” lakabı da ona Hicaz'da geçirdiği zaman içerisinde verilmiştir.¹ Öteden beri İslâm âlimleri hac mevsimlerinde Mekke ve Medine'de buluşurlar ve görüş teatisinde bulunurlardı. Fakat Cüveynî'nin zamanı diğer dönemlerden daha farklıdır. Zira Mihnetü'l-Eşâira olarak isimlendirilen ve Müslümanların göz ardı edilemeyecek kadar kalabalık bir kesimi tarafından benimsenmiş bir mezhep ile onun imamına yapılan lanet kampanyası neticesinde birçok âlim

¹ Mihnetü'l-Eşâira hakkında bilgi için bk. İzzeddin İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdusselam Tedmîrî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1997), 8/190 vd.; Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn* (Beirut: Dâru'l-ilm, 1997), 668 vd.; Şerafeddin Yaltkaya, “Selçuklular Devrinde Mezâhib”, *Türkiye Mecmuası, Matbaa-i Âmire* (1925), 102; Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları* (İstanbul: İz Yay., 2009), 275-276.

faaliyet gösterdiği yerden başka beldelere sürgün edilmişti. Bu yıllarda sürgün edilenler de dâhil farklı yerlerden gelen çok sayıda âlimin iştirak ettiği bir hac mevsimi vuku bulmuştur. Kadılık gibi yüksek görevlerde bulunan dört yüz civarında âlimin toplanmasından dolayı bu seneye kadılar senesi “senetü'l-kudât” ismi verilmiştir.² Kündürî'nin sebep olarak gösterildiği fitnenin sonlandırılması üzerine Nişâbur'a dönen Cüveynî, Büyük Selçuklu Devleti'nin yeni veziri Nizâmülmülk'ün (ö. 485/1095) yaptırdığı Nişâbur Nizâmiye Medresesi'nin başına getirilerek geniş bir talebe kitlesine ders vermeye başlamış; eserlerinin büyük bir bölümünü de hayatının bu evresinde kaleme almıştır.³ Velûd bir müellif olan Cüveynî Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Kelâm vb. birçok alanda eserler kaleme almış ve özellikle bazı usûl teorilerinde kurucu rol üstlenmiştir.⁴ Onun telif ettiği eserlerde en çok dikkat çeken hususlardan biri fikirselsel boyutta yaşadığı değişimi sistematize ederek eserlerinde işlemedir. Cüveynî'yi bu değişime götüren sâiklerin başında Hicaz'da geçirdiği ve “İmâmu'l-Haremeyn” lakabını aldığı dönemde diğer âlimlerle uzun bir zaman görüşme imkânı bulması gelir.

Bilgi tariflerine yaklaşımının doğru bir biçimde tahlil edilebilmesi için Cüveynî'nin değişen fikir yapısının izlerini sürmek gerekir. Bunun için de öncelikle eserlerinin kronolojisi hakkında bilgi sahibi olunmalıdır. Cüveynî, zihin dünyasında gerçekleşen değişimlerin çoğunu fıkıh usulüne dair *el-Burhân* adlı eserinde tasrih etmiştir. Bu sebeple kendisinin kelâm yöntemini anlamak için yalnızca kelâma dair eserlerini değil diğer alanlarda telif edilen eserlerini de incelemek gerekmektedir. Ulaşılabildiği kadarıyla bazı ihtilaflarla birlikte genel kanaat kitaplarının kronolojik sırasının *eş-Şâmil*→*Kitâbu'l-İrşâd*→*el-Lum'a*→*Akâidetü'n-Nizâmî*→*el-Gıyâsü'l-Ümem*→*el-Burhan*⁵ şeklinde olduğu yönündedir.

Cüveynî'nin özellikle gençlik döneminde kaleme aldığı kelâma dair eserlerinde en çok hocası Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) etkisi altında kaldığı anlaşılmaktadır. Nitekim kendisinden de “Kâdî Ebubekr'in kelâmından on iki bin varak ezberleyinceye kadar kelâm ilmi hakkında bir kelime dahi konuşmadım.” sözü nakledilmiştir.⁶ Bununla birlikte Cüveynî'nin en önemli yanı hem mezhep imamına hem de Bâkılânî gibi hocalarına yer yer eleştirilerde bulunması ve onlardan farklı görüşler serdederek kuru taklitten sakınmış olmasıdır. İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946), Bâkılânî'den sonra, mezhep içerisindeki bu önemli konumu Cüveynî'nin doldurduğunu, onun nazara daha fazla önem verdiğini ve bu sayede mütekaddimün kelâmının en yüksek dereceye yükseldiğini belirtmiştir.⁷ Nitekim Tâceddin es-Sübkî (ö. 771/1370) “Bâkılânî, muhtemelen Hanefilerden etkilenecek İmam Eş'arî'nin mezhebine bazı eklemelerde bulunmuştur. İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî ve İmam Gazzâlî ise her iki mezhebe de katkı sunmuşlar ve aynı görüşleri paylaşmasalar da Mu'tezile mezhebine yaklaşmışlardır.”⁸ şeklindeki ifadeleriyle Eş'arî mezhebinin tarihsel serüvenindeki değişimi dile getirmiştir. İzmirli'nin de ifade ettiği gibi Cüveynî'nin yaklaşımı mütekaddimün olarak tanımlanan ilk evrenin tamamlanmasına ve İmam Gazzâlî ile birlikte müteahhirün döneminin başlamasına sebep olmuştur. Ayrıca Eş'arîlik özelinde bahsedilen bu ayrımın bütün kelâmî ekoller için genel geçerliliği olan bir tasnif gibi sunulmasının doğru olmadığı belirtilmektedir.⁹

² Süleyman Uludağ, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risâlesi* (İstanbul: Dergah Yay., 2004), 14.

³ Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasen b. Hibetullah İbn Asâkir, *Tebyînu kizbi'l-müfterî fimâ nesebe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasen el- Eş'arî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabiyyi, 1983), 280.

⁴ Ahmet Muhammed Peşe, *Kıyâs Teorisinin Gelişim Süreci Bakımından Fıkıh-Usûl İlişkisi* (Isparta: Rağbet Yay., 2022), 43, 110-116, 127.

⁵ Cüveynî'nin eserleri arasındaki kronolojik ilişki ve ihtilaflar için bk. Mustafa Sancar, “İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri”, *Siirt Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015), 89-90; Macit Sevgili, *Cüveynî'nin Kıyas Anlayışı* (İstanbul: İsam Yay., 2021), 27; Sevgili, *İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî* (Ankara: TDV. Yay., 2022), 101; Murat Memiş, “Bir Kelâmcı Olarak İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî”, *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/2 (2016), 82.

⁶ Tâcuddîn Abdulvehhab b. Takiyuddin es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî - Adulfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Dâru Hicr li't-Tibâati ve'n-Neşri ve't-Tevzî, 1992), 5/185.

⁷ İzmirli İsmail Hakkı, “İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî b. Cüveynî”, *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/9 (1928), 1.

⁸ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 3/386.

⁹ Mehmet Evkuran, *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelâm* (Ankara: Araştırma Yay., 2005), 24; Muhit Mert, *Kelâm Tarihinin Problemleri* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2012), 131.

Bu ayrım her ne kadar Gazzâlî ile başlatılsa da aslında kökleri, hocası Cüveynî'nin benimsediği kelâm yöntemine dayanmaktadır. Nitekim kelâm tarihi açısından son derece önemli olan mezkûr taksimde müteahhirûn döneminin Gazzâlî'den değil de hocası Cüveynî'den başlatılması gerektiğini savunan düşünürler de mevcuttur. Onlara göre Gazzâlî de bir geçiş döneminde yer alır. Bu ayrımı tam manasıyla gerçekleştiren ise Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) olmuştur.¹⁰

Yapılan literatür taraması neticesinde akademik düzeyde Cüveynî ile alakalı çeşitli çalışmalar yapıldığı müşâhede edilmiştir. Bu çalışmaların kâhir ekseriyetinde onun bilgi tanımlarına yaklaşımına kısaca işaret edilmekle yetinilmiştir. Cüveynî'nin bilgi kuramını konu edinen bir yüksek lisans tezi de mevcuttur.¹¹ Genel hatlarıyla bilgi teorisi üzerinde durulan bu çalışmada bilgi tanımlarına değinilmiş olsa da Cüveynî'nin *eş-Şâmil*'de yer verdiği bilgi kuramı ve tanımlarına yaklaşımının serdedildiği R. M. Frank neşri mezkûr kısımda kullanılmamıştır. Bu da belirli yanlışlara sebebiyet vermiştir. Bu çalışma haricinde Mehmet Aktaş tarafından hazırlanan *Tanım veya Hakikat Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi*¹² isimli bir kitap da mevcuttur. Cüveynî'nin tanım teorisi bu eserde doyurucu bir biçimde incelenmiş olsa da eserin amacı gereği bilgi tanımlarına yaklaşımı ve onun kendi tercihleri tam manasıyla irdelenmemiştir. Özellikle kelâm alanında yapılan çalışmalar tarandığında bilgi konusu ve dolayısıyla tanımı ile alakalı da birçok çalışma mevcuttur. Fakat bu eserlerde de ya belirli bir döneme ya da belirli bir şahsa odaklanılmıştır. Salt olarak kelâmcıların bilgi tanımıyla ilgili yapılan çalışmalarda ise Cüveynî'nin görüşlerine kısaca değinilmiştir.¹³ Hâlbuki Cüveynî'nin bilgi tanımlarına yaklaşımı daha kapsamlı bir çalışmayı hak etmektedir. Başka bir ifadeyle mezkûr konu hakkında makale çapında kapsamlı ve derli toplu bir çalışmaya ihtiyaç olduğu aşikârdır. Kelâm tarihinde dikkate değer bir değişimin gerçekleşmesinin yolunu açan Cüveynî'nin bilgi tanımlarına yaklaşımının inceleneceği bu çalışmanın alandaki boşluğu doldurması ve araştırmacılara katkı sağlaması amaçlanmaktadır.

1. Bilgi

Kelâm âlimlerinin bilgi kuramları, benimsedikleri kelâm yönteminin temelini oluşturmaktadır. Bilginin mahiyeti, tanımı, imkânı, değeri vb. konular üzerinde erken dönemlerden itibaren başlayan tartışmalarla III/IX. asrın sonlarına doğru kelâm düşüncesinde, hiç de azımsanamayacak bir birikim oluşturmuştur. Bilgi, İmam Mâtürîdî'den (ö. 333/944) itibaren kelâm literatüründe başlı başına bir konu olarak ele alınmaya başlanmıştır. Ondan önce de bilgiyi konu edinen özellikle Mu'tezilî düşünürler olmuşsa da onlar bilgi meselesini parça parça ele almışlardır. İmam Mâtürîdî'nin temâyüz ettiği nokta, bilgi konusunu bir teori olarak ele alıp eserinde sistematik bir şekilde ona özel yer ayırmasıdır. İmam Mâtürîdî'den sonra da müellifler, yazdıkları eserlere artık bilgi konusuyla başlamayı adet edinmişler, bir anlamda bilgi konusunu eserlerinin giriş bölümü yapmışlardır. Bilgi teorisinin sistematik felsefede bağımsız bir problem olarak işlenişinin ancak XIX. asrın ikinci yarısından itibaren başladığı düşünülürse kelâmın bilgi konusuna atfettiği önem daha da açığa çıkacaktır.¹⁴ Dolayısıyla felsefede olduğu gibi kelâmda da bilgi ilk dönemlerden beri ele alınan konuların başında gelmektedir.

İslam düşüncesinde bilgi teorisinin gelişimi bağlamında Eş'arî âlimlerin de önemli katkıları olmuştur. Bunlar arasında Bâkîllâni, Bağdâdî (ö. 429/1037-1038), Cüveynî, Gazzâlî, Râzî (ö. 606/1210), Âmidî (ö. 631/1233), Beydâvî (ö. 685/1286), İcî (ö. 756/1355), Teftezânî (ö. 792/1390) ve Cürçânî (ö. 816/1413) gibi şahsiyetler mevcuttur. Onların düşünce yapısına yaptıkları katkıların belki de en önemlisi belli bir sabitede olmaması ve mütekeaddimûn ve müteahhirûn kelâmcılarının farklı bir bakış açısına sahip olmasıdır. Söz gelimi mütekaddim âlimler inanç esaslarını birtakım nazarî ilkeleri nakille birlikte ispata gayret etmişler ve nassları aklî yorumlamaya uygun bir zeminde incelemişlerdir. Daha sonra gelen

¹⁰ Ömer Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslam Araştırmaları Merkezi Dergisi İSAM*, 19 (2008), 1-23.

¹¹ Zeliha Uluyurt, *İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'de Bilgi Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

¹² Mehmet Aktaş, *Tanım veya Hakikat Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi* (İstanbul: Ketebe Yay., 2021).

¹³ Örnek için bk. Mustafa Bozkurt, "Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi", *Cumhuriyet Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2008), 253-274; Muammer Esen, "Eş'arî Epistemolojisi/Eş'arî Bilgi Kuramı", *V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu –Eş'arîlik 1* (Mayıs 2018), 11-20; Muhit Mert, "Kelâmcıların Tanım Kuramları", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2003), 81-91.

¹⁴ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2015), 9.

Eş'arî âlimler ise bu yaklaşımlardan kimisini reddetmişlerdir. Özellikle Cüveynî seleflerinden tevârüs ettiği bazı görüşlere çeşitli eleştirilerde bulunmuştur.¹⁵

Bu bağlamda Cüveynî'nin kelâm yöntemini kavrayabilmek adına ilk olarak onun bilgi tanım kuramına yaklaşımını ele almak uygun olacaktır.

