

ŞEMSEDDİN ŞEMERKANDÎ'NİN BİLGİ TEORİSİ SHAMS AL-DİN AL-SAMARQANDI'S THEORY OF KNOWLEDGE

Geliş Tarihi: 28.06.2021 Kabul Tarihi: 06.09.2021

✉ FATİH KURT

DOÇ. DR.

DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI

orcid.org/0000-0003-1283-1787

fatihkurt25@hotmail.com

ÖZ

Türkistan'ın seçkin âlimlerinden olan Şemseddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî (ö. 702/1303) Mâtürîdî okulunda yetişen, metafizik âlemlerle ilgili felsefe, kelâm ve dinlerin yaklaşımlarını değerlendirebilecek boyutta bilgi birikimine sahip biridir. O, bilgi teorisinde de bu niteliğini yansıtmış, bilgi kuramını oluştururken, konuyla bağlantılı farklı yaklaşımları değerlendirmiş ve kendi bilgi birikimi doğrultusunda en isabetli olarak gördüğünü seçmiş veya başkalarından farklı kendi özgün yaklaşımını ortaya koymuştur. Semerkandî, bilgi kuramında Ehl-i sünnet verileri çerçevesinde, daha çok Mâtürîdî eksenli bir yaklaşım sergilemekle birlikte, kendisine özgü bir bilgi teorisi oluşturmuştur. Yazar bunu gerçekleştirirken konuyla bağlantılı tüm verileri ele almış, yeterli ve yetersizlikleri üzerinde değerlendirmelerde bulunmuş ve nihai olarak da kendi tercih ve yaklaşımını belirtmiştir. Makalede müellifin beslediği kaynak olarak Mâtürîdî'nin bilgi teorisi üzerinde durulmuş ve Semerkandî'nin konuyla ilgili yaklaşımı tespit edilmiştir. Yazar, kendinden önceki filozoflar ve din mensuplarının (milliyûn) bilgi teorileri üzerinde durmuş, Mütezile ve Ehl-i sünnet kelâm bilgilerinin görüşlerini değerlendirmiş, kendi yaklaşımını sergileyerek bilgi teorisini oluşturmuştur.

Anahtar Kelimeler: Şemseddin Semerkandî, Mâtürîdî, Metafizik, Bilgi Teorisi, Kelâm.

ABSTRACT

Shams al-Din Muhammad b. Ashraf al-Husayni al-Samarqandi (d. 702/1303), one of the distinguished scholars of Turkestan, was educated in the field of Maturidi school. He is a distinguished scholar who has enough knowledge to evaluate the approaches of philosophy, theology and religions related to the meta-physical realm. He also reflected the quality of wisdom in the theory of knowledge. While creating his theory of knowledge, the author evaluated different approaches related to the subject. In addition, he chose what he saw as the most accurate in line with his own knowledge or stated his own approach. In this direction, Samarqandi had formed a unique theory of knowledge, while forming the information sources within the framework of Ahl al-Sunnah data, exhibiting a general approach mostly based on Maturidi. While doing this, the author handled all the data related to the subject, made evaluations about their adequacy and inadequacy, and finally, he showed his original approach by determining his own preference and approach. In this article, the views of the kalam scholars on the subject in line with Samarqandi's theory of knowledge are given, the author's source is Maturidi's theory of knowledge, and Samarqandi's approach to the subject has been determined. Samarqandi focused on the knowledge theories of the philosophers and religious members before him, evaluated the views of the Mu'tazilites and Ahl as-Sunnah kalam scholars, and formed the theory of knowledge by displaying his own approach.

Keywords: Shams al-Din Samarqandi, Maturidi, Metaphysics, Theory of Knowledge, Kalam.

SHAMS AL-DİN AL-SAMARQANDI'S THEORY OF KNOWLEDGE

SUMMARY

Samarqandi is an Islamic scholar who grew up in the Turkestan region and concentrated particularly on theology and philosophy. Samarqandi, the area of residence and the school of whom were of Hanafi-Maturidi orientation, had shown a Maturidi-centered approach in his works, but he generally adopted an inclusive method. Samarqandi wrote a work called al-Saha'if al-Ilahiyyah, and he used the classical kalam books system. However, its content is different than the classical kalam works. It was prepared in a unique style. Before Samarqandi, Fakhr al-Din al-Razi partially applied this approach. Accordingly, the author put a great emphasis on Razi in his work. Samarqandi benefited from Razi greatly while forming his theory of knowledge. However, it did not prevent him from criticizing Razi. Maturidi and the Ash'arites were also among the sources of information of the author; however, he also criticized them as the occasion arose. Shams al-Din al-Samarqandi's aim is to pursue the truth. In this direction, he considered, examined, and evaluated all methods on the subject but never adopted any method as the "sole truth." He embraced the "correct" view among different views. His general approach also materialized in his theory of knowledge. Wherefore he recorded the approaches of philosophers, members of religion, Muslim thinkers, and more specifically the kalam scholars in his work. The author, who said, "It is necessary to understand what knowledge is in order to create a theory of knowledge," discussed the views of previous scholars on this subject. Conveying the definitions of philosophers on the subject, the author then writes the views of kalam schools and scholars. While the kalam scholars were forming the theory of knowledge, they put forward definitions in line with its object and subject. Although these definitions differ from one another in some respects on the basis of people and schools, they are, in essence, the same. Al-Ghazali states that it is difficult to make a certain definition for many things apperceived through the senses, and further expresses that it is even harder to define the apperceptions themselves. Samarqandi defines knowledge as a tool for apperception. According to the author, who states that there are different definitions of apperception and that it gains meaning according to philosophers and other thinkers, apperception is a feature of the apperipient, and the one who apperceives can

surround the truth with it. Thus, the apperipient does and says many things with it.

In line with the assumption that it is a kind of apperception, kalam scholars, who examine knowledge in two categories as *yaqiniyyat* and *dhanniyat*, accepted the former as the mandatory knowledge expressing certainty, and classified it as “*ilm al-yaqin*” (based on reason and narrations), “*ayn al-yaqin*” (obtained with sense organs), and “*haqq al-yaqin*” (an intellectual practice reached with heart). The scholars of kalam, who consider knowledge as “*dharuri/necessary* and *istidlali/inferential*” according to its object, define the necessary/a priori knowledge as “the obvious knowledge present in the human mind without the need for reasoning or providing an evidence.” Assessing the necessary knowledge in two contexts as mental and sentimental, kalam scholars explained the sentimental one as the data that are innate to human beings, and are based on observation and experiences directed at senses. The mental one, on the other hand, is the information that imperatively comes true without any doubts and does not require any other data to prove its authenticity. Mu‘tazilite scholars, who defined knowledge as “belief” later developed this definition of Abu al-Hudhail al-Allaf, and generally put forward a definition as “believing in something as it is.” Although the definition of Mu‘tazila is close to the scholars of ahl al-sunnah, there is a nuance in terms of their methods. Because the majority of Mu‘tazilite scholars defined knowledge as “thing;” wherefore, “thing” means “existing.” There cannot be non-existence here. Because non-existence is not a “thing.” Some of the Mu‘tazilite scholars interpreted the word “thing” as “known.” In line with these approaches, Samarqandi did not approve the Mu‘tazilite scholars’ definitions correct.

