

HANEFÎ-MÂTÜRÎDÎ GELENEKTE BİLGİ VE İMAN

KNOWLEDGE AND FAITH IN THE HANAFI-MATURIDI TRADITION

ENGİN ERDEM
DOÇ. DR.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAK.



ABSTRACT

In this article, I shall deal with the issue of knowledge and faith in the tradition of Islamic thought, with special reference to the views of the thinkers on the Hanafi-Maturidi school. In doing so, the main questions to which I will seek answers are: Why is it man's first and most fundamental duty to know the existence of God? Why is it not a right way to believe in the existence of God without proof? What does the Qur'an say about those who imitate the way of the ancestors blindly? What are the sources of knowledge for humans? How is it possible to know the existence of God as a non-sensible entity? What is the difference between knowledge and faith? What kind of relationship is there between knowledge, faith and trust?

ÖZ

Bu makalede İslâm düşünce geleneğinde Hanefî-Mâtürîdî çizgideki düşünürlerin görüşlerine referansla bilgi-iman ilişkisi konusunu ele alınacaktır. Bunu yaparken cevabı aranacak temel sorular şunlar olacaktır: Tanrı'nın varlığını bilmek niçin insanın birinci ve en temel görevidir? Taklide dayanarak Tanrı'nın varlığına inanmak niçin doğru bir yol olamaz? Kur'ân körü körüne atalarının yolunu taklit edenler hakkında ne söylemektedir? İnsanın bilgi edinme vasıtaları nelerdir? Duyu-ötesi bir varlık olarak Tanrı'nın varlığını bilmek nasıl mümkün olabilir? Bilmek ile iman arasındaki fark nedir? Bilgi, iman ve güven arasında ne tür bir ilişki söz konusudur?

Anahtar Kelimeler: Bilgi, İman, Akıl, Güven, Ahlak.

Key Words: Knowledge, Faith, Intellect, Trust, Ethics.

Giriş

I.

Bilgi-iman ilişkisi özelde İslâm düşüncesinde olduğu gibi genel olarak felsefi-teolojik gelenekte tartışılan en temel sorunlardan biridir. Batı düşüncesinde bilgi-iman ilişkisi konusundaki gerilimi yansıtan en dikkat çekici ifadelerden biri, Kant'ın (1724-1804), “İmana yer açmak için bilgiyi inkâr etmem gerektiği”¹ sözüdür. İnsanın bilgi sahasının olgular dünyası ile sınırlı olduğunu varsayan Kant açısından imanın nihai objesi olan Tanrı duyularla idrak edilemediği için iman eden kişi bilgi sahasının da dışına çıkmış olmaktadır.² Yine Hıristiyan Batı düşüncesinde bilgi-iman ilişkisi konusundaki en önemli özdeyişlerden biri haline gelen, “Anlamak için iman ediyorum/Fides Quarens Intellectum/Faith Seeking Understanding”³ anlayışına göre, anlamamanın önkoşulu iman etmektir; iman etmedikçe anlayamazsınız. Hıristiyanlık inancının esasını oluşturan *teslis*, *asli günah*, *kefaret doktrini* gibi iman esasları özü itibarıyla akıl-dışı olduğu için Hıristiyan teologlar bilgi ile iman arasındaki gerilimi aşmak için değişik stratejiler geliştirmişlerdir. Sözelimi, *imancılık* (fideizm) olarak adlandırılan anlayışı savunanlara göre, bilgi ile iman kategorik olarak birbirinden farklıdır; bildiğimiz

¹ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. W. S. Pulhar (Cambridge: Hackett Pub. Comp., 1996), Bxxx/31; Kant'ın bu sözü hakkında yazılmış bir değerlendirme için bkz. Mehmet Demirtaş, “Kant'ın ‘İmana Yer Açmak İçin Bilgiyi İnkâr Etmem Gerekti’ Sözüünün İman ve Bilgi Açısından Değerlendirilmesi”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, sy. 1 (2013): 289-303.

² Kant'ın iman anlayışı hakkında eleştirel bir tahlil için bkz. Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti* (Ankara: Kitâbiyât, 2004), 64-88.

³ Bu ifadenin günümüz analitik din felsefesinin en saygın süreli yayınlarından biri olan “Faith and Philosophy” dergisinin kapağında yer alıyor olması Hıristiyan Batı düşüncesinde imanı akla önceleyen, akli imanın hizmetçisi (ancilla) sayan anlayışın sadece Orta Çağ ile sınırlı olmadığını açık kanıtlarından biridir.

şeye iman etmeyiz, iman ettiğimiz şeyi de bilemeyiz: “Saçma olduğu için iman ediyorum”⁴, “Kalbin gerekçeleri vardır ki akıl onları bilmez”⁵, “Hakikat özneliktir”⁶ mealindeki sözler bu iman anlayışını yansıtan örneklerdir. Yine Siger de Brabant (1240-1280) ve Thomas Aquinas (1225-1274) gibi *çifte hakikat teorisi*’ni savunanlara göre, imanın doğrusu ile aklın doğrusu birbirinden farklıdır. Tanrı’nın varlığı ve birliği gibi konular akılla idrak edilirken, Tanrı’nın hem bir hem üç olması, her insanın doğuştan günahı miras alması gibi hususlar sadece vahiy ile bilinebilecek akıl-üstü iman hakikatleridir. Pascal’ın (1623-1662) imanı bir *bahis* konusu olarak sunması, James’in (1842-1910) imanının *pragmatik* yönünü öne çıkarması, Plantinga’nın (1932-) Tanrı inancını *temel inançlar* arasına dahil etme çabası, Aquinas’ın *çifte hakikat* anlayışı, Wittgenstein’ci *dil oyunları teorisi* gibi yaklaşımlar, temelde, Hıristiyanlığın inanç önermelerini rasyonel gerekçelendirmenin ve “doğruluk” sorusunun dışında tutma çabasının değişik ifadeleri olarak görülebilir.⁷

II.

Meseleye asıl konumuz olan İslâm düşüncesi açısından baktığımızda, İslâmiyet’te bilgi ile iman arasında karşıtlık olmadığını, aksine birinin diğerini gerektirdiğini en başta belirtmemiz gerekir. Müslüman fıkıh ve kelâm geleneğinde insan, akıl ve irade sahibi bir canlı olması itibarıyla ilahi teklife muhataptır ve ‘mükellef/sorumlu’ olarak tanımlanır. Kur’ân, akıl sahibi bir canlı olarak, kendisinin ve içinde yaşadığı evrenin varlığını açıklama sorumluluğu ile karşı karşıya olan insana, inanç ve ahlak ilkeleri konusunda bir teklifte bulunmakta ve muhatabından aklını kullanarak bu öneriyi değerlendirmesini talep etmektedir. Kur’ân’daki, *Onlar bir yaratıcı olmadan mı var oldular, yoksa kendi kendilerini mi yarattılar?*⁸, *Bilme-*

⁴ Richard H. Popkin, “Fideism”, *The Encyclopedia of Philosophy*, c. 3 (New York: The Macmillan Co., 1967), 201.

⁵ Blaise Pascal, *Pensées*. çev. A. J. Krailsheimer (New York: Penguin Books, 1995), 127.

⁶ Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, çev. D. F. Swenson, W. Lowrie (Princeton, 1941), 181.

⁷ Hristiyan Batı düşüncesinde bilgi-iman ilişkisi hakkındaki tartışmalar hakkında bkz. Richard Amesbury, “Fideism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), ed. Edward N. Zalta, forthcoming URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/fideism> (04.09.2018); John, Bishop, “Faith”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), ed. Edward N. Zalta, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/faith> (07.09.2018); Mehmet Sait Reçber, “Akıl ve İman”, *Din Felsefesi* içinde, ed. R. Kılıç (Ankara: ANKÜZEM, 2013), 185-208.

⁸ Tûr, 52/35.