1.1. Cüveynî'nin Tanım Teorisine Kısa Bir Bakış

Kelâmcılar bilginin tanımı hakkında ortak bir fikir sunmamışlardır. Öyle ki bazı âlimler “ilim/bilgi” hakkında belirli bir tanımın yapılamayacağını da ileri sürmüşlerdir. Nitekim onlara göre bilgiyi tarif etmek için belirli tasavvurlar ve tasdiklerin öncelenmesi gerekir ki bu da muhal kabul edilen teselsül ve devri ifade edecektir.¹⁶ Cüveynî'nin bilgi tanımlamaları ve değinmiş olduğu eleştirilere odaklanılacak olan bu kısımda öncelikle onun “tanım/had” hakkındaki görüşlerine kısaca değinmek gerekmektedir. Zira onun tanım teorisiyle ilgili görüşleri önemli bir dönüm noktası içermektedir.¹⁷

Gazzâlî ve daha önceki kelâm âlimleri “tanım” ifadesi için genelde “had” terimini kullanmışlardır. Bu terimin aynı şekilde kullanımına Aristo'nun (ö. MÖ 384/322) mantık eserinin bir özeti ve çevirisi mâhiyetinde olan İbnü'l-Mukaffâ'nın (ö. 142/759) eserinde de rastlanmaktadır.¹⁸ Kelâmcıların da tanım kuramlarında “had” terimini tercih etmelerinden yola çıkarak onların, mantık eserlerinin çevirileriyle hemhâl oldukları söylenilebilir. Bununla birlikte Cüveynî'nin eserlerinde Aristo, Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sinâ (ö. 428/1037) gibi felsefecilere herhangi bir referansta bulunulmamıştır. O *Burhân* adlı eseri hâricinde, daha önce kaleme almış olduğu metinlerde Bâkılânî'nin görüşlerini merkeze alan bir yaklaşım benimsemiştir.¹⁹

Cüveynî Mekke'de yazdığı düşünülen *Telhîs* adlı eserinde, “Şeyin haddi ve hakikati; kendisiyle temeyyüz ettiği hâsiyet ve özelliğidir.” diyerek varlığın haddi ya da hakikatının, tanımlayıcı ve vasfedici olan söze değil, tanımlanan şeyin (mahdûd) sıfatına döndüğünü vurgulamıştır. Sıkı bir şekilde takip etmiş olduğu Bâkılânî'nin de “had” ve “tanım”ın vasfedici bir söz olarak tevîl edileceğini, dolayısıyla onun, haddi; “tanımlanmak istenen şeyin ismi ve kendisine has olan sıfatlarını tefsir edici söz” olarak anladığını nakletmiştir.²⁰

Onun “tanım-had” kuramını genişçe ele aldığı eser *eş-Şâmil*'dir. R. M. Frank'ın neşretmiş olduğu *Şâmil*'in ilk kısmında yaklaşık otuz sayfalık bir alan bu konuya ayrılmıştır. *el-Kâfiye fi'l-cedel*²¹ adlı eserinde de konuyu derinlemesine inceleyen Cüveynî had, hakikat, mânâ ve illet terimlerinin birbirlerine benzer içerikle kullanıldıklarından bahsetmiştir. Bu kavramların ortak noktaları bir şeyi kendisi yapan niteliği göstermeleridir. Aslında her birinin kendisine ait bir meziyeti bulunsa da özellikle usulcülerin bu terimleri bir manada kullanmalarının yanında onların öncelikle “had” lafzını daha sonra “mânâ” terimini tercih ettiklerini nakletmiştir. Bununla birlikte “had” lafzının sözlükte “son, sınır” gibi manalara tekabül etmesinden dolayı bütün eşya ve sıfatları açıklamakta kullanılmasını güzel bulmayan

¹⁵ Esen, “Eş'arî Epistemolojisi/Eş'arî Bilgi Kuramı”, 11. Özellikle “İn'ikâs-ı edille”nin Bâkılânî'ye nispeti ve Cüveynî tarafından reddedilmesi hakkındaki ihtilaflar ve genel kanının aksine bir yaklaşım örneği için bk. Hilmi Demir, “Kelâm Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (İn'ikâs-ı Edille) ve Müttekaddimin Kelâmı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri”, *Dini Araştırmalar* 10/29 (2007), 79-114.

¹⁶ Örnek için bk. Fahreddin Muhammed b. Ömer el-Hatîb er-Râzî, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 2004), 22.

¹⁷ Mert, “Kelâmcıların Tanım Kuramları”, 87.

¹⁸ Ebu Muhammed Abdullah b. el-Mukaffâ', *el-Mantık*, nşr. Muhammed Takî Dânişpejûh (Tahran: Encümen-i Felsefe-i İrân, 1978), 1.

¹⁹ Aktaş, *Tanım veya Hakikat*, 261.

²⁰ İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Ruknuddin Abbulmelik b. Abdullah b. Yûsuf el-Cüveynî, *et-Telhîs fi Usûli'l-Fıkhi*, thk. Abdullah Cevlem en-Nibâlî - Beşîr Ahmed el-Ömerî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyyeti, 1996), 1/108.

²¹ Bu eserin Cüveynî'ye âidiyetine şüphe ile yaklaşmıştır. Ulaşılabildiği kadarıyla ilk kez Daniel Gimaret tarafından ortaya atılan bu kuşku; tabakât kitaplarında Cüveynî'ye böyle bir eserin isnad edilmemesi, eserin içerisindeki tanımlamaların diğer eserlerle uyumsuzluğu ve içerisinde Bâkılânî'ye hiç atıfta bulunulmaması gibi argümanlarla desteklenmeye çalışılmıştır. Daha sonra gelen düşünürler tarafından eserin Cüveynî'ye âidiyeti hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ayrıca *el-Kâfiye*'nin Cüveynî'nin hocası olan Ebu'l-Kâsım es-İsferâyîni el-İskâfî'ye de ait olabileceği görüşü ortaya atılmıştır. Bilgi için bk. Mustafa Aktaş, “el-Kâfiye fi'l-cedel Adlı Eserin Cüveynî'ye Âidiyeti ve Nisbeti Sorunu”, *Darulfunun İlahiyat [İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 32/1 (2021), 199-218.

Cüveynî, özellikle “İlâh'ın haddi nedir?”, “İlminin haddi nedir?” şeklindeki soruları uygun bulmamıştır. O, “had” hakkında birkaç tanım naklettikten sonra, “Had, tanımlanan (mahdûd) şeyin, kendisinin kapalılıklarını çözen vasfa has kılınmasıdır.” şeklindeki tarifi tercih etmiştir. Çünkü ona göre tanımın tanımlanan şeyin bizzât kendisine ve sıfatlarına râcî' olması gerekmektedir.²² Cüveynî'nin seçmiş olduğu tanımın mantıkta yapılan tanıma uygunluk arz etmiş olması önemlidir. Mantık ilminde de had, bir terimin ana özellikleriyle birlikte has karakteriyle belirtilmesi manasını taşımaktadır.²³

Cüveynî “had” ile ilgili yapılan; “Had (efrâdını) câmi’, (ağyârını) mâni’dir.”, “Manayı kuşatan veciz lafızdır.” şeklindeki tanımlamaları aktarmış ve belirli eleştirilerde bulunmuştur. Örneğin o, mecâzî bir kelimeyle tanım yapılamayacağı kanaatini taşımaktadır. Dolayısıyla veciz bir lafızla ortaya konulmak istenen tanım, ilk seferde tayin olunan hakikî lafızdan farklı olması sebebiyle geçerli olmayacaktır. O, tanımın mahiyeti hakkında tartıştıktan sonra haddin hükmü hakkında olması gerektiğini düşündüğü özellikleri sıralamıştır. Buna göre tanım, tanımlanan şeyin illetidir. Yani tanımlanan şeyin kendisiyle bilindiği şey manasına gelmektedir. Yine tanımda, yabancı unsurların dışarıda bırakılması için aksi şart koşmuştur. Örneğin “şey” kelimesinin tanımı “mevcud olan”dır. Bunun tardı “Şey olan var olandır.” ise aksi de “Her var olan şeydir.” olmalıdır. Cüveynî'ye göre tard ve aksin sıhhat alâmeti olumsuzlama halinde de kullanılabilir olmasıdır. Ayrıca akliyyât alanında yapılan tanımda aklî illetlerde olduğu gibi tek bir sıfat bulunması gerektiğini ifade eden Cüveynî, aklî illetin ma'lûlünü gerektirdiği gibi tanımın da tanımlananı gerektireceğini vurgulamıştır. Bu sebeple o, tanımlarda iki vasıf bulunamayacağını söylemiştir.²⁴

Başka bir deyişle o, kelâmcıların bakış açısıyla tanımın ne olduğu sorusuna cevap ararken, önceki âlimlerin tanım hakkındaki “câmi’ ve mâni’ olandır.” şeklindeki yaklaşımlarını üç yönden sıkıntılı bulmuştur. Birincisi; câmi’ ve mâni’ olmak bir tür eylemde bulunma halini ifade eder ki tanımı oluşturan kelimelerin belirli eylemlerde bulunamaması yüzünden tanım hakkında getirilen bu tarif de mecâzîdir. Tanımlamadaki maksat ise kapalılığı gidermektir. İş böyle olunca tanımın tanımı ve gayesi arasında bir uyumsuzluk meydana gelir. Cüveynî'nin ikinci itirazı ise, bir ifadenin câmi’ ve mâni’ olsa bile tanım olamayacağı, önermesi üzerine kurulmuştur. Örneğin “İradenin hakikati ve tanımı nedir?” sorusuna, “İrade, Allah Teâlâ'nın irade olarak bildiğidir.” şeklinde verilen cevap her ne kadar câmi’ ve mâni’ olsa da iradenin tanımı için uygun değildir. Öyleyse “Her tanım câmi’ ve mâni’dir. Her câmi’ ve mâni’ olan şey de tanımdır.” şeklinde bir çıkarım geçerli değildir. Üçüncü bir eleştiriyi de gündeme taşıyan Cüveynî, tanımların, tanımlanan olguya hâs ve nefsi sıfat olarak da isimlendirilen özelliğe işarette bulunması gerektiğinden hareketle câmi’ ve mâni’ olan ifadelerin bu şartı tam manasıyla karşılayamadığını söylemiştir. Bu da özellikle Eş‘arî âlimlerde görülen tanımda birlik ilkesi ile örtüşmemektedir. Yani her ne kadar tanım belirli bir söz öbeğinden oluşsa bile tanımlananın tek bir niteliğine işaret etmesi gerekmekte, tek anlam çağrışımlı olmalıdır. Fakat Cüveynî bu üçüncü eleştiriyi pek mantıklı bulmamış ve tanımlarda terkipten kaçınmak için tek bir kelime kullanılmasının şart olmadığını ifade etmiştir.²⁵

Cüveynî'nin tanımda bulunmasını gerekli gördüğü şartları şu şekilde sıralamak mümkündür: a) Tanım, aklî de olsa sem'î de olsa tanımlananın illeti mesabesinde. b) Tard ve akse elverişli olmalıdır. c) Aklî illetlerin ma'lûlü gerektirmesinden ve ma'lûl de iki ayrı niteliği birlikte gerektirmediğinden ötürü tanımlananın iki şeyle tanımlanması veya iki ayrı illetle illetlendirilmesi doğru değildir. Dolayısıyla tanımlarda tek bir niteliğin kullanılması gerekir. Bu üç şart Aristo'nun ortaya koymuş olduğu şartlarla aynıdır. Buradan yola çıkarak onun, Aristo'nun geliştirdiği tanım teorisinden esinlenerek Eş‘arî bakış açısını geliştirdiği söylenilebilir.²⁶ Daha önce de ifade edildiği üzere Cüveynî yalnızca Eş‘arî mezhebinin görüşlerini nakletmemiş bilakis farklı ictihadlar ortaya koymak, öne sürülen görüşleri derinlemesine tahlil ile birlikte tenkit edip yeni açılımlar serdetmek suretiyle mezhepsel gelişime

²² Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd (Kâhire: İsa el-Bâbî el-Halebî Yay., 1979) 1-2.

²³ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, (Ankara: Elis Yay., 2009), 80. Ayrıca bk. Uluyurt, *Cüveynî'de Bilgi Teorisi*, 15.

²⁴ Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, 6 vd.

²⁵ Cüveynî, *eş-Şâmîl fi usûli'd-dîn*, thk. R. M. Frank (Tahran: Müessesesi-i Mutâleât-i İslâmî, 1981), 42, 43. Ayrıca bk. Aktaş, *Tanım veya Hakikat*, 262 vd.

²⁶ Mert, “Kelâmcıların Tanım Kuramları”, 87, 88.

müşahhas bir katkı sağlamıştır.²⁷ Onun bu tavrını bilgi tanımlarına yaklaşım hususunda da görmek mümkündür.