Samarqandi’s theory of knowledge focuses on sense, *aql* (reason), and *khavar*. He finds sound senses essential in obtaining healthy knowledge. Because sound senses lead a person to the healthy knowledge. In view of the author, senses involve sight, smell, hearing, taste, and touch; through which one can obtain knowledge. However, for the realization of a precise knowledge, the obtained information must be filtered through the mind. Accordingly, *aql* gains certainty in knowledge acquisition in metaphysical field. Samarqandi, who cautiously approaches the matter of considering *khavar*s as a source for acquiring religious knowledge, displayed a similar approach to his predecessor Maturidi. Maturidi put forward a unique method different from the hadith scholars regarding hadiths as a source of knowledge although he used the Qur’an and the Prophet’s hadiths as the core data when it comes to metaphysics and *uluhiyyah*. Likewise, while constructing his theory of knowledge, Samarqandi took a unique approach. This uniqueness influenced the kalam scholars after him. In fact, many kalam scholars, particularly Taftazani and Adud al-Din al-Ijī, adopted and developed his theory of knowledge.

GİRİŞ

1. Kelâmda Bilgi Teorisi

1.1. Ehl-i sünnet Kelâmcılarının Bilgi Teorisi

Bilgi ve varlık teorileri kelâm ilminin temel yapıtaşları ve hareket noktalarıdır. Kelâm ilmini anlamak için kelâmcıların bilgi kuramlarını bilmek gereklidir. Zira mütekelimler, bu ilmi diğerlerinden ayıran metodu oluştururken kendilerine özgü bir bilgi teorisi şekillendirmişlerdir.

Kelâm uleması bilgi teorisini oluştururken onun nesne ve öznesi doğrultusunda tanımlamalar ortaya koymuşlardır. Bu tarifler, kişi ve ekol bazı olarak bazı hususlarda birbirinden ayrılmakla birlikte özü itibarıyla aynıdır.¹ Tanımlardaki farklılıklar daha çok terimsel olarak görülmektedir. Genel olarak “herhangi bir şeyin mevcut olduğu durum üzere olduğuna kesin bir itikatla inanmak” şeklinde veya “kendisine sahip olanın âlim olmasına veya tanımladığı şey hakkında bilgi sahibi olmasına imkân veren bir nitelik” tarzında tanımlanan bilgi,² Cürcânî’ye göre, “varlığın zıddına ihtimal vermeyecek şekilde anlaşılmasını sağlayan bir niteliktir.”³ Buradaki tanımlar bilginin öznesi, nesnesi ve bilen ile bilinen ilişkisi bağlamında anlam kazanmıştır.

Gazzâlî, duyular yoluyla idrak edilen pek çok şey için sınırları belirli bir tanımın yapılmasının zor olduğunu belirtirken bizzat idraklerin tanımlanmasının daha zor olduğunu ifade eder.⁴

¹ Harun Çağlayan, “Kelâmda Bilgi Teorisi”, *Sistematik Kelâm* ed. M. Evkuran (Ankara: Bilay Yayınları, 2000), 51-64.

² Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, nşr. H. Atay (Ankara: DİB Yayınları, 1993), 1/9; Ebü'l-Meâlî Abdülkerîm el-Cüveynî, *Kitabü'l-İrşad ila kavati'i'l-edille fi usûli'l-itikâd* nşr. M. Y. Musa (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 12.

³ Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf* çev. Ömer Türker, (İstanbul: TYEK Başkanlığı, 2015), 166.

⁴ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, nşr. Hamza b. Züheyr Hafız (Medine: Câmîatu'l-İslâ-

Teftâzânî de bilgi ile alakalı, “bir şeyin formunun akılda oluşması” ve “nefsin manaya ulaşması” olmak üzere iki farklı değerlendirmede bulunur. Teftâzânî, akıl ve duyuların tek başına bilgi elde edebileceğini düşünür ve duyularla sadece tikel bilgilerin elde edilebileceğini belirtir ve duyularla elde edilebilen bu bilgilerin aklî bilgilerle aralarındaki farkı ortaya koymaya çalışır.⁵

Kelâm âlimlerinin bilgi konusunda üzerinde durduğu öncelikli husus bilginin imkânı olmuştur. Temel tartışma da bir olgunun gerçekliğine uygun olarak, onun bilinip bilinemeyeceği ekseninde şekillenmiştir. Onların bu konudaki temel ilkesi, “eşyanın hakikati sabittir” şeklinde olmuştur.⁶ Buna göre varlıkların gerçeklikleri sabit olduğuna göre, onlar hakkında bilgi edinmek de mümkündür.

Bilgiyi, “yakiniyat” ve “zanniyat” olmak üzere iki kategoride ele alan kelimacılar yakiniyatı, kesinlik ifade eden zorunlu bilgiler olarak kabul etmişler, bunu da akıl ve nakle dayanan “ilme'l-yakin”; duyu organlarıyla elde edilen “ayne'l-yakin” ve bir tür akli eylem olan kalp ile ulaşılan “hakka'l-yakin” olarak tasnif etmişlerdir.

Nesnesine göre bilgiyi “zaruri ve istidlâlî” olarak değerlendiren kelâm âlimlerine göre zaruri/apriori bilgi, akıl yürütme ve delillendirme ihtiyacı olmaksızın insan zihninde mevcut olan bedihî bilgidir. Zorunlu bilgiyi aklî ve hissî olmak üzere iki bağlamda değerlendiren kelâm bilginleri hissî olanı, insanın doğuştan getirdiği, hislere yönelik müşahede ve tecrübelerle dayanan veriler olarak açıklamışlardır. Aklî olan ise, hiçbir kuşkuyla yer vermeksizin her şartta zorunlu olarak gerçekleşen ve onun gerçekliğini kanıtlamak için başka bir veriye gereksinim duyulmayan bilgilerdir.⁷

İmam Eş'arî'nin bilgiyi, “bilenin bilineni kendisiyle bildiği şey”, “kendisinde olduğu kimseyi bilen yapan şey” ya da “kendisinde olduğu kimseye bilen vasfını veren sıfat” veya “kendisinde olduğu kimseyi bilen yapan vasıf” diye tanımladığı rivayet edilmiştir.⁸ Neseî, “Herhangi bir şeyi bilmek bazen, onu başkalarından ayıran gerçek bir bilgiyle bilenin vukufiyetinde olmaksızın mutlak müphem bir bilgiyle olur. Bazen de onu başkalarından ayıran gerçek bir bilgiyle bilenin vukufiyetinde olduğu gibi hakiki bir bilgiyle olur” diyerek burada Eş'arî'yi müdafaa etmiştir.⁹

Bilgiyi inanç olarak tanımlayan Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (ö. 226/852) bu

miyye Külliyyetu's-Şerîa, t.y.), 1/77.