*diğın şeyın peşine düşme*⁹, *Eğer dürüst iseniz delilinizi getirin*¹⁰, mealindeki pek çok âyete bakıldığında, bir taraftan sunulan teklifin akla uygunluğu gerekçeleri ile birlikte ortaya konurken, öte taraftan insandan- bu teklifi ister kabul ister inkâr etsin- gerekçeli bir tavır takınması beklenmektedir. Kur'ân açısından, atalarımızın yolunu takip ediyoruz, diyerek ilahi teklifi reddedenlerle, atalarımızı taklit ederek iman ediyoruz, diyenler aynı dogmatik zihniyeti paylaşmaktadırlar. Her iki kesimin de ortak paydası, aklını kullanmamak, sorgulamamak ve ön yargılarının esiri olmaktır. Mükellef olarak insanın en öncelikli vazifesi, *marifetullah*, yani, Tanrı'nın varlığını bilmektir.¹¹ Müslüman gelenekte bilgi ile iman arasındaki ilişkinin zorunluluğunu yansıtan 'Mükellefin birinci vazifesi *marifetullah*'tır' ilkesi, zımnen, Tanrı'nın varlığını bilmenin mümkün olduğunu, Tanrı'nın varlığının bilinebilir olduğunu gösterir.¹²

Metafizik biliminde Tanrı'nın yeri konusunda Aristo'nun (M.Ö. 384-322) görüşlerini tenkit eden ve Tanrı'nın metafiziğın konusu olamayacağını savunan İbn Sînâ'ya göre, Tanrı'nın varlığını bilmek/*marifetullah* metafiziğın amacıdır (matlûb).¹³ Aynı zamanda bir Hanefî fakihî olan İbn Sînâ¹⁴ (980-1037) açısından, Tanrı'nın varlığı apaçık/bedihî değildir; eğer apaçık olsaydı bu konuda herhangi bir görüş ayrılığının olmaması gerekirdi. Öte taraftan Tanrı'nın varlığını bilmeye götüren yol kapalı da değildir; çünkü O'nun varlığının *delil*'i vardır.¹⁵ Tanrı'nın varlığını delil ile bilmek için akıl yürütmek ve çıkarımda bulunmak gerekir. Doğrudan Kur'ân'dan alınan "nazar" sözcüğü, felsefe-kelâm literatüründe akıl yürütme, çıkarımda bulunma, bilinmeyenlerin bilinenlerden kazanılması anlamında kullanılan en önemli terimlerden biridir.¹⁶ İnsan için Tanrı'nın varlığını bilmek ve bunu gerçekleştirmek için de akıl yürütmek/nazar zorunlu ise zorunlunun kendi-

⁹ İsrâ, 17/36.

¹⁰ Bakara, 2/111; Neml, 27/64

¹¹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, çev. İ. Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1:65; Seyyîd Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkif*, çev. Ö. Türker (İstanbul: Kırk Gece Yayınları, 2011), 1:157.

¹² Burada Tanrı'nın bilinebilmesi ile kastedilen zorunlu, mutlak anlamda bir ve aşkın bir varlık olarak Tanrı'nın 'var' olduğunun bilinmesidir. Tanrı'nın kendinde hakikatini, özel varlığını kavramak insan idrakini aşan bir olgudur.

¹³ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ: Metafizik*, çev. E Demirli ve Ö. Türker (İstanbul: Litera, 2004), 1:4.

¹⁴ İbn Sînâ'nın fıkıh anlayışı hakkında bkz. Hadi Ensar Ceylan, "İbn Sînâ ve Fıkıh: Şeriatın Hikmet Boyutu", *Eş-Şeyhu'r-Reis İbn Sînâ* içinde, (Ankara: DİB, 2015), 187-202.

¹⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ: Metafizik*, 1: 4.

¹⁶ "Nazar" teriminin farklı anlamları hakkında bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1:72-78; Seyyîd Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkif*, 1:130.

si ile gerçekleştiği şey de zorunlu olacağından akıl yürütmek ve çıkarımda bulunmak zorunludur.

Kelâm-Fıkıh geleneğinde *ehl-i rey* çizgisindeki âlimler açısından delile dayanmayan, taklîdî bir iman muteber sayılamaz.¹⁷ Mâtürîdî (ö. 944), *Kitâbu 'l-tevhîd* adlı eserinin hemen başında yer alan “Dini Delil ile Bilmenin Zorunluluğu” başlığı altında önemli bir tespitte bulunur. Ona göre, insanlar farklı din ve mezheplere bağlanma hususunda ihtilaf etseler bile tek bir konuda ittifak halindedirler: ‘Benim dinim hak, başkalarının dini batıldır.’ Dinlerin inanç ilkeleri arasında temel farklılıklar, hatta karşıtlıklar olduğu göz önüne alındığında, farklı dinsel hakikat iddiaları karşısında nasıl bir tutum takınmak gerekir?¹⁸ Mâtürîdî’nin yorumcusu Neseî (1046-1115) burada değişik alternatifleri tartışmaya açar. Ona göre, bir dine bağlanmanın gerekçesi inandığı şeyin kişiye kalbinde güzel görünmesi olamaz. Belli bir dine bağlanan kişinin kalbinde güzel gördüğü şeyi başka bir dine inanan çirkin görebilir. Herkesin kalbinde kendisine güzel görünen şeye bağlanması doğru sayılırsa böyle bir durumda “doğru”dan bahsetmek de anlamsız hale gelecek ve Allah’a inanan ile puta, ineğe, teslise iman eden arasında hiçbir fark kalmayacaktır. Yine, dinlerin hakikat iddiasının belirlenmesinde *ilham* da bir ölçüt olamaz. Belli bir dine inanan bir kimse kendisine böyle ilham edildiği için o dine bağlandığını söylese başka bir dine inanan insan da aynı gerekçe ile o dine inanmadığını söyleyebilir. Daha önemlisi, *ilham*’ı ölçüt kabul eden bir kişiye, ‘Bana öyle ilham olundu ki dinlerin hakikat iddiasını belirlemede ilham’ın ölçüt kabul edilmesi geçersizdir’ denilirse ne cevap verecektir? Benzer biçimde, başkalarını taklit ederek belli (bir) dine inanan kimseye, ‘Niçin başka bir dine değil de bu dine inandın?’ diye sorulduğunda, eğer o bir delil ortaya koyamazsa tercihi geçersiz olacaktır; eğer delil ortaya koyarsa bu defa taklidi terk etmiş olacaktır.¹⁹

Benzer biçimde, Hanefî fıkımın en önde gelen isimlerinden biri olan Cessâs (ö. 981), ilgili Kur’ân ayetlerine atıfta bulunarak; sorgulamadan, aklını kullanmadan babalarının gittiği yolu körü körüne takip edenlerin (Zuhruf, 43/22) hayvanlar gibi, belki de onlardan daha aşağı konumda (Furkan, 25/45) olduklarını söyler. Ona göre, gözü gören bir kimsenin gözünü kapatması, kulağı işiten bir kişinin kulağını tıkaması ne kadar saçma ise akli olduğu halde kullanmayanın durumu da o kadar abestir (Bakara, 2/171). Akıl yürütmekten korkan, kaçınan bir kimse Allah’ın kendisine

¹⁷ Kelâm geleneğinde delile dayalı iman anlayışı hakkında bkz. Mahmut Ay, “Kelâm’da Akıl-İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52, sy. 1 (2011): 55-65. Geleneğinde Akıl/Nazar 55-65.

¹⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu 'l-tevhîd*, çev. B. Topaloğlu (Ankara: TDV, 2002), 3.

¹⁹ Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Neseî, *Tabsiratü 'l-edille fi usûli 'd-dîn*, thk. H. Atay (Ankara: DİB yayınları, 2004), 1:34-35.

verdiği en önemli yeteneği atıl bıraktığı için sahip olduğunun altında bir varoluş düzeyine kendini mahkûm etmiş ve *hayvan* (behîme) seviyesine razı olmuştur.²⁰ Yine Cessâs'a göre, bir kimse, 'Akli delillerinin sahip olduğunu kabul ediyorum, ancak vahiy (sem') geldikten sonra artık akli kullanmaya gerek kalmamıştır' derse, çelişkili bir söz söylemiş olur. Çünkü bir sözün vahiy olup olmadığını ancak akli delilleri kullanarak tespit edebiliriz. Hz. Muhammed'in (s.a.s) gerçek peygamber, Müseyleme'nin sahte peygamber olduğunu bize söyleyen akli kanıtlardır. Haber'in doğru olup olmadığını, peygamber ile peygamberlik taslayan arasındaki farkı ancak akli delilleri kullanarak bilebiliriz; elçinin (resül) verdiği haberden önce, onu görevlendirenin (mürsil) varlığını akılla bilmek gerekir. Tanrı'nın varlığını akılla önceden bilmeyen bir kişinin, kendisine haber vermenin gerçek peygamber mi yoksa sahte peygamber mi olduğunu ayırt etmesi de mümkün değildir. Dolayısıyla, 'Ben Tanrı'nın varlığını elçinin haberi ile öğrendim' diyen, ağzından çıkanı kulağı duymayan, cehaletin zirvesine çıkmış bir kimsedir.²¹ İmâm-ı Âzam'ın (ö. 767) söylediği gibi, "eğer Allah'ı bilmek, peygamberler vasıtasıyla olsaydı, insanlara marifetullah nimetini ihsan etmek Allah'tan değil, peygamberlerden gelirdi. Hâlbuki yaratıcıyı bilme nimetini peygamberlere ihsan eden de Allah'tır."²²