1.2. Bilgi Tanımlarına Yaklaşımı ve Eleştirileri

Cüveynî kendisine aidiyeti hususunda çeşitli görüşler bulunan *el-Kâfiye*'de diğer eserlerinden farklı olarak “Bilgi, bilinebilenin kendisiyle bilindiği şeydir.” şeklindeki İmam Eş‘arî’ye de nispet edilen tanımlamayı getirmiştir. Ayrıca tanımda geçen “bilinebilenin...” kaydının fazla olduğu gibi bir şüpheyi de kabul etmeyerek bilgi hakkındaki sahih tanımlamanın bu olduğunda karar kılmıştır. Bunun yanında bilgi hakkında ilim, mârifet, fıkıh, dirâyet, akıl, yakîn, zekâ gibi muhtelif kelimeler kullanılabileceğini söylemiştir. Nitekim ona göre mezkûr kelimeler arasında anlam açısından bir fark bulunmamaktadır. Fakat yine de bu kelimelerin, Kitap ve Sünnet’te kullanılmadığından dolayı Allah Teâlâ’nın ilmi hakkında kullanılamayacağını eklemiştir.²⁸

Kelâmcıların bilgi tanımlamalarının incelendiği bir makalede Cüveynî’nin menkûl açıklamalarından sonra iddia ettiği şeylerin aksine sözler sarf ederek bir çelişki içine düştüğü ifade edilmiştir.²⁹ Fakat Cüveynî bu görüşü “denildi ki..” lafzıyla nakletmiştir. Söz gelimi o, bazılarının “Bilgi hakkında kullanılan en umum isim ilim terimidir. Onun haricindeki diğer kelimeler bilginin özel türlerinden haber vermektedir. Bu türlerin hepsini bilene ‘âlim’ denilebilir. Örneğin Allah Teâlâ her ma’lûmu nihayetsiz bir şekilde bildiği için kendisine ‘el-Âlim’ denilmiştir.” sözünü naklettikten sonra bu gibi kullanımların insanlar arasında yaygın olmasından kaynaklandığını vurgulamıştır.³⁰ Diğer bir eseri olan *Telhîs*’te ise ilmi “Ma’lûmun olduğu hal üzere mârifeti, bilinmesidir.” şeklinde tanımlamıştır. Ayrıca yalnızca “Ma’lûmun bilinmesidir.” şeklinde bir tanımın daha müstakil olacağını ya da “Kendisiyle ma’lûmun bilindiği...” olarak tarif edilmesinin de daha isabetli olduğunu ifade etmiştir. Bunların yanında “Bilgi, öznesinin ‘âlim-bilen’ olarak vasıflanmasını gerektiren şeydir.” şeklindeki tanımın da geçerli ve doğru olduğunu eklemiştir.³¹

Cüveynî’nin *Şâmil*’de, aklî faaliyet sonucunda bilginin oluşması ve bilgi ile subje/bilen arasındaki ilişki vb.³² gibi konular bulursa da derli toplu bir bilgi tanımına rastlanmamaktadır. Zira çalışmanın giriş kısmında da değinildiği üzere eserin bu neşrinde bilgi konusunun yazılması beklenen yeri olan ilk sayfalarına yer verilemediğinden Cüveynî’nin bilgi kuramını inceleyen bazı çalışmalarda özellikle bilginin tarifinde bu kitaptan faydalanılamamıştır. Dolayısıyla genelde onun *Kitâbu’l-İrşâd* adlı eserindeki bilgi tanımına dair görüşleri esas alınarak aktarılmaya çalışılmıştır. Bu sebeple de ileride değinileceği üzere onun *Kitâbu’l-İrşâd*’da bilginin tanımı hususunda kesin bir karar ortaya koyamadığı, yalnızca bir tanımı daha evlâ olarak gördüğü fakat tam manasıyla kabul etmediği gibi bir yargıya ulaşmıştır.³³

Öte yandan R. M. Frank tahkikiyle bu ehemmiyetli kısım 1981 yılında neşredilmiştir. Cüveynî’nin bilgi konusunu burada genişçe ele aldığı müşahede edilmiş ve iddia edilenin aksine o, bu eserinde bilginin tanımı hususunda belirli bir tarifi tercih etmiştir. Zira kendisi de konuya “Şimdi burada konu (bilginin tarifleri) hakkındaki söylenen sözleri serdettikten sonra sahih olanı ortaya koyup diğerlerinin neden bâtil olduğunu izah edeceğiz.” diyerek ulaşmış olduğu bilgi tanımlarını şu şekilde sıralamıştır:

- a) “Bilgi, bilinenin olduğu gibi bilinmesidir/mârifetidir.”³⁴
- b) “Bilinenin olduğu şekilde ispat edilmesidir.”

²⁷ Muhammed ez-Zuhaylî, *el-İmâmu’l-Cüveynî İmâmu’l-Haremeyn* (Şam: Dâru’l-Kalem, 1992) 115.

²⁸ Cüveynî, *el-Kâfiye fi’l-cedel*, 25.

²⁹ Muhit Mert, “Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 58.

³⁰ Cüveynî, *el-Kâfiye fi’l-cedel*, 26.

³¹ Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/109.

³² Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli’l-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd. (İskenderiye: Mektebetü İlmi Usûli’l-Dîn, 1969), 107, 110.

³³ Uluyurt, *Cüveynî’de Bilgi Teorisi*, 14 vd.

³⁴ İlk olarak Kâdı Bâkılânî’nin tercih ettiği olduğu bu tanımın; “Bilgi mârifettir.”, “Bilgi bilinenin mârifetidir.” şeklinde kısaltılarak da aktarıldığını zikretmiştir.

c) “Bilinenin olduğu hal üzere açığa çıkmasıdır.”

ç) “Bilinenin üzerinde olduğu haldeki şekline güvendir.”

d) “Onunla kâim olanın âlim olmasını gerektirir.” ya da “Bilgi, bulunduğu kimseye bilen adının verilmesini zorunlu kılar.”

e) “Bilgi, bilinenin olduğu hal üzere idrak edilmesidir.”³⁵

f) “Bilginin hakikati kendisiyle bilinendir.”³⁶

g) “Bilgi, kendisine sahip olan kimsenin sağlam yani tam ve muhkem fiilleri yapabilmesine olanak sağlayandır.”

ğ) “Bilgi, bir şeye olduğu gibi itikad edilmesidir.” Cüveynî bu tanımın ilk Mu‘tezilî düşünürler tarafından ortaya konulduğunu fakat kendisinin de ileride zikredeceğini söylediği karşı sorularla çürütüldüğünü söylemiştir. Bunun üzerine daha sonraki Mu‘tezilî düşünürler yöneltilen eleştirilerden kurtulmak amacıyla tanıma farklı bir vasıf eklemiştir:

h) “Bilgi, şeye kişinin sükûn bulmasıyla beraber olduğu hal üzere itikad edilmesidir.” Fakat Cüveynî’ye göre bu tanım da bir önceki gibi eleştirilerden kurtulamamış ve birçok yönden çürütülmüştür. Bunun üzerine bazı mâhir Mu‘tezilî düşünürler tanıma başka bir vasıf daha ekleyerek bilgiyi şöyle tarif etmiştir:

ı) “Bilgi, şeye, bir zorunluluk ya da bir delil nedeniyle, olduğu hal üzere itikad edilmesidir.”³⁷

Cüveynî aktarmış olduğu bu tanımları daha sonra tek tek incelemiştir. İlk olarak “Bilinenin olduğu şekilde ispat edilmesidir.” şeklindeki tanıma ele almış ve “ispat” kelimesinin müşterek bir lafız olmasından dolayı bilgiyi ifade etmekte ve had ile talep edilen vechi ortaya koymakta yetersiz kaldığını söylemiştir. Zira ona göre “isbat” kelimesi; icad etmek, şeyin sükûnet bulması, hareketinin sonlanması vb. manalarda kullanılmaktadır. Bazı durumlarda ise mecâzî kullanım ve anlam genişlemesine uğrayarak “bilgi” manasına da gelebilmektedir. Cüveynî yaygın kullanımı olan mecazların hakikat yerinde telakki edilebileceği görüşüne rağmen bu tanımdaki “ispat” kelimesinin birçok manaya gelebildiğini, dolayısıyla “ispat” ile bilginin kastedilmesinin yaygın bir kullanılış olmadığını ifade etmiştir. Şayet bilgi ispat terimi ile tarif edilecek olsaydı; “Allah bilir.” yerine “Allah ispat eder.” denilebilmesi gerektirirdi ki bu da Allah Teâlâ’nın âlim olması cihetinden “müsbî” (isbat edici) olmasını gerektirirdi. Cüveynî şeriatte vârid olmadığı için bu görüşü uygun bulmamıştır. O, “Her ne kadar naslarda ifade edilmese de Allah Teâlâ’ya müsbî denilmesini engelleyen bir söz de yoktur.” şeklindeki bir itiraza da değinmiş ve mezhebin konu hakkındaki görüşleriyle istidlalde bulunmuştur. Buna göre zât ve sıfatlara taalluk eden konularda şeriatte kabul ya da red manasına gelebilecek bir delil yoksa kullanılması men’ edilmiştir. Fakat Cüveynî bu fikirde birtakım sıkıntılar olduğunu ve doğru görüşün Bâkılânî’nin tevakkuf tavrı olduğunu söylemiştir. Bütün bunların yanında tanımın sahih olabilmesi için tard ve aks kaidelerine binaen kastedilen bütün manalara söylenilebilir olması gerektiğini ifade etmiş, dolayısıyla mezkûr tanıma zayıf bulmuştur.³⁸

“Bilinenin olduğu hal üzere açığa çıkmasıdır.” şeklindeki tanımda da “tebeyyün” kelimesinin önceleri kapalıyken sonradan açıklığa kavuşan manasına gelmesinden dolayı kadîm bilgiyi ifade edemeyeceğini söyleyen Cüveynî bu konuda ileri sürülebilecek itirazlara da değinmiş ve tanımda müşterek bir lafzın kullanılması gibi karışıklığa yol açabilecek bir vechin onu bâtil kılacağını vurgulamıştır. Çünkü tanımlar kastedilen manayı nihâi olarak açıklamak için tayin edilmiştir. Bu bakımdan bilgi tebeyyün ile tarif edilmeye çalışıldığında bilene/âlîme aynı zamanda mübeyyün denilmesini gerektirir. Dolayısıyla Allah Teâlâ’nın da “mübeyyün” olarak isimlendirilebileceği anlamına

³⁵ Son üç tanıma “Şeyhimiz” olarak vasıfladığı İmam Eş’arî’ye nispet etmiştir. Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli’ d-dîn*, thk. R. M. Frank, 74, 75.

³⁶ Bu tanım “İmâmu'l-Haremeyn'in kelâm hocası” olarak tanınan Ebu'l-Kâsım el-İsfereyânî el-İşkâf'a (ö. 418/1027) aittir. Bu isim hakkında bilgi için bk. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 5/ 99.

³⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli’ d-dîn*, thk. R. M. Frank, 75, 76.

³⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli’ d-dîn*, thk. R. M. Frank, 76.

gelir. Buna da çıkar yol olmadığını belirten Cüveynî konu hakkında tefekkür eden düşünürlerin, galat bir manayı düşündürmeyen ve şeriatla söylenilmesine engel teşkil eden bir nassın olmadığı durumlarda bahse konu olan terimin kullanılabilmesi yönündeki görüşlerine de değinmiştir. Fakat yanlış manaları vehmettiren lafızlarda iznin olmaması durumlarında ise o terimin kullanılmayacağı görüşlerini de hatırlatmıştır. Dolayısıyla ona göre “tebeyyün” lafzı bilgiyi tam anlamıyla karşılamamaktadır.³⁹

Nitekim *Kitâbu'l-İrşâd* adlı eserinde de Ebû İshâk İsfereyânî'ye nispet edilen bu tanımın tercih edilmediğini ileri sürmüştür. Semantik bir metodla görüşünü destekleyen Cüveynî'ye göre tebeyyün ve açıklığa kavuşmak terimi zamansal olarak cehalet ve gafletten sonra bilmek manasına gelmektedir. Bilgi'nin tarifinin hem kadîm bilgiyi hem de hâdis bilgiyi kuşatabilir olması gerektiğini söyleyen Cüveynî, menkûl tanımı bu şartı sağlayamadığı gerekçesiyle reddetmiştir.⁴⁰ Ayrıca Allah Teâlâ'nın ilmi hakkında öncesinde cehalet ve gaflet gibi bir bilgisizlik durumunun olamayacağı âşikardır. Hatırlanacak olursa çalışmanın birinci kısmında bir genelleme ile Ehl-i's-sünnet ve'l-cemaat ulemasının bilgiyi tarif ederken dikkat ettikleri hassasiyetlerden birinin de Allah Teâlâ'nın bilgisini de tanıma dâhil etme gayreti olduğu zikredilmişti. İsfereyânî'nin tercih ettiği ikinci görüş ise bilginin bilinen ile tanımlanmasıdır. Cüveynî bu ibarede kapalılık olmasının sorun doğurduğunu ifade etmiştir. Zira böyle bir tanımlama bilgi dışında kendisinden sorulan herhangi bir şey için de geçerlidir. Örneğin “kudreti” güç yetirten, “kelâmı” da konuşturan şey olarak tanımlamak mümkündür.⁴¹

Ayrıca Cüveynî ile çağdaş sayılabilecek bir Mâturîdî âlim olan Ebu'l-Muîn Nesefî de (ö. 508/1115) bu tanıma “tebeyyün” teriminin eş sesli bir kelime olup içerisinde birden fazla manayı taşıması sebebiyle kabul etmemektedir.⁴²

“Bilinenin üzerinde olduğu haldeki şekline güvendir.” tarzındaki tanıma da aynı itirazları getiren Cüveynî “güven” kelimesinin bilgiyi ifade etmekten uzak olduğunu, “sika” teriminin geldiği manalar itibarıyla tanımda kullanılmamasının daha evlâ olduğunu söylemiştir. O aynı şekilde bilginin güven ile tarif edilmesi durumunda “bilen, âlim”i “güven veren” olarak isimlendirmek gerektiğini ve bunun da doğru olmadığı görüşündedir.⁴³

Cüveynî, “Bilgi, bilinenin idrak edilmesidir.”⁴⁴ şeklindeki tanımı da hatalı kabul etmektedir. Bu tanımın İmam Eş'arî'ye isnad edilmesini de doğru bulmamış onun yalnızca hikâyeye yolu ile naklettiğini vurgulamıştır. Tarifin sıkıntılı olmasının nedeni, eğer idraklerin bir nevi bilgi olduğu menedilirse -ki ona göre bu daha doğrudur- tarifin boşa çıkmasıdır. Çünkü idrak bir bilgi olmasa dahi bir kişiye “bilineni idrak etti.” denilebilir. Bu durum da tanımın açık ihlalidir. Kaldı ki idrakın bir nevi bilgi olduğu kabul edilse tanım daha doğru olacaktır. Fakat bazı âlimlerin Allah Teâlâ hakkındaki bilgilerin idrak olarak değerlendirilemeyeceği görüşünü nakleden Cüveynî, “idrak” teriminin kuşatmak manasına geldiğini, Allah Teâlâ'nın ise bundan münezzehe olduğunu “...Onların bilgisi, Rahmân'ı kuşatamaz.”⁴⁵ âyetiyle delillendirerek tasrih etmiştir.⁴⁶

Ebu'l-Muîn en-Nesefî de benzer bir şekilde bilginin “derk/idrâk” terimiyle tanımlanmasına karşı çıkmıştır. İdrakin, kuşatmak, yetişmek gibi manaları kapsayan müşterek bir kelime olmasından dolayı tanımlama kurallarına uymadığını, Allah Teâlâ'nın bilinebilir, fakat idrak edilemez olduğunu vurgulamıştır. Zira idrak, şeyin sınırlarıyla birlikte zihnen anlaşılması, kuşatılması demektir. Nesefî bu

³⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. R. M. Frank, 77.