⁵ Süleyman Akkuş - Ziya Erdinç, “Sa'düddîn Teftâzânî'de Bilgi Teorisi”, *USUL İslam Araştırmaları Dergisi* (2014), 21/21, 7-38.

⁶ Neseî, *Tebîratü'l-edille*, 1/23.

⁷ Cüveynî, *el-İrşad*, 1/9.

⁸ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret, (Beyrut: 1987), 10.

⁹ Neseî, *Tebîratü'l-edille*, 1/18.

tanımı daha sonraki Mûtezile bilginleri tarafından geliştirilmiş ve genelde, “bir şeye olduğu gibi inanmak” şeklinde bir tanım ortaya konmuştur. Bu şekildeki bir tanım Kādî Abdülcebbar (ö. 425/1015), Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî (ö. 319/931) tarafından da benimsenmiştir.¹⁰ Bu şekildeki bir tanım, bilginin itikad olduğu şeklindeki yaklaşımla doğrudan bağlantılıdır.

Mûtezile ulemasının bu tanımı Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından eleştirilmiştir. Buna göre bilgiyi inanç olarak tanımlamak bilen, inanan olduğunu söylemek anlamına gelmektedir. Bunu Allah için düşündüğümüzde, O'nun için bilen demek, inanan demek anlamına gelir. Böyle bir niteleme de Allah hakkında düşünülemez. O halde bilgi, itikat kavramıyla tanımlanamaz.¹¹

1.2. Mûtezile Kelâmcılarının Bilgi Teorisi

Mûtezile ulemasının büyük çoğunluğu bilgiyi, “şey” olarak tanımlamıştır.¹² Buna göre şey, mevcut anlamındadır. Burada yokluk söz konusu olamaz. Zira yokluk bir “şey” değildir. Mûtezile âlimlerinin bir kısmı bu “şey” kelimesini, ‘malum/bilinen’ olarak anlamlandırmışlardır.¹³ Kādî Abdülcebbar ise bu “şey” yerine, “mutekad/inanılan” terimini tercih etmiştir.¹⁴ Mûtezile bilginlerinin bu tanımları Ehl-i sünnet âlimleri tarafından eleştirilmiş ve Mâtürîdî “şey” yerine “mezkûr”; Bâkılânî de “malum” terimini kabul etmiştir.¹⁵

Mûtezile âlimlerinin önemli bir kısmına göre bilgi edinme yolları akıl, duyu ve haberdır. Ancak onlara göre bu araçların son ikisi akla irca edilmelidir. Yani duyu organlarının bilginin oluşmasındaki rolü olmakla birlikte akıl sayesinde bunlar değerlendirilebilir.¹⁶ Mâtürîdî de bu Mûtezilî görüşe benzer bir yaklaşımı sergilemiştir. O, akli duyu ve haberin sağladığı bilgileri değerlendirmede hakem olarak kabul etmiştir.

Kelâm âlimleri genel olarak bilgi edinme araçlarını akıl, duyu ve haber olarak kabul etmişlerdir.¹⁷ Bunlar arasında aklın kesin bilgiye ulaştırması

¹⁰ Ebû'l- Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî, *Kitâbu'l-Mağâlât ve ma'ahu Uyûnü'l-mesâ'il ve'l-cevâbât*, nşr. Hüseyin H. Racih K, Abdülhamid K, (Kuramer, İstanbul; Darü'l-Feth, Amman 2018), 32-33; Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, nşr. Abdülkerim Osman, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1965), 12/25.

¹¹ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*. (İstanbul: 1928), 5; İbn Fûrek, *Mücerred*, 11.

¹² Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, (Kahire: 1988), 50.

¹³ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 45-46.

¹⁴ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 46.

¹⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *et-Temhîd*, nşr. A. Haydar İmâdüddin (Beyrut: 1987), 25; Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, 1/13.

¹⁶ Kâ'bî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 38; Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 768 vd.

¹⁷ Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, 1/9-34; Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd* (Beyrut: 1995), 7-12; eş-Şâmil fî usûli'd-dîn (Beyrut: 1999), 5-23; Nureddin es-Sâbüni,

konusunda hemfikirlik mevcuttur. Duyular hakkında ise Ehl-i sünnet gibi Mûtezile bilginleri de akıl yanında duyuların da kesin bilgi edinme aracı olduğu konusunda ısrar etmişlerdir. Buna göre sağlam duyular, kişiyi sağlıklı bilgiye ulaştırır.¹⁸ Konuyla ilgili genel bir değerlendirme yapan Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) düşünce ekollerinin görüşlerini şöyle özetlemiştir: Duyularla elde edilen bilginin ve aklî verinin değeri konusunda bilginler görüş ayrılığına düşmüşler ve bu konuda dört farklı kesime ayrılmışlardır. Kelâmcıların ve filozofların oluşturduğu ilk grup, duyularla elde edilen bilgileri ve akılla bilinen açık seçik verileri kabul etmişlerdir. İkinci grup, yalnız duyularla elde edilen bilgilere kuşkuyla yaklaşmışlardır. Bunlar Platon, Aristoteles, gibi eski Yunan filozoflarından başlayıp Batlamyus ve Câlînus'la devam eden ekoldür. Onlara göre duyularla elde edilenler değil, akıl yoluyla elde edilen bilgiler kesin ve doğru verilerdir. Çünkü duyular insanı dünyanın kavranması konusunda yanıltabilir. Zira bazen bir nesne birden fazla görülebileceği gibi, bazen de birden fazla nesne tek olarak görülebilir. Bütün bunlar duyuların insanı yanıltabileceğini göstermektedir. Üçüncü kesim ise, duyuya ait bilgileri kabul edip akıl yoluyla kazanılan bilgileri kuşkuyla karşılamışlardır. Bunlar aklın ancak duyularla kazanılan bilgileri kavrayabildiğini kabul etmişlerdir. Dördüncü grup ise, duyularla elde edilen ve akıl yoluyla kazanılan bilgilerin gerçekliğini kabul etmeyen Sofistlerdir.¹⁹

1.3. Mâtürîdî'nin Bilgi Teorisi

Şemseddin Semerkandî, Mâtürîdî geleneğinden gelen bir âlim olup, özgün bir anlayışı bulunmakla birlikte daha çok Mâtürîdî eksenli bir dinî anlayışa sahip olmuştur. Bu doğrultuda Semerkandî, Mâtürîdî teolojisini geliştiren bilginlerden birisidir. Yazarın bilgi teorisini anlamak için Mâtürîdî'nin konuyla ilgili yaklaşımlarının kısaca değerlendirilmesi önemlidir.