Yine Neseî açısından, evrenin yaratılmışlığı, Yaratıcı'nın varlığı, birliği ve elçi göndermenin gerekliliği konusunda hiçbir bilgisi olmayan bir kimse, bu konulara ilişkin tasdikte bulunmuş olsa dahi 'mümin' olarak adlandırılmaz. Zira sadece 'tasdik etmek' iman etmek anlamına gelmez. *Tasdik*'in iman olarak nitelenebilmesi için belli koşulları yerine getirmesi, yani, delile dayanması gerekir. "İman" teriminin etimolojisine dair dikkat çekici bir çözümlemede bulunan Neseî'ye göre, iman, sözlükte tasdik anlamına gelmez; *e-m-n* kökünden türetilmiş if'al kalıbındaki geçişli bir fiil olarak *iman*, kişinin kendini güvene/emân'a girdirmesi anlamına gelir.²³ Burada iman yoluyla elde edilen güveni şöyle anlayabiliriz. Size bir haber verilmiş olsun; eğer bu haberi araştırıp, delile dayalı olarak doğruluğundan emin olup onaylarsanız, o zaman kendinizi güvende hissedersiniz. Bir şeye, onun yanlış, yanıltıcı ve aldatıcı olmadığını delillere dayalı olarak, üzerinde derinlemesine düşünüp, doğruluğunu onayladıktan sonra güven duyabiliriz. Deprem kuşağındaki bir yerleşim yerinde yaşayan ve oturduğu

²⁰ El-İmâm Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. A. C. en-Neşmî (Kuveyt: 1994), 3: 379.

²¹ El-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3:380.

²² İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-müteallim", *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri* içinde, çev. M. Öz (İstanbul: İFAV, 2013), 31.

²³ "İman" teriminin anlambilim açısından kapsamlı bir tahlili için bkz. Sabri Erdem, "Anlambilim Açısından İman Sözcüğü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48, sy. 1 (2007): 47-55.

evin yapı kalitesinden emin olmayan bir insanın o evde rahat uyuması nasıl mümkün olabilir? İnsan bilmediği bir şey hakkında güven değil korku hisseder; dolayısıyla, iman eden kişinin kendini güvende hissetmesi, varlığın ve gerçekliğin nihai ilkesinin ne olduğuna dair varoluşsal soruya delile dayalı olarak tatmin edici bir yanıt bulmuş olmaktan ileri gelen bir iç huzurunu elde etmesi anlamına gelir. Neseî'nin söylediği gibi, delile dayanmayan bir tasdik iman/emân olarak tanımlanamaz. Zira bilginin olmadığı yerde güven ve huzur da olmaz.²⁴ Dolayısıyla, Mâtürîdî'ye katılarak şunu söyleyebiliriz: Her kim dinsel hakikat iddiasını *aklî hüccet* ile kanıtlarsa, inatçı olmayan muhataplarını ikna edecek kadar güçlü bir *burhan* ortaya koyarsa o kişi *hak* yoldadır.²⁵

III.

Peki, Müslüman düşünürler Tanrı'nın varlığını bilmek, “Tanrı vardır” önermesini epistemik açıdan haklı çıkarmak için nasıl bir akıl yürütmeye bulunmuşlardır? Bu sorunun cevabına geçmeden önce “bilgi” ve “iman” terimlerinin tanımına ilişkin bazı teknik açıklamalarda bulunmak yerinde olacaktır. Müslüman gelenekte hem imanın hem bilginin mahiyeti konusunda farklı görüşler ileri sürülmüş olmakla birlikte, genel olarak, imanın, “Kalb ile tasdik etmek”²⁶, bilginin ise “Vakıa ile örtüşen kesin inanç”²⁷ biçiminde tanımlandığı söylenebilir.²⁸ İnsanın bilgisinin mahiyetini anlayabilmek için bilme ediminin hangi basamaklarda gerçekleştiğini ana çizgileriyle de olsa göz önünde bulundurmamız gerekir. Aristo'nun söylediği gibi, “bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler;”²⁹ dünyaya gelen ve duyu verileri sağlam olan her insan, renk, ses, tat, koku vb. şeyleri ister istemez duyumsar. İnsan herhangi bir nesneyi tecrübe ettiğinde, zihninde o nesneye ilişkin bir suret/görüntü oluşur. İnsan, at, elma, kitap vb. şeylerin suretinin zihinde oluşması bilginin birinci başmağını oluşturur ve bu, “tasavvur” olarak adlandırılır. İnsanın zihninde bir suretin oluşması aynada bir resmin yansması gibi değildir; aynanın önündeki nesne kaybolduğunda onun su-

²⁴ En-Neseî, *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, 1: 45.

²⁵ El-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 3.

²⁶ Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rîfât*, thk. T. E. Hadar (Beyrut: Dâru'l-ma'rîfeh, 2007), 43; farklı iman tanımları için bkz. Muammer Esen, *İman, İmanla İlgili Temel Kavramlar ve Temel İnanç Esasları* (Ankara: İlâhiyât, 2006), 9-15.

²⁷ Farklı bilgi tanımları için bkz. el-Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rîfât*, 141-142.

²⁸ Burada zikrettiğimiz bilgi tanımı modern epistemolojide yaygın kabul gören “Anlakta kavranan ve doğru olup, doğruluğu gösterilebilir inanç” biçimindeki bilgi tanımı büyük ölçüde örtüşmektedir. Bkz. Arda Denkel, *Bilginin Temelleri* (İstanbul: Metis, 1998), 130.

²⁹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. A. Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 980a 21/75.

reti de yok olur; buna karşılık insanın zihninde o suret var olmaya devam eder. Oluşan bu suret hakkında insan olumlu ya da olumsuz bir yargıda bulunursa, yani tasavvur ile birlikte hüküm de bulunursa buna, “tasdik” denir.³⁰ Örneğin, “İnsan, kâtiptir”, “At hızlıdır”, “Elma ekşi değildir” dediğimizde bir tasdikte bulunmuş, yani, kavramlar arasında olumlu-olumsuz bağ kurarak önerme oluşturmuş oluruz.

Bu kısa açıklama, imanın tanımında geçen “tasdik”³¹ ifadesinin epistemolojide teknik bir terime karşılık geldiğini gösterir. İman ederek tasdikte bulunan kişi aslında “Tanrı vardır” önermesini kalbinde onaylamıştır. Peki, Tanrı’nın varlığına inanan kişi bu önermeyi nasıl gerçekleştirebilecektir? Ateist itirazlara bakıldığında, burada karşılaşılan en önemli sorunun Tanrı’nın duyuşal-maddi bir varlık olmaması ile alakalı olduğu söylenebilir. Duyusal bir nesne hakkında bir yargıda bulunduğumda bunu tecrübe ile doğrulama imkânına sahibim. Sözgelimi, “Bu masanın dört tane ayağı vardır” dersem, bunun doğru olup olmadığını anlamam için masanın ayaklarına bakmam yeterlidir. Tanrı’nın varlığı duyu tecrübesine konu olmadığına göre, “Tanrı vardır” önermesinin doğruluğu, vakıa ile mutabık olup olmadığı nasıl kanıtlanabilir? Geçmişte müşebbihe ve mücessimenin, günümüzde natüralistlerin ve pozitivistlerin iddia ettiği gibi varlık sahası ve insanın bilgisi sadece duyuşal dünya ile sınırlı ise duyu ötesi bir varlığa inanmak anlamsız olacaktır. Bu sorunun farkında olan İbn Sînâ Tanrı’nın varlığını kanıtlama/*isbât-ı Vâcib* işine girişmeden önce “Varlık duyuşaldan ibarettir” tezinin tutarlılığını tartışmaya açar.