⁴⁰ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavat'i-edille fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Zekeriyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016), 10.

⁴¹ Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Nâsır el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd li imâmi'l-mütekellimîn Ebî'l-Kasım el-Ensârî*, thk. Hâlid b. Hammâd el-Advânî (Kuvayt: Dâru'd-Diyâ, 2022), 132.

⁴² Ebu'l-Muîn Meymûn Muhammed b. Muhammed en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Claude Salame (Limasol: el-Ceffân ve'l-Câbi Yay., 1990), 1/7.

⁴³ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. R. M. Frank, 77.

⁴⁴ İmam Eş'arî'ye de nispet edilen bu tanım, Âmidî kanalıyla Bâkîllânî'ye de dayandırılmıştır. bk. Adnan Bülent Baloğlu, “Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Muîn en-Nesefî”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* İzmir, 18 (2003), 14; Hikmet Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi* (Ankara: İSAM. Yay., 2018), 195.

⁴⁵ Tâha, 20/110.

⁴⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. R. M. Frank, 78.

şekilde bir tanımlamanın geçersiz olduğunu ifade etmiştir. Çünkü mârifet mutlak bir idrak olmayıp, idrake ulaşmak için güç harcamaktır. Bu da Allah Teâlâ'nın zâtı ve ilmi hakkında muhal kabul edilmiştir.⁴⁷

“Bilgi, kendisiyle kâim olan kimsenin tam ve muhkem fiilleri yapabilmesine olanak sağlayandır.”⁴⁸ şeklindeki tanımına da değinen Cüveynî⁴⁹ Eş'arî âlimleri kastederek “Ashabımız, bu tarifi bîatıl olduğunu açıklamışlardır.” demiştir. Ona göre her bilgiden, sonuç itibariyle sağlam bir fiili meydana getirecek bir yetenek hâsıl olmak zorunda değildir. Bilgiyi bu şekilde tarif etmek ise tanımlananı kuşatmada yetersiz kalmaktadır. Örneğin kadîm hakkındaki bilginin, sonradan meydana gelecek olan bir fiilin muhkem şekilde yapılmasında herhangi bir tesirinin olması imkânsızdır. Başka bir deyişle kadîmin bilgisi, bâkî olan varlıkların bilgisi ve muhâl olan şeylerin bilinmesi tam bir fiili sağlamakla vasıflanmaz. O, bu tanımın yalnızca bir tür bilgiyi, bir şeyi hikmetlice yapma bilgisini kapsamakta olduğunu vurgulamıştır.⁵⁰ Tanımın başka bir açıdan da bîatıl olduğunu söyleyen Cüveynî, bir fiilin muhkem bir şekilde yapılması için yalnızca bilginin değil, aynı zamanda kudret gibi olguların da gerekli olduğunu söylemiştir. Örneğin bilgili fakat âciz bir kişiden böyle bir fiilin meydana gelmesi düşünülemez. O bu tanıma bazı yönlerden Mu'tezile mezhebinin öne sürdüğü tanımlara benzetmiştir.⁵¹

İmam Eş'arî'nin “Bilgi, onunla kâim olan kimsenin âlim olmasını gerektirir.”⁵² şeklinde ortaya koymuş olduğu tarifi inceleyen Cüveynî bir kapalılık dışında tanımın yerinde ve güzel olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla o bu tanıma, bilginin ne olduğu konusunda tam bir açıklama sunmadığını savunmuştur. Zira bu tanıma göre kudreti de güç sahibini güçlü kılan şey şeklinde tanımlamak gerekmektedir. Cüveynî tanımda bir kusur bulmaya çalışmadığını, sadece açıklama üstü bir izah getirmeye çalıştığını zikretmiştir. Nitekim aynı itiraz benzer bir kapalılık içeren “Bilgi, onunla bilinen şeydir.” tanımına da getirilebilir.⁵³

Nakledilen bu iki tanıma, benzer bir biçimde içerisinde devr bulundurması münasebetiyle itiraz edilmiştir. Çünkü her iki tanım da ilmi âlim olmakla, âlimi de ilim sahibi olmakla tanımlar. Hâlbuki bir kavramı kendisi dışında bir şey ile tanımlamak gerekmektedir ki aksi durumda mantık kurallarına da uymayan bir problem olan devr meydana gelir.⁵⁴

Nesefî'ye göre ise bu itiraz tanımın konusu olan bilgiyi anlamamaktan kaynaklandığından bilgi hakkında yapılacak izahların anlaşılmasıyla bu ilzamlarının boşa çıkacağı görülecektir. O, insanın edindiği bilgilerin aynı düzeyde olmadığı, bazen bu bilginin mutlak mübhem bir bilgi olduğu görüşünden hareketle Eş'arîlerin tanımını bu mutlak mübhem bilginin bir tarifi olarak değerlendirmiştir. Bu tanım, mutlak olarak ilim mefhumuna dâhil olan fertleri toplamakta, dâhil olmayanları ise kapsamamaktadır. Buradan yola çıkarak o, İmam Eş'arî'nin ilmi âlimle, âlimi ilimle tanımlamasına yapılan itirazları yersiz ve yetersiz bulmuştur.⁵⁵

⁴⁷ Nesefî, *Tebşıra*, 1/7. Ayrıca bk. Hasan Tëvfik Marulcu, "Ehl-i Sünnet Kelâmı Açısından İlahî İlim ve 'Lealle'- Kelâm-Belâgat İlişkisi Bağlamında Bir Değerlendirme-", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/34 (2015), 34.

⁴⁸ Mezkûr tanım genelde İbn Fûrek'e nispet edilmiştir. bk. Muhammed b. Ali İbnu'l-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Fârûkî el-Hanefî et-Tehânevî, *Keşşâfî istulâhâti'l-fünûni ve'l-ulûm*, thk. Ali Dehrûc (Beyrut: Mektebeti Lübnân, 1996), 2/1222; Ebu Bekir Muhammed b. Hasen b. Fûrek el-İsfahânî, *Kitâbu'l-hudûd fi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleymânî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 76.

⁴⁹ R. M. Frank'in neşrettiği nüshada bu kısımda bazı yerler eksiktir. Bununla birlikte İmam Cüveynî'nin tanıma eleştirisi anlaşılmalıdır.

⁵⁰ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 11.

⁵¹ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. R. M. Frank, 78.

⁵² Cüveynî bu tanıma “Şeyhimiz'in sözü...” olarak aktarmıştır. Eserde geçen “Şeyhimiz, İmamımız, Üstadımız” sözlerinden maksat mezhep imamı olan İman Ebu'l-Hasen el- Eş'arî'dir. İmam Eş'arî'ye nispet edilen bu tanım için bk. Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 10; İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasen eş-Eş'arî İmâmi Ehli's-Sünne*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâiyh (Kahire: Mektebetü's-Sikâfeti'd-Diniyye, 2005), 5 vd.; Tehânevî, *Keşşâf*, 2/1221.

⁵³ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. R. M. Frank, 78.

⁵⁴ Mezkûr itiraz için bk. Recep Ardoğan, *Kelâm İlminde Metodoloji* (Kahramanmaraş, klm Yay., 2021), 35.

⁵⁵ Nesefî, *Tebşıra*, 1/7.

Bunun yanında Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd* adlı eserinde söz konusu tanıma aynı müsamaha yaklaşmamıştır. O, tanımlamada amaçlanan şeyin kastedilen bilginin açıklanması olduğunu, bu tanımda ise bir kapalılık ve genelleme olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü ona göre böyle bir tanım kişinin tarifini sormuş olduğu her mana için geçerlidir.⁵⁶

Ayrıca Cüveynî buraya kadar aktarmış olduğu tanımlamalarda “şey” lafzının “ma'lûm-bilinen” terimi yerinde kullanılmamasının bilinçli bir tercih ürünü olduğunu aktarmıştır. Nitekim ona göre eğer bilginin tarifinde “şey” lafzı kullanılacak olsaydı, yokluğu ifade edemeyen “şey” teriminin ma'dûmun bilgisini kuşatmadığından tanım eksik kalmış olacaktı.⁵⁷ Görüldüğü üzere Cüveynî'nin bilginin tarifinde dikkat ettiği hususlardan biri de kâdim bilgiyi tanıma dâhil ederek, ma'dûmun da bilinebilir olduğunu ifade etmek için “şey” lafzının kullanılmamasıdır. Olmayan bir şeyin bilinmesinin manası onun yokluğunu bilmektir, şeklinde açıklayan Cüveynî, Sicistan taraflarından birtakım kişilerin yokluğun bilinmeyeceği görüşünü ihdâs ettiklerinden bahsetmiştir. Mezkûr görüşün Ebû İshâk'a isnâdının da büyük bir hata olduğunu ifade etmiştir.⁵⁸

Bununla birlikte *eş-Şâmil* isimli eserinin diğer neşri olan ve konunun devamını içeren kısımda, Kaffâl eş-Şâşî'nin (ö. 365/976) ortaya koymuş olduğu “Bilgi, şeyin olduğu hal üzere tespit edilmesidir.” şeklindeki tanımında da “şey” lafzının geçtiğini, dolayısıyla birçok düşünürün tanımlananı kapsamamasından dolayı kendisine eleştirilerde bulunduğunu aktarmıştır. Cüveynî, burada eş-Şâşî'nin “şey” lafzını kullanırken Mu'tezile mezhebinin gütmüş olduğu ma'dûma “şey” denilebileceği fikrini savunmadığına dikkat çekmiştir. Öyle ki bu hususta Ebu İshâk'ın da Şâşî'nin görüşüne yardımcı olduğunu nakletmiş ve tanımlananı kuşatacak şekilde kullanıldığı durumlarda “şey” lafzı ile tarifin tanımda kullanılmasını uzak bir ihtimal olarak görmediğini zikretmiştir.⁵⁹

İlk bakışta Cüveynî'nin, Ebû İshâk'ın görüşü hakkındaki bu değerlendirmesi bir tenakuz içeriyor gibi durabilir. Zirâ R. M. Frank neşrindeki kitapta Ebû İshâk'ın, bilginin tanımında “şey” lafzını kullanmak hususunda eş-Şâşî'ye destek olduğu söylenirken, *eş-Şâmil*'in daha ileriki kısımlarını içeren diğer neşirde ise Ebû İshâk'ın ma'dûmun yani var olmayanın bilgisinin de ma'lûm olduğunu ispat ettiğini nakletmiştir. Aslında bir çelişki olmadığına işaret eden Cüveynî, Ebû İshâk'ın Şâşî'ye vermiş olduğu desteğin anlamını anlatmaya çalışmıştır. Buna göre bir olgunun var olmadığını bilmek sonuçta zorunlu olarak “şey” takdirine bağlanmayı gerektirir. Çünkü ma'dûmları yani varlık sahasında olmayanları üç kısımda incelemek mümkündür: a) Geçmişte var olup, şu anda olmayanın yokluğuna dair bilgidir. Dolayısıyla bu onun takdir edilmiş geçmiş zamandaki oluşunun bilgisidir. b) Daha var olmamış fakat ileride olanın bilgisidir ki hâli hazırda olmadığını yani ileride olacak şeyin şu anda nefyinin bilinmesidir.” c) Ne geçmişte ne gelecekte var olacak olgunun hakkındaki bilgidir. Örneğin geçmişte var olmamış ve ilm-i ilâhîde da var olmayacağı sabit olanlara da Allah Teâlâ'nın ilmi denilmektedir. Öyleyse bu tür bilgi için zaruri olarak nefyedildiğini bilmekle beraber mukadder bir “şey”e bağlanması gerekmektedir. Cüveynî'ye göre Ebû İshâk'ın aktarmak istediği de budur.⁶⁰

Yokluk, mukadder bir var olmaya dayandırılmadığı müddetçe bilinemez, kendisi hakkında hüküm verilemez. Örneğin elinde herhangi bir varlık bulunmayan ve bunun farkında olan bir kişi bu bilgisini ancak o anda hazır olmayan varlıklara zihni bir dayandırmayla bilmektedir. Öyleyse ma'dûmun bilinmesi için bir varlığa isnâd edilmesi gerekmektedir. Kaffâl eş-Şâşî “şey” lafzının bu tür kullanımını kastederek tanımda kullanmıştır. Fakat burada da bazı problemler vardır. Nitekim burada yok olanı yoklukla vasıflamak için takdîrî bir varlıktan bahsediliyorsa da bu mukadder varlık ne mevcuttur ne de “şey”dir. Ma'dûmun “şey” olarak isimlendirilmesi lügat hasebiyledir. Herhangi bir zâtın ya da muayyen bir maddenin ispat edilmesini ifade etmemektedir. *Burhân* şârihi Mâzerî (ö. 536/1141) bu noktayı nazar-

⁵⁶ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 11.