İmam Mâtürîdî İslâm dininin temel inanç değerlerinin anlaşılmasında varlık ve bilgi olmak üzere iki ana tema üzerinde durmuştur. Ona göre evrenin yaratıcısının idrak edilebilmesi ancak bu iki hususun gereği gibi bilinmesiyle mümkün olabilir. Müellif bu konuda öncelikle bilginin ne olduğu üzerinde durmuştur. Bağlantılı olarak bilginin imkânı hakkında

el-Bidâye fî usûli'd-dîn, nşr. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yayınları, 1991), 16–19; Ebü'l-Yûsr Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, trc. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: 1980), 7–16; Fahreddin Râzî, *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-mü-teahhirîn mine'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*, trc. H. Atay (Ankara: 1992), 16-21, 45-46; Seyfeddin Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn* nşr. Ahmed F. M. (Beyrut: Daru'l-Küttübü'l-İlmiye, 2003), 1/15-138.

¹⁸ Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hüseyn el-Mu'tezilî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-âdl*, nşr. Muhammed el-Hudarî (Kahire: 1962), 17/357.

¹⁹ Râzî, *el-Muhassal*, 19-21.

değerlendirmeler yapan Mâtürîdî, burada bilginin değeri ve onu elde etme yolları hakkında yaklaşımlarda bulunur.

Kelâm konularının anlaşılması amacıyla eserlerinde çoğu zaman bilgi kuramına değinen İslâm âlimleri arasında özgün bir yapıda bilgi teorisini şekillendiren ilk âlim olarak kabul edilen Mâtürîdî'ye göre²⁰ bilgiyi elde etme yolları birden fazladır. Bunları duyular, haber ve akıl olmak üzere üç kategoride şekillendiren Mâtürîdî duyuları a'yan olarak ifade etmiştir. A'yan ise insanların doğrudan duyularına hitap etmesi sebebiyle ilk sırada değerlendirilmiştir. Zira yazara göre idrak, ancak a'yan ile oluşmaktadır. Bu nedenle duyularla idrak edilen bilginin zıddı cehldir. Buna göre cehalet, öncelikle duyulara hitap eden bilgilerden mahrum kalmaktır. Zira müellife göre, “Öyle ki hayvanların tabiatı bile bu durumda bulunmayı istemez. Çünkü her bir hayvan, varlığını sürdürmeye de mahvetmeye de vesile olan şeylerin farkında olduğu gibi haz ve eleme götüren nesnelere de hisseder.”²¹

Mâtürîdî'ye göre, nesne ve olayların gerçekliklerinin (hakâiku'l-eşya) bilinmesine götüren yollar idrak, haberler ve istidlalden ibarettir. Onun ilk sıraya koyduğu idrak, a'yan ve havass olmak üzere iki şekilde gerçekleşmektedir. O, havassı görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma şeklinde beş duyu olarak tanımlamıştır. A'yan ise daha dar bir içeriğe sahiptir. Bilginin temel vasıtası olan a'yan, tüm bilinç sahiplerinin elde ettiği temel bir özelliktir.²²

Haberî, eşyanın hakikatının bilinmesi için bir idrak aracı olarak kabul eden Mâtürîdî'ye göre haberî inkâr eden kimsenin kendi geçmişi ile ilgili verileri de kabul etmemesi gerekir. Akılların tek başına idrak edemeyeceği bilgiler ancak haber ile elde edilebilir. Haberin bilgi aracı olması aklen kabul edilebilir konumdadır. Yine akıl, peygamberlerin de getirdiği haberlerin de benimsenmesini zorunlu kılar. Mâtürîdî'ye göre haber vahiy, peygamber sözü ve genel olmak üzere üç kategoride gerçekleşmiştir. Bunlardan vahiy, kutsal kitaplar şeklinde tezahür etmiştir. Müellife göre kaynağı bizzat Allah olan bir haber, Allah'tan Peygamber'e ulaşırken adına vahiy; Peygamber'den bize intikal ederken ise ona haber-i resûl denir. Kaynağı insan olan haber, insanlardan kaynaklanan haberlerdir ve bu haberler bize çeşitli şekillerde ulaşırlar. Buradan da anlaşılacağı üzere, kaynağı bizzat Allah olan haber, yani vahiy, esasen ilâhî kitapları içermektedir. Bu haberler, yani peygamberlerin Allah'tan getirmiş olduğu bu tür haberler, doğru yani haber-i sadıktır.²³ Müellif, haber-i sadığı, mütevatir ve ahad

²⁰ Muammer Esen, “Mâtürîdî'nin Bilgi Kuramı ve Bu Bağlamda Onun Alem, Allah ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Kısa Bir Tahlili”, *AÜİFD* 49/2 (2008), 45-56.

²¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2002), 10.

²² Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 10.

²³ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 12.

şeklinde iki şekilde tasnif etmiştir. Mâtürîdî bu son haber türü konusunda ihtiyatlı bir yaklaşım sergilenmesi gerektiğini belirtmeyi de ihmal etmez. O bunu şöyle açıklar: “Gerçi burada yanılma ihtimali mevcuttur; ne var ki bilgi edinme yollarının en üstünü olan algı yönteminde bile duyuların zayıflığı, algılanacak şeyin uzaklığı, hacimsiz olması veya çok küçük bir hacme sahip bulunması sebebiyle yanılma ihtimaline rağmen elde edilen sonuca güvenilmektedir. Hemen belirtilmelidir ki bu statüdeki haberle amel etmekle, kişi, kapsayıcı bir aydınlığa ulaşamaz. Şıklardan hangisine ağırlık verirse versin haberin temel amacından uzaklaşmış olabilir. Bu sebeple de râvilerin hallerini incelemek ve haberin muhtevasını kesin delille mukayese etmek yoluyla işlem yapmak gerekir.”²⁴