*İbn Sina’ya göre, varlığın duyuşaldan ibaret olduğu tezi kendine referansla tutarsızdır; çünkü biz duyuşal bir nesnenin bizzatı kendisini araştırdığımızda bile onun duyuşal olmayan bir hakikati olduğunu anlayabiliriz.*³² Bunu anlamak için, dış dünyada gözlemediğimiz iki fiziksel nesne olarak Ahmet ve Mehmet’i düşünelim. Salt duyuşal açıdan düşünüldüğünde, Ahmet ve Mehmet farklı yerlerde bulunan, el, ayak, göz vb. azaları olan iki ayrı bireydir. Ancak, Ahmet, Mehmet ve insan türünün dış dünyada bulunan diğer fertleri için ortak bir isim söylenmektedir: ‘İnsan’. Fiziki özellikleri bakımından farklı olan bireyler, tek bir insanlık mahiyetinde birleşmektedirler. *Şimdi kendisinde birleşilen insanlık mahiyeti ya duyuşal bir şeydir ya da değildir. Eğer duyuşal ise, onun, tıpkı diğer nesnelere gibi, bel-*

³⁰ Kutbeddîn er-Râzî, *Şerh-u metn-i şemsiyye* (İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1288), 5-6.

³¹ “Tasdik” terimi hakkında bkz. Wilfred Cantwell Smith, “Son Dönem İslâm Tarihinde İman; Tasdik’in Anlamı”, çev. M. Demirtaş, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy. 1 (2014): 375-411; Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 81-87.

³² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve’l-tenbihât)*, çev. A. Durusoy v.dğr. (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 124-125.

li bir ölçüsünün, biçiminin ve konumunun olması gerekir; çünkü duyusal olanın bu özellikleri taşıması zorunludur.³³ *Eğer “insan” duyusal ise, onun, belli bir konumda/yerde bulunması, belli ölçüsünün ve niteliklerinin olması gerekir. ‘İnsan’ın duyusal olduğunun kabul edilmesi durumunda, farklı yerlerde bulunan, farklı ölçü ve nitelikleri olan şeylere “insan” denmesi mümkün olmayacaktır. Çünkü insan mefhumunun manası belli bir mekânda bulunan, belli fiziki özellikleri olan kişi/ler ile özdeşleştirildiğinde, farklı mekânlarda bulunan ve farklı özelliklere sahip olan kişilere ‘insan’ denmesi değişik kişiler arasındaki farklılıkların yok sayılmasını gerektirecektir. Zira belirli/muayyen bir şeyin, kendisinin dışındaki şeylerden fiziki özellikleri bakımından farklı olduğu, dolayısıyla, ‘insan’ dendiğinde bununla belirli bir kişi anlaşılırsa, bu kişinin dışındakilere insan denemeyeceği açıktır.³⁴ Çünkü her bir kişi farklı bir mekânda bulunacak, her birinin farklı nitelikleri olacak ve bunlar arasında bir ortaklık kurulamayacaktır. Eğer farklı konumlarda bulunan, farklı fiziki özellikleri olan kişiler arasında ‘insan’ mefhumu ortak bir mana olarak söyleniyorsa, bu, insanın insan olması bakımından, duyusal olmayan, sırf akledilen bir şey olarak, tek bir gerçekliğinin/hakikatinin olduğunu gösterir.³⁵ İbn Sînâ duyusal bir nesnenin bizatihi kendisini araştırarak onun duyusal olmayan bir hakikati olduğunu ortaya koyduğu gibi, ‘Varlık duyusaldan ibarettir’ hükmünü veren aklın da duyusal olmadığına işaret eder.³⁶ Ona göre, varlığın duyusaldan ibaret olduğunu savunan kişi bunu söylemek için bile duyusal olmayan bir melekesini kullanmak zorundadır. Tûsî’nin belirttiği gibi, İbn Sînâ’nın varlık sahasının duyusal olanlardan ibaret olmadığını söylemekteki amacı, *Mebde-i Evvel*’in duyusal olmamasının asla O’nun mevcut olmadığı anlamına gelmediğini ortaya koymaktır.³⁷*

Duyusal-duyusal olmayan ayırımı kelâmî gelenekte *şâhit-gâib* kavramları ile ifade edilmiş olup, kelâmcılar Tanrı’nın varlığının bilinmesi konusunda *şahitten Gaib*’e kıyas yapma yolunu takip etmişlerdir. Bu yöntemin esası, duyusal, gözlemlenebilir varlık sahasından, duyu-ötesi, gözlemlenemeyen varlık alanına delil getirmektir.³⁸ *Şahit*’ten *Gaib*’e kıyas yapma yön-

³³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve’l-Tembihât)*, 124-125; Fahrüddin er-Râzî, *Şerhu’l-işârât (Şerhayi’l-işârât li’l-Hocâ Nasîreddîn et-Tûsî ve li’l-İmâm Fahrüddîn er-Râzî)*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1290), 288.

³⁴ Er-Râzî, *Şerhu’l-işârât*, 288.

³⁵ Engin Erdem, *Varlıktan Tanrı’ya İbn Sînâ’nın Metafizik Delili* (İstanbul: Endülüs, 2016), 156-157.

³⁶ Nasîruddîn et-Tûsî, *Şerhu’l-işârât ve’l-tenbihât* (Kum: Neşru’l-Belâğa, 1383), 3: 8-9.

³⁷ Et-Tûsî, *Şerhu’l-işârât ve’l-tenbihât*, 3: 10.

³⁸ El-İmam Ebî Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmu’l-edille fî usûli’l-fikh*, thk. Halil. M. el-Meys (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2001), 442.

teminin ontolojik ve epistemolojik olmak üzere iki veçhesi bulunmaktadır. Bu yöntemin ontolojik veçhesi, evrenin geçmişte sınırlı bir zaman önce varlığa çıktığını (hudûs), sonradan var olan her şeyin bir yaratıcıya muhtaç olduğunu ve evrenin yaratıcısı (Muhdîs) olarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya matuftur. Epistemolojik veçhesine baktığımızda ise bu yöntemi kullanan kelâmcıların ve fakihlerin, insanın bilgi edinme vasıtaları ile bilginin konusu olan şeylerin varlık tarzları arasında koşutluk kurarak iddialarını temellendirmeye çalıştıklarını söyleyebiliriz.³⁹ Burada insanın bilgi edinme vasıtaları ile bilginin nesnelere arasında tam bir koşutluk öngörülmektedir. Somut, duyuşal, gözlemlenebilir/*şahit* varlıkları duyuşlarımız ile algılarız; soyut, gözlemlenemeyen/*gaib* varlıkları ise aklımız ile biliriz.

İnsanın bilgi elde etme vasıtaları temelde duyu tecrübesi, akıl ve haber'dir.⁴⁰ Duyu tecrübesi insan ile hayvan arasında ortaktır; tıpkı insanlar gibi hayvanlar da görme, işitme, koklama, tatma, hissetme yoluyla somut nesnelere idrak edebilir. Nasıl hayvanlar duyuşal idrak sahibi olmak bakımından cansız nesnelere ayrılıyorsa, benzer biçimde, insan da akıl sahibi olması cihetiyle hayvanlardan farklıdır ve üstündür. Eğer insan sadece duyuşal nesnelere idrak eden bir canlı olsaydı, insan ile hayvan arasında fark kalmaz, insanın bilgisi de duyuşal nesnelere sınırlı kalmış olurdu. İnsan nazar ve istidalde bulunarak, yani aklını kullanarak duyu tecrübesinin üstüne çıkar ve yeni bilgiler kazanır. İnsanın akılla kazandığı bilgilerin bir kısmı açık ve kesindir (zâhir-celî), diğer kısmı ise kapalı ve örtüktür (ğâmid-hafî). Sözelimi, akli kullanmanın gerekliliği ancak akılla idrak edilebilir; kişi ister akla karşı çıksın ister aklın gerekliliğini savunsun, iddiasını temellendirmek için yine aklını kullanmak zorundadır. Başka bir ifadeyle, akli kullanmanın zorunluluğunun bizatihi aklın kendisinin dışında bir delili yoktur. Bu, hiç kimsenin şüphe etmeyeceği, açık ve kesin bir bilgidir. Bir de aklın, apaçık-kesin bilgileri kullanarak, çıkarım yoluyla elde edebileceği örtük bilgiler vardır. Duyuşal nesnelere hakkında bilgi sahibi olmak için duyuşlarımızı etkin biçimde kullanmamız gerektiği gibi, ilk başta akla kapalı gelen şeyleri bilmek için de akıl yürütmek, bilinenden/*şahitten* bilinmeyene/*gaibe* gitmek gerekir.⁴¹ Cessâs'ın bu bağlamda verdiği örneği zikredecek olursak; önünde bir kap yemek duran bir kişinin yemeğin acı mı tatlı mı olduğunu bilmesi için yemeğin tadına bakması gerekir; yemeğin onun önünde duruyor olması, duyu aletini kullanmadığı sürece yemeğin

³⁹ Krş. Ömer Türker, "Ebû Zeyd ed-Debûsî'de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 20 (2008): 51; A. Cüneyd Köksal, "Haneefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40, sy. 1 (2011): 23.