⁵⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. R. M. Frank, 75.

⁵⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd., 32.

⁵⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. R. M. Frank, 75.

⁶⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd., 33.

ı itibara alarak adem yani yokluğun da bazı durumlarda şey olarak isimlendirilebileceğini ve dolayısıyla kendisiyle bilginin tarif edilebileceğini dile getirmiştir.⁶¹

Cüveynî ma'dûmun bilinemeyeceğini ifade edenlere karşı birkaç açıdan reddiye de sunmuştur: Bir kişi yanında elbise olmadığını biliyorsa onun bu bilgisi sabittir ve inkâr edilemez. Nitekim bilgi sıfatı için bir ma'lûm gerekmektedir. Fakat bu ma'lûmun haricen var olması şart değildir. Verilen örnekte kişinin bilgisinin ma'lûmunun elbisesinin varlığı olduğu düşünülemez. Zira elbisenin yanında olduğu bilgisi ile yanında olmadığı bilgisi arasında fark vardır. Demek ki o kişinin bu bilgisi elbisenin yanında olmama durumu ile ilişkilidir. Ayrıca Cüveynî hasımlarının da aslında “ma'dûm” olanı murâd edilen, takdir edilen olarak kabul ettiklerini ifade etmiştir. Çünkü onlar istitâatın fiile öncelendiği konusunda Mu'tezile mezhebiyle ortak görüş içerisinde ki bu kudretin hâdiseye bağlanmaması demektir. Buradan hareketle Cüveynî “Yok olanın mukadder bir şekilde istenip mümkün olması uzak değilse ma'lûm hakkında da uzak olmaması gerekir. Nitekim bilgi kudret ve iradeden daha genel bir ilişkiye sahiptir.” demiştir. Son olarak yine başka bir pencereden yaklaşarak hasımlarına “Siz Allah Teâlâ'nın ezelden beri Dünya'nın var olacağını bildiğini mi söylüyorsunuz, yoksa bunu kabul etmiyor musunuz?” diye sorulması gerektiğini, eğer “bilmiyor” şeklinde cevap verecek olurlarsa küfre düşeceklerini söylemiştir. Allah Teâlâ'nın, daha âlemleri yaratmadan önce ileride bunların var olacaklarını bildiğini itiraf edecek olursa, olması mümkün olanın hâlihazırda var olmadığından dolayı mevcûd olmayanın da bilinebilir olduğunu kabul etmiş olacaklarını ifade etmiştir.⁶²

Burada dikkat edilmesi gereken noktalardan biri de bilgi konusunun bir kişi ya da mezhebin kelâm yöntemini şekillendirmesindeki önemli konudur. Görüldüğü üzere Cüveynî, Mu'tezile'nin benimsemiş olduğu bazı görüşleri onların ilk başta kurmuş oldukları bilgi kuramlarındaki hatalardan yola çıkarak reddetmiştir.

Cüveynî daha sonra Mu'tezile'nin ortaya koymuş olduğu tanımları tahlil etmeye yönelmiştir. Onların kabul etmiş oldukları bilgi tanımlarının apaçık bâtil olduğunu dile getirmiş ve Allah Teâlâ'nın kadîm ilminin itikad olmadığı hususunda delillerin varlığını öne sürmüştür. Cüveynî ilk olarak bu tanımları, muhtevalarında karışıklık olduğu yönüyle eleştirmiş bunun dışında ise bilginin itikad olarak tanımlanmasında meydana gelebilecek olan sıkıntılardan söz etmiştir. Örneğin Allah Teâlâ'nın varlığına takliden inanan birinin bilgisinin de ilim olması gerekecektir. Cüveynî'ye göre bu itirazları göz önünde bulunduran mezhep mensupları daha sonradan mezkûr tanıma; “... nefsin sükûnuyla beraber” kaydı eklemişlerse de bu ziyâde de onları aynı eleştiriden korumamıştır.⁶³ Bununla birlikte eğer bilgi, itikad ile tanımlanırsa, tevhid hakkında delillerle tartışmaya giremeyen saf ve toy bir mukallidin inancında saf ve huzurlu bir halde olduğunu, dolayısıyla bu tarife göre onun da bu inancının bilgi olarak tanımlanması gerekeceğinden yola çıkarak tanımlı fasit kabul etmiştir. Mu'tezile'ye mensup daha mâhir düşünürler bu eleştiriden kaçınmak için mezkûr tanıma, “.. bir delil ya da zarureten hâsıl olursa (zarûrî olarak ya da nazar yoluyla vuku bulduğu zaman)” kaydı eklemişler, fakat bu eklenti Cüveynî'ye göre yapılan eleştirilerden yalnızca bir kısmına cevap olsa da yeterli olmamıştır. Nitekim Allah Teâlâ'nın ortağının olmadığını bilmek; iki zıttın aynı anda bulunamaması vb. muhâl olanları bilmek gibi bazı bilgileri kapsamadığından bâtildir ve zarureten hâsıl olan hakikatinde delilden hâsıl olanla birleşmemektedir. Dolayısıyla ortaya konmaya çalışılan şey bir tanım değil, bilakis bir açıklamadır. Cüveynî onların bilgi tanımlamalarındaki en büyük sıkıntının bilgiyi itikad ile tarif etmelerinden kaynaklandığını söylemiştir ki bu da onların “ma'dûm”u “şey” kabul etmelerinden ileri gelmektedir. Ayrıca ona göre Allah Teâlâ'nın bir ortağı olmadığını ve iki zıttın birleşmesinin muhal olduğunu bilmek bir şeye itikad etmek değildir. Bu olgu da Mu'tezile'nin ortaya koymaya çalıştığı tanımlı yetersiz kılmaktadır ki onun tanım kuramında yetersiz tanımlar bâtil olarak addedilmiştir.⁶⁴ Başka bir deyişle Cüveynî'nin eleştirisinde odak noktasında tanımda geçen “şey” lafzı vardır. O “şey”i var olan şeklinde tanımlamaktadır. Ayrıca mezkûr

⁶¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer b. Muhammed et-Temîmî el-Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl min Burhâni'l-Usûl*, thk. Ammâr et-Tâlibî (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.), 98.

⁶² Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd., 33.

⁶³ Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, 133.

⁶⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. R. M. Frank, 79.

tanımın kendi içlerinde bir çelişki doğurduğuna dikkat çekerek “Şey, onlara göre hem var olana hem de var olması mümkün olan yokluğa söylenir.” demiştir.⁶⁵

Mu‘tezile’ye yönelttiği eleştirilere devam eden Cüveynî, Cübbâî’yi muhatap alarak “Eğer o ‘Bu bilgilerin bir ma’lûmu yoktur.’ deseydi de yine bizim ilzâm ettiğimiz şeylerden kurtulamazdı. Bilginin tanımına yalnızca bazı bilgileri dâhil etmek yeterli değildir. Bilakis tanımın bilgiye dair bütün unsurları kuşatması gerekir.” demiştir: Cüveynî, Cübbâî özelinde Mu‘tezile’ye yöneltmiş olduğu eleştiride onların söyleminden cehaletin de bir bilgi çeşidini gerektirdiği dolayısıyla cehâlet ve ilmin birbirine benzer olması anlaşıldığından tanımlı eksik kabul etmektedir. Onlar benzer şeylerin en özel durumda ortak olduklarında ittifak etmektedirler. Dolayısıyla en husus durumda ortak olanların diğer sıfatlarda da toplanması gerekmektedir. Cüveynî buradan hareketle eleştirisini derinleştirmiş ve Mu‘tezilî düşünürlerle bilginin tarifi hususunda zikretmiş oldukları şeylerin; “Bunlar bilginin sıfatı mı değil mi?” diye sorulması gerektiğini zikretmiştir. Buna göre eğer onlar “Tanımda geçenler bilginin sıfatı değildir.” derlerse bu, Cüveynî’ye göre, onların bir şeyi kendi vasfı haricindeki sıfatlarla tanımladıklarını gösterir ki bu başlı başına tanım kuramına aykırıdır. Böyle bir tanım kabul edilecek olursa bilgiyi kudrete ait bir sıfatla tanımlamanın mümkün olması gerekirdi ki bu da bâtıldır. Çünkü bir şeyi tanımlamaktan maksat tanımlananın bütün fertlerinin ortak olduğu sıfatı zikretmektir. Diğer taraftan eğer onlar tanımda geçenleri bir bilgi sıfatı olarak tavsif edecek olurlarsa bu sefer de onların bilgiye benzer bir misalle bunu açıklamaları gerekir ki o cehalettir. Ya da onların üzerinde icma’ etmiş oldukları “İki benzer şeyin zâta dönen sıfatların hepsinde ortak olmaları zorunludur.” kadıyyesine binaen cehlin bilgiye benzer bir sıfatını ortaya koymaları gerekir. Cüveynî burada Mu‘tezile’ye mensup düşünürlerin bu görüşlerinden dolayı sıfatların varlığını reddetmek zorunda kaldıklarını ifade etmiştir. Binaenaleyh onlara göre kadîm bir sıfatın kabul edilmesi durumunda o sıfatın kadîm olan zât ile ezeli olmakta ortak olması gerekir. Bu ortaklık en özel vasıf olarak tayin edilince diğer durumlarda da ortaklık manasına geleceğinden her bir sıfatın ayrı ayrı ulûhiyyetle vasıflanması gerekir. Cüveynî meseleyi şu şekilde örneklendirmiştir: Varlığa dayandırılan yönler de varlığa çıktıktan sonra aynı anda var olamazlar. Söz gelimi bir şey aynı anda hem yukarıda hem aşağıda olamaz.⁶⁶ Konuyu daha fazla irdelemeksizin Cüveynî, kitabının ileriki kısımlarına havale etmiş olsa da Mu‘tezile’nin sıfatlar hususundaki görüşüne sebep olan temel düşünceyi ispat etmesi bakımından önem arz etmektedir. Bu da kelâm yöntemi içerisinde bilginin mahiyetine dair yaklaşımın itikâdî konulara etkisini göstermektedir.

“Kâdî’nın (Bâkılânî) ‘Bilgi, bilinenin olduğu hal üzere mârifetidir.’ ibaresi dışındaki bütün tanımları bâtil kabul ettin ya da iptal etmek için teşebbüs ettin. Bu tanımın doğru olduğu hususundaki delilin nedir?” şeklindeki soruya Cüveynî’nin verdiği cevap onun bilginin tanımı hususunda bir tercihi olduğunu göstermektedir. Nitekim o, Bâkılânî’nin uygun bulduğu bu tarifi muttarid, munakis, tanımlanandan kastedilen şeye bağlılık, anlam bakımından bileşik olmamak gibi tanım kuramının bütün şartlarını taşıdığını söylemiştir. Bununla birlikte Bâkılânî’nin çevresinin bu tanım hakkında münakaşalarda bulduklarını, bazılarının “Bilgi, mârifettir.” şeklinde kısaltılırsa daha doğru olduğunu, fakat tanımın daha açık olması için ek yaptığını ifade ettiklerini nakletmiştir. Aslında Kâdî da “İlim, bilinenin olduğu şekliyle mârifetidir. Her bilgi bir mârifet, her mârifet bir bilgidir.”⁶⁷ diyerek bu şekilde bir kısaltmanın uygun olduğu görüşündedir. Bunun yanında Bâkılânî’nin talebeleri arasında sayılan Ebû Cafer es-Simmânî’nin (ö. 444/1052)⁶⁸ tanımda geçen “bilinen” kaydını da gerekli gördüğünü ifade etmiştir. Nitekim yalnızca “mârifet” ile bilgiyi açıklamak Mu‘tezile’nin ortaya koymuş olduğu

⁶⁵ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 11. Ayrıca bk. Hüseyin Tunçbilek, *İslam Düşüncesinde Allah'ın İlmî* (İstanbul: Kaynak yay., 2003), 11.

⁶⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. R. M. Frank, 80.

⁶⁷ Muhammed b. Tayyib b. Muhammed b. Cafer b. Kasım el-Kâdî Ebubekr el-Bâkılânî el-Mâlikî, *el-İnsâfu fimâ yecibu i'tikâduhu ve lâ yecûzu'l-cehlu bihi*, thk. Muhammed Zâhid b. Hasen Kevserî (Kahire: Mekettebü'l-Ezheriyye, 2000), 13.