Mâtürîdî, metafizik ve ulûhiyet alanıyla ilgili bilgi kaynakları olarak Kur’ân ve Hz. Peygamber’in hadislerini temel veri olarak ele almakla birlikte o, hadislerin bilgi kaynaklığı ile ilgili kendisine özgü bir metot ortaya koymuştur. Nitekim Mâtürîdî’nin mütevatir habere yaklaşımı hadisçilerin tanımından daha farklıdır. Zira hadisçilere göre, “yalan üzerinde ittifakları mümkün olmayan sayıdaki kişilerin peygamberden rivayet etmeleri” şartı varken, Mâtürîdî yalan üzerine ittifak etmenin imkânından bahsetmektedir. O, ahad haber konusunda sıkı bir inceleme yapılmasını önermektedir. Bu durumda ise ya haber kabul edilir veya ictihada başvurulur. Mâtürîdî burada da yine akli yaklaşımlar doğrultusunda bir mütevatir ve ahad hadis değerlendirme yapmıştır. Bu doğrultuda müellif, bilgi edinmenin en temel taşı olan akli, istidlâl yani akıl yürütme olarak tanımlamıştır. Bilgi edinmek için bunu zorunlu olarak kabul eden yazara göre, haber konusunda da yine istidlâl gereksinim bulunmaktadır. Zira “peygamberlerin mucizeleriyle sihirbaz ve diğerlerinin göz bağıcılığının ayırt edilmesi ve bir de mucizelerin tam anlamıyla tanınması, yani gösterilen fevkaladeliklerde düşünülebilecek beşerî yeteneklerin hesaba katılması ve onları gösterenlerin genel davranışlarının göz önünde bulundurulması gibi hususlarda akıl yürütmeye ihtiyaç vardır.”²⁵

Bilgi edinmede istidlalin ilâhî bir buyruk olduğunu belirten Mâtürîdî bu konuda, “*Kur’ân’ın gerçek olduğu kendileri için apaçık belli oluncaya kadar onlara çevrelerinde ve kendilerinde bulunan kanıtlarımızı hep göstereceğiz.*”²⁶ “*Peki onlar devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bakmazlar mı?*”²⁷ “*Kuşkusuz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde, insanlara fayda veren yüklerle denizde seyreden gemilerde, Allah’ın gökten indirerek onunla ölü haldeki toprağa can*

²⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 12.

²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 13.

²⁶ Fussilet 41 /53.

²⁷ el-Gâşiye 88/17-20.

verdiği ve orada her çeşit canlının yetişmesini sağladığı yağmurda, rüzgârları ve gökle yer arasında emre hazır bekleyen bulutları evirip çevirip yönlendirmesinde aklını işleten bir topluluk için elbette nice deliller vardır."²⁸ âyetlerini seçmiştir. Müellife göre bu ve benzeri âyetler, istidlale teşvik etmiş, duyulur âlem aracılığı ile duyulmayı anlamayı gerekli kılmış, düşünmeyi ve akıl yürütmeyi emretmiş ve bu yöntemin kişileri gerçeğe vakıf kıldığını, onlara isabetli yolu gösterdiğini haber vermiştir.²⁹

Bu şekildeki bilgi edinme yollarını kabul etmeyenlerin, şeytanın metodunu benimsediklerini ileri süren Mâtürîdî, bu kaynakların eleştirilebilir olmasıyla birlikte duyu ve haber yöntemlerinden herhangi biri açıklayıcı bir delil olmadan öbürüne oranla tercihe şayan bir konumda bulunmamaktadır. Müellife göre duyu ve haberin vereceği bilgiyi kabul edip de istidlal yoluyla elde edilecek bilgiyi reddedenlerin durumu da aynı paraleldedir. Zira istidlâlâe bağlı olup duyu ve haber yoluyla hakkında herhangi bir bilgiye sahip olamadığı ileride gerçekleşecek hususları pekâlâ akıyla kavrayabilmektedir ve bunda isabet ihtimali de mevcuttur. Haberin doğru veya yalan oluşu da akıl yoluyla tespit edilebilir. Öte yandan istidlale konu teşkil etmesi memnu olacak herhangi bir şey hakkında gerçekten istidlâlâe konu olmasını yasaklayan ne bir haber ne de duyu ürünü bir bilgi mevcuttur.³⁰

Mâtürîdî'nin istidlâl olarak adlandırdığı aklın, bilgi edinme kuramında ayrıcalıklı bir yeri vardır. O'na göre akıl, hakikati idrakte, doğru ve yanlış ayırmakta, güzel ile çirkinı temyiz etmekte tartışılmaz ve karşı konulmaz bir hakemdir. Ona göre bir durum ve olgunun güzel ve çirkin olduğu iki şekilde anlaşılabilir. Bunun ilki olan insanın yaratılışında mevcut olan güzel göstermeye göre Allah'ın güzel görmediği birtakım fiilleri insan tab'ı güzel olarak görebilir. Öte yandan O'nun çirkin gördüğü ve gösterdiğini insan güzel olarak da değerlendirebilir. İkinci olarak, güzel veya çirkin akıl nezdinde şekillenebilir. Aklın yapısı gereği şeytanın güzellik ve çirkinlik alanındaki değerlendirmesini kabul etmez. Zira aklın kabulü iradeye bağlıdır. Bu nedenle de sorumluluk irade eksenli şekillenmektedir. Burada insan tabiatının etkinliği söz konusu değildir.³¹

Mâtürîdî'nin bu denli akla önem atfetmesinin arkasında insanî değerler yatmaktadır. Zira ona göre akıl, insanoğlunun sahip olduğu en yüce şey, en değerli yetenektir. Âlemde insan varlığını değerli kılan ve kendisinden önce var edilenlerden onu ayıran bu anlamda insanın insaniyetini sağlayan şey, akıldır. Zira insanın yaratılışından önce evrende aklın insana sağladığı

²⁸ el-Bakara 2/164.

²⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 14.

³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 17.

³¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an* (İstanbul: Mizan Yayınları, 2005), 11/255-257.

temyiz gücüne sahip başka bir varlık bulunmamaktadır.³²

Dinî alanda ve ulûhiyet sahasında bilgi edinebilmek amacıyla Allah insana aklı lütfetmiştir. Zira insan aklıyla temyiz gücüne sahip olmuş ve kâinatın yaratıcısını ancak bu şekilde tanıma imkânı bulmuştur. Zira tüm kâinata sunulan ve onların çekindiği emaneti yüklenen insan olmuştur ki bu da akıldır. Benzer şekilde bir değerlendirme yapan Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye göre insanın aklın işlevine engelleyebilecek bir başka olgu yoktur.³³ Burada insanın iradî temayülü seçici bir faktördür. Ancak akla uygun hareket ettiğinde, hakikat bilgisine ulaşmaması imkânsızdır. Zira akıl hata yapmaz. Ancak burada temel etken, aklın işlevselleşmesidir. Herkeste bulunan aklın kullanılması da ilâhî bir buyruktur.