⁴⁰ El-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-tevhîd*, 9.

⁴¹ El-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3:369-373.

tadını öğrenmek için hiçbir şey ifade etmez.⁴² Duyusal nesnelere hakkında ancak duyularımızı kullanarak bilgi sahibi olabildiğimiz gibi duyusal olmayan varlıklar hakkında bilgi sahibi olmak için de buna uygun aleti, yani aklımızı kullanmamız, çıkarımda bulunarak, bildiklerimiz vasıtasıyla bilmediğimize ulaşmamız gerekir. Debûsî'nin (ö. 1039) söylediği gibi, biz Tanrı'nın varlığını duyularımızla idrak edemeyiz; duyularımıza kapalı olanı görmek/anlamak için aklımızla görmemiz/nazar etmemiz gerekir; akıl ile görmek, duyusal açıdan görünür olan hakkında düşünerek örtük olanın bilgisine ulaşmak ve bunu tasdik etmektir.⁴³ Debûsî açısından, zahirin ardındaki batını, geçicinin ötesindeki kalıcıyı, insanın varoluş gayesini, Yaratıcının emir ve yasaklarını ancak aklımızı kullanarak idrak edebiliriz.⁴⁴

Görünenden görünmeyene, bilinenden bilinmeyene intikal etmenin, *fi-kir* yürütürken hataya düşmekten kurtulmanın yol ve yöntemini araştıran ilim/sanat mantıktır. Klasik İslâm düşüncesinin temeli olan Mantık'ta, *tasavvur* ve *tasdik* bahislerinde yapılan son derece ince ayırmalar, esasında, ilahiyat ve kelâm'ın en yüce ve en yüksek gayesini, yani, Tanrı'nın varlığını bilmenin, "Tanrı vardır" önermesini epistemik açıdan haklı çıkarmanın mümkün olduğunu ortaya koymaya matuftur.⁴⁵ Müslüman âlimlerin zihnindeki bilgi ile iman arasındaki koşutluk, mantık ile metafizik arasındaki sistematik bütünlükte kendini gösterir. Bilindiği üzere, klasik İslâm düşüncesinde metafizik ve kelâm metinleri, 'Mantık', 'Tabiat' ve 'İlahiyat' olmak üzere üç ana bölümden oluşur. Mantık'ta yapılan tartışmalar *ilahiyat* bahsinde ele alınacak olan başta *marifetullah* olmak üzere, ilahi sıfatlar, zat-sıfat ilişkisi, yaratma vb. teolojik meselelerin epistemolojik temelini oluşturur. Dolayısıyla, bilgi ve iman meselesini ele almak, aslında mantık ile metafizik arasındaki sistematik bütünlüğü göz önüne almayı gerektirir. Daha önce söylediğimiz gibi, iman eden kişi "Tanrı vardır" önermesini *tasdik* etmektedir. Tasdik bahsi açısından değerlendirdiğimizde bu önerme, *ilmî* mi, *zannî* mi, *vaz'î* mi yoksa *teslimî* midir? Kıyas bahsi açısından düşündüğümüzde, "Tanrı vardır" sonucuna, *burhânî*, cedelî, hitâbi kıyastan hangisi ile ulaşılmaktadır?

Birinci meseleyi anlamak için İbn Sînâ'nın ve Tûsî'nin açıklamalarına kısaca göz atacak olursak; eğer bir kimse "Ya Tanrı vardır ya Tanrı var değildir" biçimindeki çelişik bir önermenin iki tarafından birini diğerine

⁴² El-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3:373.

⁴³ El-Kâdî Ebî Zeyd Abdullah b. Ömer b. İshâ ed-Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, thk. M. A. Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyyeh, 1985), 315; ayrıca bkz. Türker, "Ebû Zeyd ed-Debûsî'de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi", 55; Köksal, "Hanefî Fıkıf Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı", 23.

⁴⁴ Köksal, "Hanefî Fıkıf Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı", 20.

⁴⁵ Er-Râzî, *Şerh-u metn-i Şemsîyye*, 131.

tercih edemez ve bir bir hüküm veremezse buna *salt şüph*e (şekk-i mahz) veya *basit cehalet* (cehl-i basit) denir. Eğer iki taraftan birini tercih eder ve dışarıda bıraktığı seçeneğin imkânsız olduğunu bilerek bu hükme varırsa buna, *kesin (câzim) kanı* denir; iki seçenektan birini tercih etmekle birlikte dışarıda bıraktığı seçeneğin doğru/caiz olduğu ihtimalini dışarıda bırakmazsa, buna, *salt zan* (maznun-u sırf) denir. *Kesin kanı* (câzim), ya vakıa ile mutabıktır ya da değildir; eğer hüküm veren kişinin tercih ettiği seçeneğin vakıa ile mutabık olduğuna dair kesin hükmü bu hükmün çelişliğinin imkânsız olduğuna ilişkin bir delile dayanıyorsa, buna, *kesin bilgi* (yakîn) denir. Kesin bilgide üç unsur bir araya gelir: Kesin kanı (cezm), örtüşme (mutabakat) ve dış dünyada bulunma (sübût). Eğer kesin kanı sahibi kimsenin verdiği kesin hüküm vakıa ile mutabık olmazsa buna, *katmerli cehalet* (cehl-i mürekkep) denir. Eğer kesin kanı vakıa ile mutabık olmaz ve kişi iki taraftan birini tercih etmekten de geri durmazsa buna, *kabul* (teslîm) ya da *inkâr* denir.⁴⁶

İbn Sînâ açısından Tanrı'nın varlığına dair bilgimizin kesinliğini (yakîn) Tanrı'nın yokluğunun varsayılması durumunda ortaya çıkacak çelişkileri ortaya koyarak, yani *hulfi* kıyası kullanarak kanıtlamak mümkündür. Ona göre, varlık hakkındaki bilgimiz apaçıktır (bedîhî); *Zorunlu Varlık* hakkındaki bilgimiz ise çıkarıma (kesb-nazar) dayanır.⁴⁷ Varlığın bilgisi apaçık olduğuna göre, varlık kümesi içinde zorunlu bir elemanın bulunup bulunmadığını araştırmak gerekir. Eğer zorunlu bir ferdin mevcut olduğunu kabul edersek Tanrı'nın varlığını baştan kabul etmiş oluruz ki zaten istenen de budur. Eğer zorunlu bir fert mevcut değilse varlık kümesi sadece mümkün fertlerden müteşekkil olacaktır. Mümkün, zatı bakımından varlığı yokluğundan öncelikli olmayan şey demektir. Mümkün varlığa çıkmak için bir nedene muhtaç ise varlık kümesi sadece mümkün fertlerden müteşekkil ise, kümenin varlığa çıkışını açıklamak için bir nedene ihtiyaç duyulur. Bu küme ya kendi kendinin nedenidir ya kümenin elemanlarının bir kısmı diğerlerinin nedenidir ya da bu kümenin dışında başka bir neden bulunmalıdır. Birinciye kabul edersek bir şeyin kendi kendinin nedeni olması gibi bir çelişki ortaya çıkacaktır. İkinciye kabul edersek diğerlerinin nedeni olduğu kabul edilen alt kümenin elemanları da varlığa çıkmak için başka bir nedene ihtiyaç duyacağından mümkün elemanlar arasında döngü (devr) ya da sonsuz geriye gidiş (teselsül) söz konusu olacaktır. Bunların her ikisi de mümkünün varlığa çıkışını açıklamada yetersiz kalacağı için kümenin dı-

⁴⁶ Nasîruddîn et-Tûsî, *Şerhu'l-işârât ve't-tenbîhât* (Kum: Neşru'l-Belâğa, 1383), 1:12-13.

⁴⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ: Metafizik*, 1:4, 27; *Kitâbu's-şifâ: Mantığa Giriş*, çev. Ö. Türker (İstanbul: Litera, 2006), 10.