⁶⁸ Bâkılânî’nin görüşlerinin anlaşılmasına yardımcı olması bakımından önemli bir isim olarak kabul edilen Simmânî ve görüşleri hakkında bilgi için bk. İsa Koç, “Hanefî-Eş’arî Ebû Cafer es-Simmânî ve Kendisine Yönelik İthamlar”, *İslâm Tetkikleri Dergisi* 8/2 (2023), 785-807.

tanımdaki gibi bir kapalılığı ifade etmektedir. Zira onların tanımından ma'lûmu olmayan bir bilgi anlaşılmaktadır ki bu muhaldir.⁶⁹

Cüveynî tanımda yalnızca mârifet terimini kullanmanın müstakil bir anlam sunmayacağı görüşünü doğru bulmamış ve şöyle bir savunu da bulunmuştur: Eğer “mârifet” tek başına bilgiyi ifade etmeyecek olsaydı, “ma'lûm” kelimesiyle de ifade etmemesi gerekirdi. Zira yine lügat olarak şâz ve anlamı kapalı birçok mana ihtimali arasında tereddüt etmektedir. Öte yandan “mârifet” teriminde Cüveynî'ye göre bu durumlar söz konusu değildir. “Ma'lûm” lafzının tanımda şart koşulması durumunda tanımın terkibe daha yakın olacağını, fakat bu olgunun hoş karşılanmadığını eklemiştir. Tanıma yöneltilen, eğer bilgi mârifetle tanımlanacak olsaydı âlime ârif denilmesi gerekirdi, ayrıca şeriatla bu hususta bir izin yoktur, şeklindeki eleştirilere de değinen Cüveynî bu hususta şöyle düşünmektedir: Şeriatla bir iznin bulunmaması men'edildiği manasına gelmez. Örneğin aklen Allah Teâlâ'nın varlığı ve şeriatla onun “kadîm” olarak isimlendirilmesi sâbit olunca, Allah'a “mevcud”, “zât”, “şey” isimlerinin verilmesi mümkündür. Âlimler de mutlak olarak bunu çirkin görülmeyeceğinden ittifak etmişlerdir.⁷⁰

Kitâbu'l-İrşâd adlı eserinde ise Cüveynî bilginin “Ma'lûmun olduğu hal üzere mârifeti, bilinmesidir.” şeklindeki tanımını daha evlâ şeklinde niteleyerek aktarmıştır. Bununla birlikte mezhep imamının da benzer bir tanım ortaya koyduğu nakledilmiştir. Nitekim İmam Eş'arî bilgi tanımlamasında bilgiyi bir sıfat olarak kullanma gayreti içerisinde olmuştur. Örneğin ona göre kişi kudret, hareket vb. niteliklerde değil yalnızca ilim ile “bilen, bilgi sahibi” sıfatını kazanabilir. Bu sebeple o bilgi ile mârifet, yakîn, dirâyet ve fıkıh gibi terimler arasında bir fark görmemiştir. Ayrıca bilgiyi kişide meydana gelen bir sıfat olması sebebiyle hayat sıfatını bilgi için gerekli şart olarak sunmuştur. Onun, bilginin özellikle bir araz olduğu söyleminden Mu'tezile'ye karşı “ilim” sıfatını ispatlama gâyesi taşıdığı düşünülebilir.⁷¹

Kitâbu'l-İrşâd şârihleri bu tanım hakkında bazı tahlillerde bulunmuşlar ve genelde tanıma yöneltilen eleştirilere karşı bir türlü savunuya yönelmişlerdir. Örneğin tanımda geçen “bilinen” (ma'lûm) teriminin bilginin bilinen bir şeye taalluk etmesi zorunluluğundan ötürü, bazı Mu'tezilî düşünürlerinden nakledilen “Muhâl olan şeylerin bilgisi ma'lûmu olmayan bir bilgidir.” şeklindeki görüşe bir tepki niteliği taşıdığı aktarılmıştır.⁷² Bununla birlikte mezkûr tanıma getirilen eleştirileri dört sınıfta toplamak mümkündür. Bunlar:

a) Kadîm bilgiye mârifet denilemeyeceğinden bu tanım efrâdını kuşatıcı değildir.

b) Bilgi, “mârifet” terimiyle açıklanmaya çalışılmıştır. Fakat “mârifet” teriminin “ilim” kelimesinin aksine iki mefûle müteaddî olmaması sebebiyle iki terimin tayin edilen manaya delâlette farklı olmalarıdır.

c) Kendisinden müştak olunan şey, müştak lafızla tarif edilmiştir ki bu bâtıldır. Nitekim bilgiyi bilmeyen kimsenin “ma'lûm”u bilmesi düşünülemez.

d) Ayrıca tanımda zikredilen “olduğu hâl üzere” ifadesi manasız bir ziyadedir. Zira bir şeyin bilinmesi zaten olduğu hâl üzere bilinmesi demektir.⁷³

Şârihler bilgiyi mârifetle açıklayan bu tanıma genel manada yöneltilen eleştirilere değindikten sonra bir savunmaya girişmişlerdir. Özellikle itirazlardan ilki olan mârifetin kadîm bilgiyi kuşatmayacağı yönündeki iddiayı bir hadis rivayetiyle defetmeye çalışmışlardır. Buna göre bir hadiste Hz. Peygamber'in şöyle dediği rivayet edilmiştir: “تَعَرَّفَ إِلَى اللَّهِ فِي الرَّخَاءِ يَعْرِفُكَ فِي الشَّدَةِ” “Sen Allah'ı bollukta

⁶⁹ Cüveynî, *eş-Şâmîl fi usûli'd-dîn*, thk. R. M. Frank, 82.

⁷⁰ Cüveynî, *eş-Şâmîl fi usûli'd-dîn*, thk. R. M. Frank, 59 ve 82.

⁷¹ İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh*, 5-6; Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 196.

⁷² Muzaffer b. Abdullah el-Misrî el-Mukterah, *Şerhu'l-İrşâd fi Usûli'l-İ'tikâd* (Rabat: Merkezu Ebi'l-Hasen el-Eş'arî li'd-Dirâsâti ve'l-Buhûsi'l-Akdiyye, ts.), 150.

⁷³ Abdulaziz b. İbrahim b. Ahmed el-Kureşî İbn Bezîze, *el-İsâd fi şerhi'l-İrşâd*, thk. Abdurrezzak Besrûr - İmâd es-Süheylî (Kuveyt: Dâru'd-Diyâ, ts.), 108.

tanı ki Allah da seni şiddet ve bela anında bilsin.”⁷⁴ Bu rivayette “mârifet” terimi Allah Teâlâ’ya isnad edilmiştir. Eş’arî düşüncede Allah Teâlâ’ya söylenilebilecek isimler için şeriatla vârid olması da şart koşulmuştur. Buradan hareket eden şârih Ebu’l-Kâsım el-Ensârî (ö. 512/1118) tartışmayı daha geniş bir sahaya çekerek “Bu kelimenin Allah Teâlâ’nın ilmi için kullanılması hakkında nasslarda bir izin bulunmuyor olsa da söylenilemeyeceğine dair bir yasak da bulunmamaktadır.” demektedir. O, mârifet lafzının kullanımıyla alakalı bir yasağın bulunmaması ve mutlak olarak konu hakkında bir kınama olmayışını da icmâ ile bağlantılı bir şekilde incelemiştir. Ayrıca bu kelimenin kullanımıyla alakalı bir iznin bulunmayışının aynı manada olan diğer terimlerin de bilginin tarifinde hariç tutulmayacağını ileri sürmüştür. Lafzın benzer bir lafızla tefsir edilmesinden dolayı tanımın kabul edilmemesi yönündeki itiraza ise tanımlamadan maksadın kapalılığı açarak izah etmek olduğunu, dolayısıyla eğer lafzı lafızla tefsir etmekle bu maksada erişilebiliyorsa bunun yeterli olduğunu savunmuştur.⁷⁵

Kitâbu’l-İrşâd’ın diğer şârihlerine nispetle tanımı savunmaktan ziyade meseleye farklı bir müvâcehededen yaklaşan Mukterah ise konu hakkında bu rivayetin sunulmasını zayıf görmüştür. Zira bu rivayetteki hitap, bilgi lafzının açıklanması için vârid olmamıştır. Öyleyse burada “mârifet” teriminin zikredilmesi de doğru olmayacaktır. O, rivayette kastedilen mananın bilginin kendisi değil semeresi anlamında kullanılan lütufları yöneltmek olduğunu tasrih ederek Allah Teâlâ’ya “ârif” denilemeyeceğini söylemiştir.⁷⁶ Buna göre mezkûr rivayeti “Sen sıhhat ve rahatlık anında Allah’a kendini sevdin ki şiddet ve bela anında seni sevsin, kurtarsın.” şeklinde tercüme etmek daha uygun gözükmektedir. Zirâ burada Yararıya mârifetin isnad edilmesinden kastın Allah Teâlâ’nın kulunun duasına icabet etmesi ve onu belalardan kurtarması olduğu aktarılmıştır.⁷⁷

Cüveynî’nin bu eserinde diğer tanımlara göre mezkûr tanımı daha evlâ olarak görmesi dikkate alındığında onu, tam manasıyla bilginin tanımı olarak kabul etmediği nakledilmiştir.⁷⁸ Fakat bu yargıyı doğru bulmak mümkün değildir. Nitekim aktarıldığı gibi Cüveynî *eş-Şâmil*’in ilk kısmında Bâkılânî’nin ortaya koymuş olduğu tanımı, tanımın bütün şartlarını kendisinde toplaması, muttarid ve munakis olması gibi sebeplerden dolayı sahîh kabul etmiştir.⁷⁹ Dolayısıyla Cüveynî’nin bilgiyi “Bilinenin olduğu şekilde mârifet edilmesidir.” şeklinde tanımladığı söylenilebilir. Belki *Kitâbu’l-İrşâd*, *Şâmil*’den sonra yazılmış olduğundan Cüveynî bu karardan döndüğü ifade edilse daha uygun olabilirdi. Fakat R. M. Frank tahkikli *eş-Şâmil* baskısı bulunmasa bile Cüveynî’nin talebelerinden olan ve *Kitâbu’l-İrşâd*’ı şerh eden Ensârî’nin eserinde onun bu görüşünü olduğu gibi aktarmış olması⁸⁰ Cüveynî’nin ilk döneminde bilginin tanımı hususundaki görüşüne ışık tutması bakımından yeterlidir.

Kâhir ekseriyetle görüşlerinin olgunlaştığı ve fikrî değişikliklerin gözlemlendiği eseri olan *Burhân* adlı eserinde de Cüveynî konuyu incelemiştir. İlk olarak önceki eserlerinde aktarmış olduğu tanımları ana hatlarıyla ele alan Cüveynî’nin bu eserinde farklı olarak göze çarpan ilk husus kullanmış olduğu dilin daha sert ve iğneleyici bir hale evrilmesidir. Bunun haricinde tanımlara getirmiş olduğu eleştiriler öncekilerine benzer biçimdedir. Örneğin tanımda “tebeyyün” lafzının kullanılması hakkında, bu terimin; bir şeyin önceleri müşkül iken daha sonradan izaha kavuşması manasına geldiğini, dolayısıyla tarifin kadîm bilgiyi kuşatmadığını zikretmiştir. Yine İmam Eş’arî’ye nispet edilen “Bilgi, bir kimseyi âlim yapandır.” şeklindeki tanımı her ne kadar muttarid ve munakis olsa bile problemliler olarak kabul etmiştir. Zira ona göre böyle bir tanım kendisinden soru sorulması farz edilen her sıfat hakkında yapılabilir ki⁸¹ bunun, “Bilgi, Allah’ın bilgi olarak bildirdiği şeydir.” gibi bir tanıma

⁷⁴ Hadisin tam metni için bk. Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb Ebu’l-Kâsım et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefi (Kâhire: Mektebetü İbn-i Teymiyye, 1994), 6/223 (No. 11560); Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayni*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1990), 3/623, 624 (No. 6303, 6304).

⁷⁵ Ensârî, *Şerhu’l-İrşâd*, 130.

⁷⁶ Mukterah, *Şerhu’l-İrşâd fî Usûli’l-İ’tikâd*, 150.

⁷⁷ Zeynuddîn Ebu’l-Ferec Abdurrahman b. Şihâbüddîn el-Bağdâdî İbn Receb, *Câmiu’l-ulûmi ve’l-hikem fî şerhi hamsine hadîsen min cevâmii’l-kelim*, thk. Şuayb el-Arnâvût - İbrâhîm Bâcis (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1997), 1/473.

⁷⁸ Uluyurt, *Cüveynî’de Bilgi Teorisi*, 20.

⁷⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’l-dîn*, thk. R. M. Frank, 80.

⁸⁰ Ensârî, *Şerhu’l-İrşâd*, 129.