2. Şemseddin Semerkandî'nin Bilgi Teorisi

Semerkandî bilgiyi, bir idrak aracı olarak tanımlar. İdrakin farklı tanımları olduğunu ve bunun filozof ve diğer düşünen kesimlere göre anlam kazandığını belirten müellife göre idrak, müdrikin bir niteliği olup, onunla sahibi hakikati kuşatabilir. Bu doğrultuda müdrik onunla birçok şey hakkında tasarruf eder ve söz sahibi olur.³⁴

Semerkandî bilginin, filozoflar tarafından kesbî; müteahhir kelâm bilginlerinin bir kısmı tarafından ise bedihî olarak tanımlandığını söylemiştir. Yine filozofların bilgiyi bazen varlıksal, bazen de ademî (yokluksal) olarak kabul ettiklerini aktarır. İlim/bilgi konusunda filozofların onu bir şeyin görüntüsünün akılda şekillenmesi olarak tanımladıklarını da kaydeder. Bazılarına göre bilgi, bir şeyin gerçekliğinin müdrikte şekillenmesidir. O, İbn Sinâ'nın (ö. 428/1037) bilgiyi *Şifa*'da aktardığı gibi, maddenin soyutlanması olarak kabul ettiğine değinir. Müellife göre bu tanımların hiçbirisi isabetli değildir. Sözgelimi ilk tanımda yer alan, görüntünün oluşması veya hakikatin görüntüsü, âlimin sıfatı değildir. İlim ise âlimin sıfatıdır. Bu tanıma Fahreddin Râzî, “bu durumda âlem, hararet ile sıcak; bürudet ile de soğuk olur” diyerek karşı çıkmıştır.³⁵ Zira buna göre dağın azametli mâhiyetinin tamamen akılda gerçekleşmesi gerekir. Bu ise zorunlu olarak gerçek değildir.³⁶

Semerkandî'ye göre ilim, psikolojik bir kavramdır. ‘İdrak-i nefsanî’

³² Osman Nuri Demir, “İmam Mâtürîdî’de Akıl, İnsanı Doğa (Tab’) ve Fitrat”, *Diyaret İlmî Dergi* 56 (2020), 171-204.

³³ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, nşr. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: DİB Yayınları, 2003), 1/28-29.

³⁴ Şemseddin Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, trc. Ramazan Biçer (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi), (2017), 91.

³⁵ Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiye, 2004), 2/186; Fahreddin Râzî, *el-Meâlim fi usûli'd-dîn* (Mısır: Matbaatü'l-Hüseyniye, 1323), 4-5.

³⁶ Semerkandî, *Sahâif*, 93.

olarak belirtilen bu husus, nefsin bir şeyin anlamını kavramasıdır. Bu idrakin bulunduğu herkeste, olduğu kadarıyla bu ilim de oluşur. İdraki bulunmayan bir kimsede, idraksizlikten dolayı ilim de mevcut olmaz. Bir şeye bakmak amacıyla göz ile görmek gibi nefsin kendisine yöneldiği bir mana bulunursa, idrak orada gerçekleşir. Nitekim göz bir şeye yöneldiğinde onu idrak eder. Bu kuvvete, görme yetisi denir. Bu düşünce de fikir olur. İlk bağlantıya şuur; bu odaklanmaya da taakkul denir.

Semerkandî'nin bu yaklaşımı, Mâtürîdî'nin konuyla ilgili görüşlerine uygunluk arz etmektedir. Nitekim Mâtürîdî bunu “en-nefsü’-derrâke” şeklinde ifade eder. Bu doğrultuda o, insanı idrak eden, konuşan bir canlı olarak tanımlamıştır.³⁷

Bir kısım âlimlerin mutlak ilmi, söz konusu bu kuvvet olarak kabul ettiklerini bildiren Semerkandî'ye göre o kuvvete bilinenlere yönelik izafetler ve taalluklar arz edilir. Böylece bu bilgi konusu olanlarla ilim oluşur. Semerkandî'nin şeyh olarak adlandırdığı İbn Sinâ'ya göre ilim, keyfiyet hakkındaki söylemde bizzat; muzaafla ilgili sözde araz olarak vardır. Bu, görmek gibidir. Zira görmenin kendisi, nitelik söyleminde mevcuttur, görmeye izafetle muzaaf söyleminde de dâhildir. İlim ise, idrakte gerçekleştiği gibi bir ulaşımdır. Bu durumda ilim, ilişkilendirmeden (izafet) ve onun başlangıcı da keyfiyettendir.³⁸

2.1. Semerkandî'ye Göre Bilgi ve Türleri

Şemseddin Semerkandî'ye göre ilim, hüküm vermenin ötesinde idrak (kavramak) olduğunda tasavvur veya hüküm şeklinde gerçekleşirse tasdik olur. Mürekkep olduğunda ise, kaziyye (önerme) olarak adlandırılır. Bunlardan hiçbirisi bedîhî (apaçık/aklı) değildir. Zira bazı durumlarda ilim, çifti düşünmek ve âlemin hâdis olduğuna hükmetmek gibi, bir fikre ihtiyaç duyar. Bazı durumlarda ise, sıcaklık, soğukluk ve birin ikinin yarısı olması gibi, düşünceye gereksinim duymaz. Tasdik ise kesin karar anlamında olduğunda buna cezm denir. Bilgi ya salt akıl ile gerçekleşir veya bedîhî olarak bedensel kuvvetle tahakkuk eder veyahut hissî yani harici kuvvetlerle vuku bulur ya da vicdanî bâtnî dürtülerle meydana gelir.

Müellife göre bilgi bazı durumlarda mutlak itikatla olur. Bu şekildeki bilgi eğer akli verilerle gerçekleşirse, kanıtlı olarak vuku bulur. Akıl dışında olursa, bu taklidî olur. Kanıtı dayanmayan bilgi ise, zan ve vehm adını alır.

2.2. Semerkandî'ye Göre Duyuların Bilgi Kaynağı Olması

Şemseddin Semerkandî, bilgi edinme yolları olarak klasik kelâm

³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd*, 52.

³⁸ Semerkandî, *Sahâif*, 94.

bilginlerinin metodunu benimsemiştir. O bilgi vasıtaları olarak Mâtürîdî'nin sistemini uygular ve ilk olarak duyuları ele alır. Müellife göre meşair/duyuların ilki görmektir. O görme konusunda ilk olarak filozofların görüşlerini kaydeder. Aristo ve takipçileri gibi tabiatçı filozoflara göre görmek, görülenin suretinin gözde şekillenmesidir.³⁹ Eflatun ve takipçileri gibi matematikçi filozoflara göre ise ışık huni şeklinde gözün merkezindeki mercekten çıkıp, korneadan yayılarak gerçekleşir.