şında kendi zatı ile kaim *Zorunlu* bir nedenin bulunması gerekir.⁴⁸ İbn Sînâ mantıkta kesin öncüllere dayanan, hükmün hem zihinde hem dış dünyada *niçin*'ini (limmiyet) açıklayan en üstün kıyas formu olan *burhân-ı limmî*'yi *isbât-ı vâcib* konusuna tatbik ederek “Tanrı vardır” önermesinin kesinliğini ve vakıa ile mutabakatını çelişğinin imkânsızlığını ortaya koyarak kanıtla- mayı amaçlar. Ona göre, *Zorunlu*'nun varlığını yadsımanın bedeli, varlığın varlığını inkâr etmektir; hâlbuki varlığın varlığı apaçıktır. Dolayısıyla, Tanrı'nın varlığını inkâr eden kişi, metafizik açıdan, kendisinin varlığının açıklanamaz hale geldiği gerçeği ile karşı karşıya gelecektir.⁴⁹

Tanrı'nın varlığına dair bilginin mahiyeti konusunda bu yaklaşımın benzerini İbn Sînâ'nın muâsırı ve Buhâra'da yakın arkadaşı⁵⁰ olan Hanefî fakihî/kadisî Debûsî'de de görmek mümkündür. Debûsî'ye göre, insan dünyaya geldiğinde akıldan yoksundur; doğru ile yanlış ayırt etme gücüne sahip değildir. Ona göre akıl, *sadr*'da bulunan, hüccetlere baktığında kalbin görmesini sağlayan bir ışıktır. Göz nesnelere güneşin ışığı ile gördüğü gibi kalp de kendisine kapalı olan şeyleri aklın ışığı ile görür. İnsan ancak aklettiğinde görmeye güç yetirir; görmediği zaman da cehaletin karanlığına mahkûmdur. İnsan aklını zayıf kullandığında *şüphe* içine düşer; *şüphe*'nin zıddı *yakîn*'dir. Buradaki şüpheyi bir şeye göz ucuyla bakan, ancak iyice bakmadığı için gördüğü şeyi ayırt edemeyen kimsenin durumuna benzetebiliriz. Bu kişi karşıda bir insanı görmektedir, ancak onun Ömer mi Amr mı olduğunu seçememektedir. Eğer bu kişi aklını şüphenin üstüne çıkacak kadar kullanırsa ancak tam olarak kullanmazsa *zan* elde eder. *Zan*, kalbin şüpheli olan iki şeyden birini herhangi bir delile dayanmaksızın nefsin hevasına göre tercih etmesidir. Kâfîrlerin putları ilah yerine koymaları, meleklerin Allah'ın kızları olduğunu söylemeleri hiçbir delile dayanmayan *zannî* hükümlerdir. *Zan*'ın zıddı ise *ilim*'dir. Şüphe ve zan kalbin bilgidan önce içine düştüğü durumlardır. Eğer kişi aklını doğru kullanırsa, hüccetlere odaklanırsa, neyin delil neyin delil olmadığını araştırırsa, şüpheli olan iki seçenekten birini diğerine tercih etmek için delil talep ederse o zaman bilginin birinci basamağına geçmiş olur. Bu durumun bilgi/ilim olarak adlandırılması mecazendir; çünkü buradaki deliller hakkında halen hata ihtimali söz konusudur. Ancak kişi ne zaman aklını en güçlü biçimde kullanır, her türlü şüpheyi izale edecek şekilde verdiği hükümde isabet ettiğinden

⁴⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Metafizik*, çev. E. Demirli ve Ö. Türker (İstanbul: Litera, 2005), 2:70-72; *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-tenbîhât)*, 126-130.

⁴⁹ Bkz. Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya: İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*, 296-304.

⁵⁰ Bkz. M. Şerefeddin Yaltkaya, “İbn Sînâ'nın Basılmamış Şiirleri”, *Büyük Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sina: Hayatı ve Eserleri Hakkında Tetkikler* içinde, (Ankara: TTK Basımevi, 2009), 544; Dale June Correa, “Testifying Beyond Experience: Theories of Akhbâr and the Boundaries of Community in Transoxanian Islamic Thought in 10th-12th Centuries CE” (Doktora Tezi, New York University, 2014), 22-23.

emin olursa o zaman bilgi sahibi olmuş olur. Buna göre, gözün baktığı şeyi görmesi gibi kalbin de baktığı şeyi görmesi bilginin tanımını oluşturur; nasıl görmek gözün bir özelliği ise bilmek de kalbe ait bir sıfattır. Görmek için göz bebeğini bakılan nesneye odaklamak gerektiği gibi, anlamak için de aklın ışığını araştırılan konuya hasretmek gerekir.⁵¹

İbn Sînâ ve Debûsî açısından, imanın özünü oluşturan, ‘Tanrı vardır ve bir’dir’ önermesi, ancak bunun çelişği olan ‘Tanrı var değildir’ önermesinin yanlışlığı delile dayalı olarak bilinince *yakîn* ifade eder. Tanrı’nın varlığına ve birliğine inandığını söyleyen, ancak aynı konuda ileri sürülen farklı tezlerin niçin yanlış olduğu konusunda herhangi bir delili olmayan kimse kendi inancının doğru olduğundan da emin olamaz. İmâm-ı Âzam’ın tam da bu konuyu açıklamak için verdiği dikkat çekici örneği hatırlayacak olursak; kendilerine beyaz renkte bir elbise getirilen ve elbisenin rengi sorulan dört kişinin durumunu düşünelim. Birincisi, ‘Elbisenin rengi kırmızıdır’, ikincisi, ‘Elbisenin rengi sarıdır’, üçüncüsü, ‘Elbisenin rengi siyahtır’ ve dördüncüsü, ‘Elbisenin rengi beyazdır’ diye cevap vermiş olsun. Dördüncü kişiye, elbisenin rengi hakkında diğerlerinin cevabı hakkında ne düşündüğü sorulduğunda, ‘Ben elbisenin renginin beyaz olduğunu biliyorum; ancak diğerleri de doğru söylemiş olabilir’ derse, bu kişi, hakkı, adaleti ve zulmü bilmeyen, bütün zümrelerin en cahili ve en kötüsü olan bir kimse-dir.⁵²

IV.

Bilgi ile iman arasındaki yakın ilişkiye dair buraya kadar yaptığımız açıklamalara şöyle bir ikilemi örnek göstererek itiraz edilebilir: Bazıları bilmediği halde iman etmektedir; bazıları ise bildiği halde iman etmemektedir. Bu ikilemin birinci tarafı *taklîdî iman* konusu ile alakalıdır; delile dayanmadan iman edenlerin durumu hakkındaki eleştirileri daha önce ele aldığımız için bunları tekrar etmeyeceğiz. İkinci taraf, İblis örneğinde olduğu gibi, bildiği halde iman etmeyenlerin durumu ise iman-ahlak ilişkisi ile ilgili bir meseledir. Yukarıda görüşlerine değindiğimiz Mâtürîdî, De-

⁵¹ Ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fikh*, 465-466. Debûsî'nin “kalbin görmesi” tabiri ile bazı sufi düşünürlerin kullandığı “kalp gözü” ifadesi arasındaki temel farklılığa işaret etmekte fayda var. İkinci anlayışı savunanlar açısından iman akli temellendirmeye değil, öznel tecrübeye dayanır; “kömürkünün imanı” veya “koca karı imanı” ideal imanı temsil eder. Buna karşılık Debûsî'nin de dâhil olduğu Hanefî fukahâ açısından kalbin görmesi, anlayıp idrak etmesi, aklın ışığı ile aydınlanması anlamına gelir. Tıpkı İngilizcedeki “see” sözcüğü gibi Arapçadaki “nazar” kelimesi de hem görmek hem anlamak manasına gelir. Bu açıdan bakıldığında, Kur’ân’da pek çok ayette geçen “nazar etmez misiniz” lafz-ı celilini “düşünüp anlamaz mısınız” biçiminde değerlendirmek daha isabetlidir.