⁸¹ Ayrıca bk. Mâzerî, *İzâhu’l-mahsûl*, 100.

benzeterek yanlışlığını ortaya koymaya çalışmıştır. Bunun dışında İbn Fûrek'e atfedilen “Bilgi, kendisiyle kâim olan kimseyi tam ve muhkem fiilleri yapabilmesine olanak sağlayandır.” şeklindeki tanıma değinen Cüveynî bu tanımın diğerlerine nazaran daha fasit olduğunu dile getirmiştir. Ona göre böyle bir tarif ancak bilgiyi amel keyfiyetiyle tanımlamaktadır. Dolayısıyla sair bilgilerin çoğunu kapsamamaktadır. Mu‘tezilî düşünürler tarafından ileri sürülen tanımlamalara da önceki eserlerindeki benzer bir şekilde değinen Cüveynî, “itikad” teriminin kullanılmasına karşı aynı argümanları sıralamıştır.⁸²

İmam Gazzâlî de bu tanımlamalara hocasına benzer bir biçimde yaklaşmıştır. Kısaca o bilginin tanımında “derk”, “tebeyün” gibi lafızların kullanımını, öncesinde kapalı olan bir açılma manasına geldiğinden ve bu sebeple Allah Teâlâ'nın bilgisi hakkında kullanılmayacağından dolayı doğru bulmamıştır. Nitekim ona göre bir açıklamayı ifade etmediğinden İmam Eş‘arî'nin, bilginin sahibini âlim olmasını gerektiren, şeklindeki tanımı da fasittir. Zira “âlim” kelimesi zaten “ilim”den müştaktır. Bunların haricinde bilginin muhkem fiillerin yapılabilmesini sağlayan bir unsur olarak tanımlanmasına da karşı çıkan Gazzâlî bu tanımın Allah Teâlâ'yı bilmek ve imkânsız olan şeylerin bilgisi düşünüldüğünde bâtil olacağını ifade etmiştir. Ayrıca seleflerine benzer bir biçimde o da muhkem fiiller meydana getirmenin aslen kudretle bağlantılı olduğunu ekleyerek tanımı reddetmiştir.⁸³

Önceki yazmış olduğu eserlerinde büyük ölçüde hocası Bâkîllânî'nin çizgisini takip eden Cüveynî, bu eserinde bilgi tanımında ona atfettiği “Bilgi, bilinenin mârifetidir.” şeklindeki tarifi isabetli bulmadığını söylemiştir. Ona göre tanımdan maksat kendisinden sorulan şeyin onun kâim olduğu hakikati ve kendisini başka şeylerden ayıran zâtî özellikleri bildirmektir. Bu tanım ise ona göre tanımlamanın bu vasfına uymamaktadır.⁸⁴ Gazzâlî'ye göre de mârifet ve bilgi terimlerini birbirleriyle tarif etmek isabetli değildir. Ayrıca bilgi ve mârifet, iki mefûle müteaddî olup olmama hususunda da lügat olarak birbirlerine uymamaktadırlar.⁸⁵

Görüldüğü üzere Cüveynî, bilginin tanımı hususundaki fikrî serüveninde ilk başlarda benimsediği anlayışı değiştirmiştir. Onu bu değişikliğe iten sebep ise yeniden kurgulamış olduğu tanım kuramı hakkındaki görüşleridir. Zira o *eş-Şâmil*'de tanım hakkındaki görüşlerini serdederken bilgiyi mârifetle, hareketi intikalle tanımlamanın mümkün olduğunu, buna karşı çıkanların ise bir şeyin tek bir isimle açıklanmasını kabul etmeyen ve mevzuyu derinlemesine kavramayanlar olduğunu dile getirmiştir. Ayrıca Cüveynî ilmin mârifetle tanımlanması sonucunda mârifetin de ilimle tanımlanması ile neticeleneceğinden hareketle bu teoriye karşı çıkanlara hak vermemiştir. Ona göre tanımın tanımlanan olmasında sakınca bulunmamaktadır.⁸⁶ Anlaşılan Cüveynî bu görüşünde hakikî tanım ile lafzî tanım arasını ayırmasa da ikisine de zaman zaman yer vermiştir.⁸⁷ Fakat daha sonra *Burhân* adlı eserinde mezkûr tanımın lafzî tanım olduğuna işaret etmiş ve tanımdan maksadın tanımlananın mükavvimi olan hakikati ortaya çıkarmak olduğunu söylemiştir. Zira ona göre zâtî olanlar bununla başkalarından ayrılmaktadır.⁸⁸

Ayrıca dillere göre mârifet ve bilginin eş anlamlı kelimeler olmadığı görüşünü benimsediklerini savunanlar da olmuştur. Fakat onlara göre de bilgi mârifete göre daha şümüllü bir manaya taalluk etmektedir. Yani her ne kadar iki terim de kapalı olanların hakikatının keşfedilmesi anlamına geliyor olsa da Cüveynî'nin söylediğinin aksine bilginin mârifetle tanımlanması lafzî tanım

⁸² Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikhi*, thk. Abdulazîm ed-Dîb (Katar: y.y., 1979), 1/115-116.

⁸³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan Heytû (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1998), 94-95.

⁸⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/119.

⁸⁵ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 97.

⁸⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. R. M. Frank, 59.

⁸⁷ Bir anlamda hâl teorisine bağlanan Cüveynî'nin tanım teorisi içerisinde bu konu hakkında bilgi için bk. Aktaş, *Tanım veya Hakikat*, 322.

⁸⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/120.

statüsünde değerlendirilmemiştir. Bununla birlikte bunun, Allah Teâlâ'nın bilgisini içermediğinden zayıf kabul edilmiştir.⁸⁹

Cüveynî'nin değişiklik arz eden görüşleri ise yalnızca kendisiyle sınırlı kalmamış özellikle talebelerinden Gazzâlî tarafından geliştirilmiştir. Dolayısıyla Cüveynî kelâm tarihinde bir çağ değişikliğinin kilit isimlerinden olmuştur. Hocasının tanımına getirmiş olduğu eleştirideki yaklaşımı da bu tevârüse örneklik etmesi bakımından önem arz etmektedir. Zira onun tanımda olması gerektiğine işaret ettiği hususlar, yakın gelecekte talebesi Gazzâlî tarafından sistematik bir şekilde kelâm yöntemine dâhil edilecektir. Örneğin o, bilginin mârifetle, hareketin intikalle tanımlanmasının bir had olmadığını bilakis eş anlamlı kelimelerin tekrarından ibaret olduğunu söyledikten sonra haddi, tanımlanmak istenen şeyin zâtî bölümlerinin hepsine mutâbık bir sureti ortaya koymak olduğunu vurgulamıştır. Çünkü şeyler birbirlerinden bu zâtîler olan arazlarla ayrılırlar.⁹⁰

Mâtürîdî âlimler tarafından ortaya atılan tanımlara Cüveynî'nin değinmemesi ise dikkat çekici bir husustur. Cüveynî'nin kendine has bir biçimde benimsediği hâl teorisinden rücu' etmesinden sonra tanım kuramını da yeniden gözden geçirdiği veya ortaya koymuş olduğu yeni tanım kuramı sebebiyle daha önce benimsediği hâl teorisi görüşünden vazgeçtiği anlaşılmaktadır. Zira Cüveynî'nin *Burhân* adlı eserinde tanıma dair mantık kurallarına uygun olarak belirginleşen tutumu daha önce yazmış olduğu eserlerinde bulunmamaktadır. Öte yandan talebesi Gazzâlî'nin de söz konusu tanıma getirmiş olduğu eleştiri göz önünde bulundurulursa klasik mantık anlayışının Cüveynî tarafından kelâma dâhil edildiği söylenilebilir.⁹¹

Son eserinde Cüveynî, bilginin tanımı hususunda getirmiş olduğu eleştirilerden sonra, "Muhakkiklerin bilginin tanımı hakkında ortaya koymuş olduğu görüşleri eleştirdiniz. Bilginin hakikati hakkındaki sizin görüşünüz nedir? Tanım bilgiyi kapsar mı? Neticede her şey tanımlanabilir değildir." şeklindeki itiraza şöyle cevap vermiştir: "Bize göre konu hakkındaki en isabetli görüş, bilginin hakikatini idrak etmeye ulaşmamızdır ki bu da ancak maksat edindiğimiz şeyleri etmediklerimizden ayırt edecek bir mübâhese (araştırma, taksîm) ile mümkündür. Bu işlem sonucunda gereksizler dökülüp de araştırma sahası daralınca kastettiğimiz gayret ve maksada ulaşılabilir."⁹²

Görüldüğü üzere Cüveynî aktarmış olduğu son görüşünde herhangi bir bilgi tanımı ortaya koymaktan uzak durmuştur. Dolayısıyla o, bilginin eksiksiz bir şekilde tanımlanamayacağı görüşündedir. Onun bu görüşünü, talebesi Gazzâlî'de daha belirgin ve anlaşılır bir şekilde bulmak mümkündür. Nitekim onun da bilginin tanımı hususunda vardığı sonuç, bilginin anlamının yalnızca taksîm ve misallendirme ile açığa çıkacağı, başka bir deyişle ilim zarurî değilse tarif edilmesinin güç olduğudur. Nitekim ona göre bilgi, vasfında sarîh ve manen son derece açıktır. Öyle ki ondan daha açık bir ifade olmadığından tanımı de yapılamaz.⁹³

Yukarıda da aktarıldığı gibi Cüveynî'nin tanım teorisinden bu sonucun çıkarılması bilhassa beş tümele referans olabilecek teknikleri kullanması sebebiyle olmuştur. İşaret edildiği üzere o, önceden kabul etmiş olduğu hâl kuramından dönmüştür. Bununla birlikte *Burhân* adlı eserinde "had, resim, nevi", cins, fasıl gibi kurallardan bahsetmiştir. Örneğin Bâkîllânî'yi eleştirirken⁹⁴ had/tanıma alternatif olarak resmi sunmuştur ki bu ayırım klasik mantıktaki zâtiyyât ve araziyyât ayırımını andırmaktadır.⁹⁵ Netice olarak Cüveynî'nin ömrünün sonuna doğru tanım hakkında ortaya koymuş olduğu görüşlerden ve hem mezhep imamına hem de kendi hocası olan Bâkîllânî'ye getirmiş olduğu eleştirilerden onun klasik mantık anlayışının tanım tekniklerini kelâma derç ettiği anlaşılmaktadır. Onun diğer görüşlerinden sarf-

⁸⁹ Ali b. İsmail el-Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân fî şerhi'l-Burhân fî Usûli'l-Fıkhi*, thk. Ali b. Abdurrahman Bessâm el-Cezerî (Kuveyt: Dâru'd-Diyâ, 2013), 398.

⁹⁰ Gazzâlî, *Mî'yârü'l-ulûm fî fenni'l-Mantık*, thk. Süleyman Dünya (Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1961), 272.

⁹¹ Aktaş, *Tanım veya Hakikat*, 341.

⁹² Cüveynî, *el-Burhân*, 1/120.

⁹³ İmam Gazzâlî'nin bilginin tastam bir tarifinin yapılamayacağı hakkındaki görüşleri için bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdusselam Abdüşşâfi (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 61, 63; Gazzâlî, *Mihakku'n-nazar fî'l-Mantık* (Beirut: Dâru'l-Minhâc, 2016), 209 vd.; Gazzâlî, *el-Menhûl*, 98.

⁹⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/745 vd.

⁹⁵ Aktaş, *Tanım veya Hakikat*, 346.

ı nazar edilse bile başlı başına bu konu onu, kelâm tarihinde mütekaddimûn-müteahhirûn ayrımının kilit ismi haline getirmektedir.

Sonuç

İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî kelâm tarihinde Eş'arîliğin mütekaddimûn-müteahhirûn şeklinde bir ayırım yapılarak incelenmesindeki baş aktörlerdendir. Klasik mantık kurallarının sistematik bir şekilde kelâm ilmine nüfuz etmesiyle bağlantılı değerlendirilen bu ayrımın İmam Gazzâlî ile başlatılması yaygın bir kabul olarak öne çıksa da temelleri hocası Cüveynî tarafından atılmıştır. Onun değişen fikirleri ve eleştirileri de bu sürece katkı sunmuştur. Neticede kelâm yönteminin bir semeresi olarak değerlendirilen bu durum yöntemin ana unsurlarının tespit ve tahlilini gerekli kılmıştır. Bunun için de ilk olarak Cüveynî'nin bilgiye ve bilgi tanımına yaklaşımı incelendi. Bu incelemeler sonucunda onun bilginin tanımı hususunda sabit bir fikirde olmadığı ifade edilmelidir.

Cüveynî ilk dönemlerinde ele almış olduğu geniş çaplı eserlerinde bazı bilgi tanımlarına değinmiş ve belirli eleştirilerde bulunmuştur. Bu tanımlar ve eleştirileri özet bir şekilde şöyle sıralamak mümkündür:

“Bilgi, bilinenin olduğu şekilde ispat edilmesidir.” Tanımda kullanılan “ispat” kelimesi birçok manaya gelebilmektedir. Bu olgu da terimin bilgi tarifinde kullanılmasının mecâz ifade edeceğini gösterir niteliktedir. Diğer yandan bilginin ispat ile tanımlanması âlimin aynı zamanda müsbet olmasını gerektirir. Fakat Allah Teâlâ hakkında böyle bir terim kullanılmamıştır. Cüveynî'ye göre her hâlükârda bu tanım tard ve aks kaidelerine uymadığından uygun değildir.

“Bilgi, bilinenin olduğu hal üzere açığa çıkmasıdır.” Tebeyyün (açığa çıkmak) önceden kapalı olan bir şeyin zuhuru manasına gelmektedir. Bilgi bu şekilde tanımlanacak olursa kadîm bilgiyi içermeyecektir. Zira semantik bir metotla görüşünü destekleyen Cüveynî'ye göre tebeyyün ve açıklığa kavuşmak terimi zamansal olarak cehalet ve gafletten sonra bilmek manasına gelmektedir. O, “Bilinenin üzerinde olduğu haldeki şekline güvendir.” tanımına da benzer biçimde yaklaşmış ve bilen ile güvenenin aynı manalara gelmediğini vurgulamıştır.

Genelde İmam Eş'arî'ye nispet edilen “Bilgi, bilinenin idrak edilmesidir.” şeklindeki tanımına değinen Cüveynî, öncelikle tanımın mezhep imamına nispetini doğru bulmamıştır. Ayrıca idrak her ne kadar bir bilgi türü olarak kabul edilse bile Allah Teâlâ'nın bilgisinin idrak olamayacağından dolayı bilginin bu şekilde tanımlanmasını reddetmiştir. Ayrıca “Bilgi, kendisiyle kâim olan kimsenin tam ve muhkem fiilleri yapabilmesine olanak sağlayandır.” şeklindeki tanım da ona göre, tanımlananı kuşatmamaktadır. Nitekim bilgili ama güçsüz olan birisinin muhkem fiil yapması düşünülemez.

“Bilgi, onunla kâim olan kimsenin âlim olmasını gerektirendir.” şeklindeki tanımı Cüveynî, genel hatlarıyla doğru olsa da içerisinde bir çeşit kapalılık ve genelleme olduğundan ötürü kabul etmemiştir. Ona göre bu tanım bilginin mahiyetiyle ilgili tam bir açıklama sunmamaktadır. Bu tanım İmam Eş'arî'ye nispet edilmektedir. Cüveynî'nin mezhep imamına getirmiş olduğu yüksek dozlu eleştiriler onun objektif düşünce yapısını yansıtmamasından dolayı önemlidir.