Görme eyleminin gerçekleşmesiyle ilgili farklı görüşleri sürülmüştür. Bunlardan bir kısmına göre gözden ışık düzgün bir hat şeklinde çıkararak, korneayı enlem ve boylamda çok hızlı hareket ettirir ve cisme ulaşır. Bu doğrultuda kavrama gerçekleşir. Bir kısmına göre ise görme olayı şöyledir: Gözden herhangi bir ışık çıkmaz. Göz ile görülen arasında bir hava oluşur. Bununla görme gerçekleşir. Semerkandî'ye göre bu tezler arasında en isabetlisi bu son görüştür.

Âlimlerin duyu organlarının sağlıklı olması, görülen nesnenin ortada bulunması gibi şartlar gerçekleştiğinde görme imkânının olup olmadığını tartıştıklarını söyleyen müellif, burada filozoflar ve Mûtezile âlimlerinin bu durumda görmenin gerçekleşeceğini ileri sürdüklerini, Ehl-i sünnet ulemasının ise bunun aksini kabul ettiğini bildirir.⁴⁰

Semerkandî'ye göre metafizik alanda ve dinî sahada bilgi edinmenin ilk kaynağı olan duyuların ikincisi, işitmektir. Ona göre ses, bir yerden çıktığında oradaki hava yanındakine, o da yanındakine o ise bir sonrakine ulaştırır ve sesin yüksek ve kısık olması ve uzak veya yakın bulunmasıyla bağlantılı olarak, altı yönden hava aracılığıyla bizlere ulaşır. Yazar burada hava aracılığı olmaksızın ses duyulabilir mi sorusu üzerinde durur ve bu konuda filozoflar ile Mûtezilî âlim Nazzâm'ın (ö. 231/845) bunun imkânsız; müteahhir dönemi kelâm âlimleri ise bunun mümkün olduğunu kabul ettiklerini söyler. Semerkandî her iki görüşü değerlendirdikten sonra kendi tercihini şöyle açıklar: Rüzgârlı bir günde müezzinin sesinin bizden başka yönlere kaydığını biliyoruz. Ezan sesini işitmede zorlanmamızın nedeni, bizim rüzgârın estiği tarafta bulunmamamızdır. Kulağımıza ulaşmayan bu sesi duymamamızın nedeninin, o anda rüzgârın olmadığı bir yerde bulunmamızdan kaynaklandığı konusunda kuşku duymayız. Aynı zamanda bir ses bize uzak geliyorsa, bizim o ses sahibinden mekânsal olarak uzakta olduğumuzu gösterir. Sesin nereden geldiği konusunda ise, biz o ses sahibinin yerini bildiğimizde anlarız. Çünkü bazen sesin nereden geldiğini de anlayabiliriz.

Ehl-i sünnet âlimlerinin konuyla ilgili savunmasını, “sesin gitmesi bir şart olarak değerlendirilecek olursa, yan taraftaki konuşmalar, duvar

³⁹ Cemal Güzel, “Aristoteles'te Bilgi, Bilim, Bilgide Kesinlik”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2003), 126-139.

⁴⁰ Semerkandî, *Sahâif*, 96.

nedeniyle duyulamaz. Hava, duvar deliklerinden geçemediği için sesi de ulaştırmaz. Sesin geçtiği varsayılırsa, harfleri taşıması itibarıyla ilk şekildedeki hal üzerine kalmaz şeklinde oluşturduklarını” kaydeden Semerkandî’ye göre bu yaklaşımın açık tarafı, seslerin bir başka çıkış yerinden gitmesi ihtimalidir. Bu nedenle her tarafın kapalı olması gerekir.⁴¹

Meşâirin üçüncüsünün tatmak olduğunu söyleyen Semerkandî’ye göre bunun için dokunmak gerekir. Bir şeyden tat alabilmek için dilin rutubetli olması gerektiğini bildiren müellife göre, hissetmek için aracı olabilir veya olmayabilir. Eğer olmadığı düşünülürse bu durumda hissedilen, bu rutubet olur. Buna göre rutubet bir tada sahip olsun veya olmasın tat, onun aracılığıyla elde edilir.⁴²

Dördüncü duyu türünün koklamak olduğunu belirten Semerkandî isim belirtmeksizin “bazılarının bunu, kokuların havanın hareketiyle koklama yetisine ulaşması şeklinde tanımladı”. Bir başka kesimin de ‘bir nesnedeki latif cisimlerin ondan ayrılıp bizim koklama aracı olan burnumuza ve solungacımıza ulaşmasıdır’ şeklinde tarif ettiklerini kaydeder. O, bu yaklaşımların eksik olduğunu zira bazen kokunun çok uzakta olduğu için algılanamadığını belirtir.

Semerkandî’ye göre duyular dokunmak, tat almak ve koklamak şeklinde buluşma ile bağlantılı olanlar; görmek gibi birleşme gerektirmeyenler; işitme gibi birleşme gerektiren veya gerektirmeyenler olmak üzere üç kısımdır. İnsanî nefis bedeninin tedbirini kendi çabasıyla düzene sokmada yetersiz kaldığı için bir başka varlığı kavramak amacıyla daha güçlü duyulara muhtaçtır. Bu ise, hislerdir. Kuvvetli bir nefsin, ihsas ettirmeksizin varlıkları iki boyutuyla gözlemlemesi mümkündür.⁴³

Semerkandî duyuları zâhiri ve bâtinî olarak iki grupta incelemektedir. O, zâhiri meşâirden sonra bâtinî duyular üzerinde durmuş ve bu bâtinî kuvvetleri beş olarak belirlemiştir. Yazar, suretleri idrak edenin, müşterek duygu olduğunu belirtir ve bunun yerinin hayal olduğunu bildirir. Ona göre manaların idrak edilmesi ise vehimdir (kuruntu). Onun mekânı ise hafıza ve mutasarrıf müdrikdir. Eğer vehim bunu kullanırsa, o durumda bu mütehayyile olur. Eğer bunu akıl istimal ederse, bu müfekkire diye adlandırılır. Bu ise beş şekilde gerçekleşir ve bunun ilki, ortak duygu yani müşterek histir. Bu hiss-i müşterek kuvvesinin yeri ise, beynin birinci karıncığın ön tarafındadır. Aleti ise, beynin ön kısmında yer alan duyu sinirlerinin başlangıç noktalarında konumlanmış coşkulu ruhtur (masbûb ruh). Onun durumu, beş koldan su akan bir pınar kaynağı gibidir. Dış duyularla duyulanmış her suret, hiss-i müştereke gider. Böylece de müşahede (gözlem) oluşur. Bundan dolayı “Müşterek his” şeklinde

⁴¹ Semerkandî, *Sahâif*, 97-98.