⁵² Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-müteallim”, 9.

bûsî ve Neseî gibi düşünürler açısından, bilgi imanın gerek şartıdır; ancak iman, sadece bilgidен ibaret değildir. İmanda sadece bilginin yeterli olması bilginin gereksiz olduğu sonucunu haklı kılmaz. Dolayısıyla, bildiği halde iman etmeyenlerin durumunu örnek göstererek bilmediği halde iman ettiğini iddia edenlerin fiilini meşru saymak doğru bir yaklaşım değildir. Bilmediği şeye iman eden kişi delile⁵³ dayanmadan tasdik ettiği için imanın gerek şartını yerine getirmemiş olmaktadır. Bazılarının bildiği halde iman etmemesi, iman etmek için bilginin gereksiz olduğunu değil, yeterli olmadığını gösterir. Mâtürîdî bu hususu açıklamak için *iman* ile *küfr* ve *marifet* ile *cehl* kavramları arasındaki karşıtlığa dikkati çeker. Ona göre, iman sadece bilgidен ibaret olsaydı onun zıddının cehalet olması gerekirdi. Hâlbuki imanın zıddı cehalet değil *küfr*'dür. İmanın zıddının cehalet olmaması imanın bilgidен bağımsız olduğunu değil, imanın bilgiyi aşan boyutları olduğunu gösterir.⁵⁴ İmanın bilgiyi aşan boyutu, karşıtı olan küfrün anlamı göz önüne alındığında anlaşılabilir. 'Kâfir' gerçeğin üstünü örten demektir; Arapça'da toprağı aktaran/örtен çiftçiye de kâfir denmesi bundan dolayıdır.⁵⁵ İnkâr etmek gerçeğin üstünü örtmek anlamına geliyorsa, onun zıddı olan iman, gerçeğı ortaya çıkarmak ve ona bağlanmak manasına gelecektir. "Dolayısıyla bilginin gerçek manada imana dönüşebilmesi için, kalbin ve duyguların da devreye girmesi, aklın kabul ettiğini, kalbin de benimseyip içtenlikle tasdik etmesi gerekir... Akıl bilgiyi doğurur; bilgi ise insanı tasdiğe götüren en önemli unsurdur."⁵⁶

Yine Debûsî'ye göre, bilgi imanın gerek şartıdır; ancak, bilginin imana dönüşmesi için kalpte ek bir niteliğin daha ortaya çıkması gerekir. O, bu düşüncesini *a-k-d* kökünden türeyen *itikad* sözcüğünün anlamını analiz ederek açıklar. Ona göre, *itikad/akd*, kalpte bilgidен sonra ortaya çıkan bir ek niteliktir. *İtikad/Akd*'ın anlamı, bağla(n)ma'dır; bilginin zıttı cehalet; *bağlama*'nın zıttı ise çözmektir. Tıpkı bir ipi bağladım ve bağlandı dediğimiz gibi, bağla(n)mak için bağlayan ve bağlanan iki tarafın bulunması gerekir. Aynı biçimde, kalbin bir fiili olarak bağla(n)ma fiilinin gerçekleşmesi için önce kişinin bağla/na/ya/cağı şeyi bilmesi gerekir; "insan kalbini gördüğü/anladığı şeye bağlar."⁵⁷ Her insanın bildiği şeyi tasdik ettiğini söylemek gibi her insanın bilmediği şeyi tekzip ettiğini söylemek de yanlışdır;

⁵³ Burada "delil" terimi ile kendisinin bilinmesi başka bir şeyin bilinmesini gerektiren şeyi kastediyorum. Bkz. el-Cürcânî, *Kitâbu 'l-ta'rifât*, 99.

⁵⁴ El-Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-tevhîd*, 495.

⁵⁵ El-İmam Şemsüddîn el-İsfahânî, *Tesdidu 'l-kavâid fi şerh-i tecridi 'l-akâid II*, thk. H. bin M. El-Advânî (Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2012), 2: 1219.

⁵⁶ Muammer Esen, "Kur'an'da Akıl-İman İlişkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52, sy. 2 (2011): 92; Bilgi-İman ilişkisi konusunda ayrıca bkz. Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, 99-112.

⁵⁷ Ed-Debûsî, *Takvîmu 'l-edille fi usûli 'l-fikh*, 466.

“ne var ki marifet tasdike, bilgisizlik de tezkibe yol açar.”⁵⁸ Debûsî’ye göre, marifetin tasdike yol açması, insanın bildiği şeyi anlamasına bağlı olarak kalbinde doğal bir yakınlığın ve ünsiyetin oluşması ile alakalıdır. Bilmediğimiz ve ilk defa gördüğümüz bir nesnenin ne olduğunu ancak iyice bakıp inceledikten sonra anlayıp, sıkıntıdan kurtulduğumuz gibi veya yabancı bir ortama girdiğimizde ilk baştaki çekingenliği orada bulunan insanlarla sohbet ettikten sonra attığımız gibi, kalbimiz de aklın ışığı gördüğü şeyin mahiyeti hakkında derinlemesine düşündükten sonra ona yönelmeyi/bağlanmayı arzu edebilir. Kalpte, bilgiye ek olarak, yakınlık ve muhabbet de olursa *marifet* meydana gelir. Buradaki muhabbet, insanın bildiği şeyi aynı zamanda anlamasından (fehm) duyduğu ‘lezzet’ tir. İnsan bildiği şeyin manasını anladığında bilgisi derin kavrayışa (fikh) dönüşür ve o, bunun, akıllı bir canlı olarak kendi doğasıyla ne kadar uyduğunu fark eder. Tıpkı duyumsanan şeylerin hayvanların duyuları için tabii ve uygun olması gibi makul olan da insan aklına o kadar doğal ve lezzetli görünür.⁵⁹ Buna göre iman, bir sıçrama veya körü körüne bağlanma işi değil, kişinin kalbinde aklın ışığı ile gördüğü şeye yönelmesi, onu sevmesi ve ona bağlanması sonucunda ortaya çıkan ahlaki bir tutumdur. İblis örneğinde olduğu gibi, bilginin olduğu her durumda bağla(n)manın gerçekleşmediğini söyleyerek, imanda bilginin gereksiz olduğu sonucuna ulaşmak temel bir mantık hatasıdır. Bildiği şeyi onaylamayan, kendini gerçeğe bağlamayan nankör tavrın alternatifi cehaleti tebcil etmek değildir. Kur’ân açısından, sadece bildiği halde inkâr edenler değil, bilmediği şeyin peşine düşenler de ahlaki zafiyet içerisindedir.

V.

Sonuç olarak, Müslüman gelenekte Hristiyan teolojisindeki ‘Anlamak için iman ediyorum!’ anlayışının aksine ‘Anladığım için iman ediyorum!’ düşüncesi belirleyicidir. Aklını kullanan, kendisinin ve evrenin varlığı hakkında derinlemesine düşünen, kendisinin varlığını kendine referansla açıklanamayacağını kavrayan insanın, varlığını borçlu olduğu Yaratıcı’ya karşı duyduğu minnettarlık ve şükran imanının esasını oluşturur. Nitekim nimet verene şükretmek, akli bir zorunluluktur. İman tartışmalarında önemli yer tutan ve çoğu kez yanlış yorumlara sebep olan “gayb”⁶⁰ terimi, bilinmeyen değil, görünmeyen anlamına gelir. Bir şeyin gaybî olması, gö-

⁵⁸ El-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-tevhîd*, 496.

⁵⁹ Ed-Debûsî, *Takvîmu’l-edille fi usûli’l-fikh*, 466-468.

⁶⁰ Gayb terimi ve Bakara Sûresi 3. ayeti hakkında dikkat çekici bir analiz için bkz. Halis Albayrak, “Gayba iman mı Gaybda İman mı?”, *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları-5 (İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi 1)* içinde, ed. B. Çetiner, (İstanbul: Ensar, 2003), 61-71.

rünürde/şahitte bulunmaması, çıplak göz ile idrak edilememesi anlamına gelir. Ne bütün varlık sahası görünürlerden ibarettir ne de insanın bilme yeteneği sadece görünürde olanla sınırlıdır. İnsanın, duyuşal nesnelere duydu tecrübesi ile idrak ettiği gibi, duydu ötesi varlık sahasını aklını kullanarak anlaması/görmesi gerekir. Mâtürîdî'nin söylediği gibi, iman etmek, *Ey Musa! Allah'ı açıktan açığa görmedikçe sana inanmayacağız,*⁶¹ diyen İsrailoğullarının aksine, çıplak gözle görmediği halde Tanrı'nın varlığını ve Kur'ân'ın verdiği haberleri onaylamaktır. Zaten gördüğümüz şeyi tasdik etmemize gerek yoktur; ancak görmediğimiz şey hakkında bize verilen bir haberi tasdik veya tekdip edebiliriz.⁶² İman eden kişi gözü ile görmediği, ancak aklının doğruluğunu kendisine haber verdiği şeyi tasdik etmekte ve ona bağlanmaktadır.