Cüveynî, Mu'tezilî düşünürler tarafından savunulan tanımlara da değinmiştir. Eleştirilerden kurtulmak gayesiyle yapılan bazı eklerle bu tanımların en son halinin “Bilgi, şeye zarûrî ya da bir delilden sâdır olduğu zaman olduğu hal üzere itikad edilmesidir.” şeklinde olduğunu belirten Cüveynî'ye göre bu tanımda da belirli arızalar bulunmaktadır. İlk olarak o, “itikad” teriminin kadîm bilgiyi karşılamayacağını öne sürmüştür. Bu fikrin, Mu'tezilî düşünürlerin “şey”i ma'dûm olarak kabul etmelerinin bir sonucu olduğunu nakleden Cüveynî, bu tarifin bir tanım değil bir nevi' açıklama olduğunu söylemiştir. Ayrıca o, “şey” lafzının tanımlarda kullanılmayacağını ifade eder. Nitekim ona

göre de mevcut olana şey denilmektedir ve “ma’dûm” da bilginin konusudur. Dolayısıyla bilgi tanımı “şey” terimi ile açıklanacak olursa, yokluğu ifade etmediğinden dolayı tanım yetersiz kalacaktır.

Cüveynî'nin ilk dönemlerinde tercihe şâyan bulduğu bir tanım mevcuttur. Bu da hocası Kâdî Bâkîllânî'ye nispet ettiği “Bilgi, ma'lûmun olduğu hal üzere bilinmesidir (mârifet).” şeklindeki tanımdır. Aslında o *Kitâbu'l-İrşâd* adlı eserinde bu tanımı “daha evlâ” vasfıyla nakletmiştir. Onun bu söyleminden yola çıkarak aslında onun bu tarifi tam manasıyla kabul etmediği görüşü doğru değildir. Nitekim o, *eş-Şâmil*'de bu tanımı bilginin tek doğru tanımı olarak kabul etmiştir. Ayrıca talebeleri ve *Kitâbu'l-İrşâd* şârihlerinin görüşleri de bunu teyit eder niteliktedir. Cüveynî'ye göre bu tarif; tard, aks, bağlılık ve anlamca bileşik olmamak gibi tanım kurallarının hepsini hâizdir. O, bu tanıma yöneltilen eleştirilere de belirli bir savunu geliştirmiştir.

Görüşlerinin son halini almış olduğu *Burhân* adlı eserinde ise menkul eleştirilerini daha şiddetli bir şekilde savunmuştur. Bunun haricinde daha önce tercih etmiş olduğu tanımı da kabul etmemiştir. Ona göre bu tanım da isabetli değildir. Zira tanımdan maksat tanımlananın hakikatini ve onun temeyyüz etmiş olduğu zâtî özelliklerini ispat etmektir. Önceki eserlerinde tercih etmiş olduğu tanımda bu özelliği bulamadığından onu isabetli saymamıştır. Görüldüğü üzere o bilginin tanımlanması hususundaki tavrını değiştirmiştir. Onu bu değişime iten sebep ise hal teorisi hakkındaki düşüncelerinden dönmesiyle birlikte bilgi kuramındaki gelişmedir. Buna göre tanımda, tanımlananın mukavvimi olan hakikatleri maksat edinilmiştir. Mezkûr tanım ise lafzî bir tanımla birlikte bu özelliği taşımamaktadır. Fikrî serüveni içerisinde Cüveynî son olarak bilginin tanımının tam manasıyla yapılamayacağını ve hakikatinin anlaşılabilmesi için bir dizi araştırma ve kısımlandırma işlemlerine tabi tutmak gerektiğini ifade etmiştir. Bu düşüncenin daha belirgin bir şekilde talebesi Gazzâlî'de yeşerdiğini görmek mümkündür.

İmamü'l-Haremeyn Cüveynî'nin değişim gösteren bilgi tanımı düşüncesinin temeli, kurgulamış olduğu bilgi kuramında klasik mantığın kurallarını kuvvetli bir biçimde andıran teknikleri kullanmasındandır. Onun bu tavrı Kelâm tarihi içerisinde önemli bir ayırım noktasının ilk kıvılcımı olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

- Aktaş, Mehmet. “el-Kâfiye fi'l-cedel Adlı Eserin Cüveynî'ye Âidiyeti ve Nisbeti Sorunu”. *Darülfunun İlahiyat [İstanbul Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 32/1 (2021), 199-218.
- Aktaş, Mehmet. *Tanım veya Hakikat Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi*. İstanbul: Ketebe Yay., 1. Basım, 2021.
- Ardoğan, Recep. *Kelâm İlminde Metodoloji*. Kahramanmaraş: klm Yay., 2. Basım, 2021.
- Bâkılânî, Muhammed b. Tayyib b. Muhammed b. Cafer b. Kasım el-Kâdî Ebubekr el-Mâlikî. *el-İnsâfu fimâ yecibu i'tikâduhu ve lâ yecûzu'l-cehlu bihi*. thk. Muhammed Zâhid b. Hasen Kevserî. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2000.
- Baloğlu, Adnan Bülent. “Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Mu'în en-Neseî”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2003), 3-20.
- Bedevî, Abdurrahman. *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*. Beyrut: Dâru'l-ilm, 2. Basım, 1997.
- Bozkurt, Mustafa. “Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2008), 253-274.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Ruknuddin Abbulmelik b. Abdullah b. Yûsuf. *el-Burhân fi usûli'l-fikhi*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. 2 Cilt. Katar: y.y., 1. Basım, 1979.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Ruknuddin Abbulmelik b. Abdullah b. Yûsuf. *el-Kâfiye fi'l-cedel*. thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd. Kâhire: İsâ el-Bâbî el-Halebî Yay., 1979.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Ruknuddin Abbulmelik b. Abdullah b. Yûsuf. *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*. thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd. İskenderiyye: Mektebetü İlmi Usûli'd-Dîn, 1969.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Ruknuddin Abbulmelik b. Abdullah b. Yûsuf. *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*. thk. R. M. Frank. Tahran: Müessese-i Mutâleât-i İslâmî, 1981.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Ruknuddin Abbulmelik b. Abdullah b. Yûsuf. *et-Telhîs fi Usûli'l-Fikhi*. thk. Abdullah Cevlem en-Nibâlî - Beşîr Ahmed el-Ömerî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyyeti, 1. Basım, 1996.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Ruknuddin Abbulmelik b. Abdullah b. Yûsuf. *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavatî'i-edille fi usûli'l-i'tikâd*. thk. Zekerriyya Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, 2016.
- Demir, Hilmi. “Kelâm Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (İn'ikâs-ı Edille) ve Müttekaddimin Kelâmı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri”. *Dinî Araştırmalar* 10/29 (2007), 79-114.
- Ebyârî, Ali b. İsmail. *et-Tahkîk ve'l-beyân fi şerhi'l-Burhân fi Usûli'l-Fikhi*. thk. Ali b. Abdurrahman Bessâm el-Cezerî. 4 Cilt. Kuveyt: Dâru'd-Diyâ, 1. Basım, 2013.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yay., 5. Basım, 2009.
- Ensârî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Nâsır. *Şerhu'l-İrşâd li imâmi'l-müttekellimîn Ebî'l-Kasım el-Ensârî*. thk. Hâlid b. Hammâd el-Advânî. 3 Cilt. Kuveyt: Dâru'd-Diyâ, 2022.
- Esen, Muammer. “Eş'arî Epistemolojisi/Eş'arî Bilgi Kuramı”. *V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu –Eş'arîlik* 1 (Mayıs-2018), 11-20.
- Evkuran, Mehmet. *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelâm*. Ankara: Araştırma Yay., 1. Basım, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Menhûl min ta'likâti'l-Usûl*. thk. Muhammed Hasan Heytû. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 3. Basım, 1998.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdusselam Abdüşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1993.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mi'yâru'l-ulûm fî fenni'l-Mantuk*. thk. Süleyman Dünya. Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1961.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mihakku'n-nazar fî'l-Mantiki*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2016.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasen b. Hibetullah. *Tebyînu kizbi'l-müfterî fimâ nesebe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabiyyi, 3. Baskı, 1983.
- İbn Bezîze, Abdulaziz b. İbrahim b. Ahmed el-Kureşî. *el-İsâd fî şerhi'l-İrşâd*. thk. Abdurrezzak Besrûr - İmâd es-Süheylî. Kuveyt: Dâru'd-Diyâ, ts.
- İbn Fûrek, Ebu Bekir Muhammed b. Hasen el-İsfahânî. *Kitâbu'l-hudûd fî'l-usûl*. thk. Muhammed Süleymânî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1999.
- İbn Fûrek, Ebu Bekir Muhammed b. Hasen el-İsfahânî. *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasen eş-Eş'arî İmâmî Ehli-s'Sünne*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sikâfeti'd-Dîniyye, 1. Basım, 2005.
- İbn Receb, Zeynuddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Şihâbuddin el-Bağdâdî. *Câmiu'l-ulûmi ve'l-hikem fî şerhi hamsîne hadîsen min cevâmii'l-kelim*. thk. Şuayb el-Arnâvût - İbrâhim Bâcis. 2 Cilt, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 7. Basım, 1997.
- İbnu'l-Esîr, İzzuddîn. *el-Kâmil fî't-târih*. thk. Ömer Abdusselam Tedmîrî, 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- İzmirli, İsmail Hakkı. "İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Meâli b. Cüveynî". *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/9 (1928), 1-33.
- Kara, Seyfullah. *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*. İstanbul: İz Yay., 2. Basım, 2009.
- Koç, İsa. "Hanefî-Eş'arî Ebû Cafer es-Simmânî ve Kendisine Yönelik İthamlar". *İslâm Tetkikleri Dergisi* 8/2 (2023), 785-807.
- Marulcu, Hasan Tefvik. "Ehl-i Sünnet Kelâmı Açısından İlahî İlim ve 'Lealle' - Kelâm-Belâgat İlişkisi Bağlamında Bir Değerlendirme-". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/34 (2015), 33-45.
- Mavil, Hikmet Yağlı. *İmam Eş'ari'nin Kelâm Düşüncesi*. Ankara: İSAM. Yay., 1. Basım, 2018.
- Mâzerî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer b. Muhammed et-Temîmî. *İzâhu'l-mahsûl min Burhâni'l-Usûl*. thk. Ammâr et-Tâlibî. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.
- Memiş, Murat. "Bir Kelâmcı Olarak İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî". *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/2 (2016), 66-85.
- Mert, Muhit. *Kelam Tarihinin Problemleri*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2012.
- Mert, Muhit. "Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 41-67.
- Mert, Muhit. "Kelâmcıların Tanım Kuramları". *Kelâm Araştırmaları Dergisi (Kader)* 3/2 (2003), 81-91.
- Mukaffa', Ebu Muhammed Abdullah. *el-Mantuk*. nşr. Muhammed Takî Dânişpejûh. Tahran: Encümeni Felsefe-i İnan, 1978.
- Mukterah, Muzaffer b. Abdullah el-Mısırî. *Şerhu'l-İrşâd fî Usûli'l-İ'tikâd*. 2 Cilt. Rabat: Merkezi Ebi'l-Hasen el-Eş'arî li'd-Dirâsâti ve'l-Buhûsi'l-Akdiyye, ts.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn Muhammed b. Muhammed. *Tebîratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Claude Salame. 2 Cilt. Limasol: el-Ceffân ve'l-Câbî Yay., 1. Basım, 1990.

- Nisâbü'rî, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâkim. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayni*. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1990.
- Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 4. Basım, 2015.
- Peşe, Ahmet Muhammed. *Kıyâs Teorisinin Gelişim Süreci Bakımından Fıkıh-Usûl İlişkisi*. Isparta: Rağbet Yay., 1. Basım, 2022.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer el-Hatîb. *Meâlimu Usûli'd-Dîn*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 2004.
- Sancar, Mustafa. “İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Kelâmi Görüşleri”. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015), 87-117.
- Sevgili, Macit. *Cüveynî'nin Kıyas Anlayışı*. İstanbul: İsam Yay., 1. Basım, 2021.
- Sevgili, Macit. *İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî*. Ankara: TDV. Yay., 1. Basım, 2022.
- Sübkî, Tâcuddin Abdulvehhab b. Takiyuddin. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî - Adulfettah Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: Dâru Hicr li't-Tıbbâati ve'n-Neşri ve't-Tevzî, 2. Basım, 1413/1992.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb Ebu'l-Kâsım. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefî. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn-i Teymiyye, 2. Baskı, 1994.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali İbnu'l-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Fârûkî el-Hanefî. *Keşşâfi istilâhâti'l-fünûni ve'l-ulûm*. thk. Ali Dehrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebeti Lübnân, 1. Baskı, 1996.
- Tunçbilek, Hüseyin. *İslam Düşüncesinde Allah'ın İlmî*. İstanbul: Kaynak Yay., 2003.
- Türker, Ömer. “Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”. *İslam Araştırmaları Merkezi Dergisi* 19 (2008), 1-23.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyri Risâlesi*. İstanbul: Dergah Yay., 4. Baskı, 2004.
- Uluyurt, Zeliha. *İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'de Bilgi Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Yaltkaya, Şerafeddin. “Selçuklular Devrinde Mezâhib”. *Türkiye Mecmuası Matbaa-i Âmire* 1 (1925), 116-117.
- Zuhaylî, Muhammed. *el-İmâmu'l-Cüveynî İmâmu'l-Haremeyn*. Şam: Dâru'l-Kalem, 2. Basım, 1992.