İslâmiyet açısından insan, bilmediklerinden değil bildiğinden sorumludur; iman olgusundan bahsederken sürekli insanın bilgisinin sınırlılığını vurgulayıp, bilinmeyeniyüceltmek, *sır, gizem, keşf, ilham* gibi kavramları öne çıkararak cehaleti övmek, imanın anlamını çarpıtmak anlamına gelir. Bilmediği şey karşısında korku ve endişe içinde olan insanın kendini güvende hissetmesi nasıl mümkün olabilir? Yatay düzlemde hemcinsleriyle olan bütün sosyal ilişkilerini akılla düzenleyen bir insanın, dikey düzlemde Tanrı ile olan ilişkisini akıl-dışı bir zemine oturtması ve bunu 'iman' olarak sunması, kendisine ve bütün insanlara akıl veren Yaratıcının akıldan yoksun olduğunu kabul etmesi gibi akıl dışı bir sonucu doğuracaktır.⁶³ Bilerek, anlayarak, gerekçeli biçimde Tanrı'nın varlığını onaylayan insan, kendisini var eden, akıl veren, sayısız nimetler bahşeden Yaratıcıya karşı dürüst bir tavır takınmış olur. Dürüstlüğün gereği Tanrı'ya inanan insanın, gerekçeli ve hesap verebilir ahlaki tavır öteki insanlarla kurduğu ilişkide de sürdürmesi aynı dürüstlüğün gereğidir. Tanrı ile ilişkisini zan ve gizem üzerine Kur'ân, Tanrı'ya karşı ilkesiz tutumunu "iman" söylemiyle gizleyen bir insanın öteki insanlara karşı ilkeli ve dürüst olması nasıl beklenebilir. *Sır, gizem, keşf, ilham* gibi öznel, göreceli kavramlar üzerine inşa edilen esraren gizli bir "iman" anlayışı sadece bu düşünceye sahip olanlar için değil, bu kişilerle aynı toplumsal yaşamı paylaşmak durumunda olanlar açısından da büyük bir risk unsurudur. Varlığın ve hayatın nihai kaynağına ilişkin en temel meseleyi akıl dışı bir zemine oturtan bir insanın sosyal hayatta öngörülebilir davranışlar sergilemesi eşyanın doğasına aykırıdır. Güveni, yani imanı tesis etmenin yolu, cehaleti övmek ve gizemli yollara sapmak değildir; eğitim sisteminin ilk basamağından başlayarak, okuyan, düşünen, sor-

⁶¹ Bakara, 2/55.

⁶² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. A. Vanlıoğlu ve B. Topaloğlu (İstanbul: Mizan, 2005), 1: 31-32.

⁶³ Krş. Ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fikh*, 442.

gulayan, eleştiren bir anlayışı toplumun bütün kesimlerine mal etmek için dürüst ve hakkaniyetli bir çaba içerisine girdiğimiz zaman korkularımızdan emin olabilir ve emân'ın verdiği huzuru duyumsayarak mutlu olabiliriz.

Kaynakça

Albayrak, Halis. “Gayba iman mı Gaybda İman mı?”. *Kur ’ân ve Tefsir Araştırmaları-5 (İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi 1)* içinde. Thk. Bedreddin Çetiner, 1: 61-71. İstanbul: Ensar, 2003.

Amesbury, Richard. “Fideism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition). Ed. Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/fideism/> (04.07.2018).

Aristoteles. *Metafizik*. Çev. A. Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.

Ay, Mahmut. “Kelâm’da Akıl-İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52. sy. 1 (2011): 49-68.

Bishop, John. “Faith”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition). Ed. Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/faith/> (11.06.2018).

El-Cessâs, El-İmam Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *El-Fusûl fi ’l-usûl*. Thk. A. C. En-Neşmî. 4 cilt. Kuveyt: 1994.

El-Cürçânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *Kitâbu ’r-Ta ’rifât*. Thk. T. E. Hadar. Beyrut: Dâru’l-Ma’rifeh, 2007.

----- . *Şerhu ’l-mevâkıf*. Çev. Ömer Türker. 1 cilt. İstanbul: Kırk Gece Yayınları, 2011.

Ceylan, Hadi Ensar. “İbn Sînâ ve Fıkıh: Şeriatın Hikmet Boyutu”. *Eş-Şeyhu ’r-Reis İbn Sînâ* içinde. 1:187-202. Ankara: DİB yayınları, 2015.

Correa, Dale June. “Testifying Beyond Experience: Theories of Akhbâr and the Boundaries of Community in Transoxanian Islamic Thought in 10th-12th Centuries CE”. Doktora Tezi, New York University, 2014.

Ed-Debûsî, El-Kâdî Ebî Zeyd Abdullah b. Ömer b. Âsâ. *El-Emedü ’l-aksâ*. Thk. M. A. Atâ. Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyyeh, 1985.

----- . *Takvîmu ’l-edille fi usûli ’l-fikh*. Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2001.

Demirtaş, Mehmet. “Kant’ın ‘İmana Yer Açmak İçin Bilgiyi İnkâr Etmem Gerekti’ Sözünün İman ve Bilgi Açısından Değerlendirilmesi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, sy. 1(2013): 289-303.

Denkel, Arda. *Bilginin Temelleri*. İstanbul: Metis, 1998.

Erdem, Engin. *Varlıktan Tanrı’ya İbn Sînâ’nın Metafizik Delili*. İstanbul: Endülüs, 2016.

Erdem, Sabri. “Anlambilim Açısından İman Sözcüğü”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48. sy. 1(2007): 47-55.

Esen, Muammer. *İman, İmanla İlgili Temel Kavramlar ve Temel İnanç Esasları*. Ankara: İlahiyât, 2006.

----- . “Kur’ân’da Akıl-İman İlişkisi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52. sy.2 (2011): 49-68.

El-İsfahânî, el-İmam Şemsuddîn. *Tesdîdu'l-kavâid fi şerh-i tecrîdi'l-akâid*. 2 cilt. Thk. Hâlid b. Hammâd el-Advânî. Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2012.

İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-şifâ: Metafizik*. Çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. 2 cilt. İstanbul: Litera, 2004.

----- . *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-tenbîhât)*. Çev. Durusoy, Ali. Muhittin Macit ve Ekrem Demirli. İstanbul: Litera, 2005.

----- . *Kitâbu'ş-şifâ: Metafizik*. Çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. 2 cilt. İstanbul: Litera, 2005.

----- . *Kitâbu'ş-şifâ: Mantığa Giriş*. Çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2006.

İmam-ı Âzam, Ebû Hanîfe. “el-Âlim ve'l-müteallim”. *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri*. Çev. Mustafa Öz. 1: 7-32. İstanbul: İFAV yayınları, 2013.

Kâdî Abdülcebâr. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Çev. İlyas Çelebi. 2 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Çev. W. S. Pulhar. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1996.

Kierkegaard, Søren. *Concluding Unscientific Postscript*. Çev. D. F. Swenson ve W. Lowrie. Princeton: 1941.

Köksal, A. Cüneyd. “Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40. sy. 1 (2011): 5-44.

El-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-tevhîd*. Çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: TDV yayınları, 2002.

----- . *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Thk. Ahmet Vanlıoğlu ve Bekir Topaloğlu. 19 cilt. İstanbul: Mizan, 2005.

En-Nesefî. Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Tabsîratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. Thk Hüseyin Atay. 2 cilt. Ankara: DİB yayınları, 2004.

Özcan, Hanîfî. *Epistemolojik Açıdan İman*. İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.

Pascal, Blaise. *Pensées*. Çev. A. J. Krailsheimer. New York: Penguin Books, 1995.

Popkin, Richard H.. “Fideism”. *The Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Paul Edwards. 8 cilt. New York: The Macmillan Company, 1967.

Er-Râzî, Fahrüddîn. *Şerhu'l-İşârât (Şerhayi'l-İşârât li'l-Hocâ Nasîred-dîn et-Tüsî ve li'l-İmâm Fahreddîn er-Râzî)*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1290.

Er-Râzî, Kutbeddîn. *Şerh-u Metn-i Şemsiyye*. İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1288.

Mehmet Sait, Reçber. *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*. Ankara: Kitâbiyât, 2004.

----- . “Akıl ve İman”. *Din Felsefesi*. Ed. Recep Kılıç. 1:185-208. Ankara: ANKÜZEM, 2013.

Smith, Wilfred Cantwell. “Son Dönem İslâm Tarihinde İman; Tasdik’in Anlamı”. Çev. Mehmet Demirtaş. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2. sy.1 (2014): 375-411.

Et-Tûsî, Nasîruddîn. *Şerhu'l-İşârât ve 'l-Tenbihât*. 3 cilt. Kum: Neşru'l-Belâğa, h. 1383.

Türker Ömer. “Ebû Zeyd ed-Debûsî’de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*. sy. 20 (2008): 39-58.

Yaltkaya, M. Şerefeddin. “İbn Sînâ’nın Basılmamış Şiirleri”. *Büyük Felsefe ve Tıp Üstadı İbni Sina: Hayatı ve Eserleri Hakkında Tetkikler* içinde, 1: 540-551. Ankara: TTK Basımevi, 2009.