⁴² Semerkandî, *Sahâif*, 98.

⁴³ Semerkandî, *Sahâif*, 99-100.

tanımlanmıştır. Müşterek hissin mekânı müşterek formların korunduğu bölge, yani beynin ön karıncığının arka kısmı; yeri beynin orta karıncığı olan beynin tüm güçlerine hâkim olan vehim; bellek olarak adlandırılan küçük ve parçalı anlamların korunduğu ve gerektiğinde hatırlandığı alan; beynin orta karıncığında bulunan müşterek his tarafından çıkartılan formlar ile vehimle kavranan manalar, suretler ve formlar arasındaki birleştirme ve ayırma gücüne sahip olan yetkin müdriktir. Semerkandî'ye göre mutasarrıf müdrike, akli ve vehmi kullanır. Akli kullandığında ona müfekkire denir. Vehmi kullandığında ise, mütehayyile (zihinde canlandırma) olur. Bunun yeri ise, beynin orta karıncığıdır. Sanki o, vehim için bir kuvvet gibidir. Bu gücün ve özgünlüğünün farklılığı bilinmektedir. Zira buraya bir zarar olsa, beyinde karışıklık meydana gelir.⁴⁴

Semerkandî, bir bilgi edinme yolu olarak kabul ettiği akli, dört kategoride incelemektedir. Bunların ilki heyulânî olarak adlandırılan çocuklarda olduğu gibi nefsin idrakleri bil-kuvve olduğunda gerçekleşen akıldır. İkincisi melekî olarak bilinen ve kendisi için öncüller hâsıl olduğunda gerçekleşen akıl türüdür. Üçüncüsü ise istediği zaman hazırlanmak suretiyle nazariyat oluştuğunda gerçekleşir ki buna “bil-fiil akıl” denmektedir. Dördüncü tür akıl ise müstefâd olarak bilinen ve nazariyatın oluşması anında gerçekleşen akıldır.⁴⁵ Müellif burada ilk dönem kelâmcılarından uzaklaşarak filozoflara yaklaşan bir tasnife yönelmiştir. Bu haliyle Semerkandî, İmam Mâtürîdî'den farklı bir tasnif yapmıştır.

Semerkandî, fizikötesi âlem ve dinî alanla ilgili bilgi edinme yollarının öncüsü olan akli değerlendirirken, düşünen ruh (nefs-i nâtika) hakkında tespitlerde bulunur. Yazara göre Aristo⁴⁶ ve İbn Sina, nefs-i nâtika cüzlerini birer parça olarak idrak ederler.⁴⁷ Semerkandî'nin kendisine göre ise insanî nefsin iki tür gücü vardır: İlki, kendisiyle, varlığı insanın eylemleriyle bağlantılı olmayan mevcudat hali ile ilgili akaid ve fikirlerin oluşmasına imkân sağlayan kuvvettir. Buna nazarî akıl denmektedir. İkincisi ise, çiftçilik gibi hayırlı işleri elde etmek için insan keshbîyle ulaşılan durumlar üzerinde fikirlerin kazanımına imkân veren güçtür. Buna amelî akıl denir ve “mutmain nefis/kanmış nefis” göz önüne alınarak, nefis olarak adlandırılır. Müellif burada genel anlamda kelâmcıların gerçekleştirdiği aklın, garîzî, bedîhî ve müstefâd şeklindeki tanım ve tasniflerini benimsemiş görünmektedir.

Bilginin oluşmasında ve varlığın idrakinde temel duyulardan biri olan görmenin gerçekleşmesi için renklerin olması gerektiği konusunda Mâtürîdî ile benzer şekilde düşünen Semerkandî, bu konuda kelâm âlimlerinin ana

⁴⁴ Semerkandî, *Sahâif*, 101.

⁴⁵ Semerkandî, *Sahâif*, 102.

⁴⁶ Güzel, “Aristoteles'te Bilgi, Bilim, Bilgide Kesinlik”, 134.

⁴⁷ Semerkandî, *Sahâif*, 103.

bir rengin bulunmadığı görüşüne sahip olduklarını belirtir. Yazara göre hava, gerçekten küçük ve şeffaf cisimlerin bir kısmının ışığı diğerine geçer ve o, karda olduğu gibi, beyaz görünür. Sağlam bir yapıda olduğu için aralarında etkileşim (fiil-infiâl) söz konusu olmaz. Bu nedenle “renk oluştu” denilir. Bazı bilginlere göre ışık, sadece rengin ortaya çıkmasıdır. “Rengin ortaya çıkması, mutlak ışıktır. Rengin olmaması ise, karanlıktır. İkisinin ortası ise, gölgedir” şeklindeki görüşleri kaydeden müellife göre burada temel olgu, görülenin ortaya çıkmasıdır. Cisimler ortaya çıktığında bu görüntü, renginin dışında onu saran ikinci bir oluşumdur. Ardından onun rengini kaplayan parıltılar meydana çıkar. Her zuhur ve parıltı (lem’a), zâtî ve arazîdir.

Bir başka duyu aracı olan seslerin algılanması konusunda eğer ses gürültü veya yakalama şeklinde olursa, bu durumda oluş yerinde ortaya çıkan hava onun nitelikleriyle bezenir. Ardından ona bitişik hava da altı yönden onun niteliklerine sahip olur. Bu durum zincirleme olarak sesin şiddet ve zayıflığına göre devam eder. Bu sesi duyma mesafesinden olan kimse de işitir. Bu mekân aralığında olan hava, söz konusu sesin niteliklerine bürünür.⁴⁸

Meşâirin bir türü olan tat, zevkler konumundadır. Zevkler, bedensel olduğunda ya tatsız-tuzsuz olur ya gerçek tada sahip olur ya da duyumsal olur. His ile gerçekleşir. Kendisine özgü bir tadı olur. Ancak yoğunluktan ötürü ondan bir şey aralanmaz. Demir gibi, onda dilin zevk almasını sağlayacak bir ayrılma ve kopma bulunmaz. Eğer çok küçük parçacıklara ayrılabilirse, onun tadı anlaşılır. Yazara göre düz tatlar kekreklik, acılık, tuzluluk, ekşilik, keskinlik, sıklık, yağlılık ve tatlılık olmak üzere sekiz çeşittir.⁴⁹

2.3. Semerkandî’ye Göre Haberin Bilgi Değeri

Şemseddin Semerkandî’nin bilgi kuramında haber, metafizik, ulûhiyet ve dinî alanda temel bilgi edinme araçlarında birisidir. O bu konuyu, Allah’ın mütekellim olması bağlamında incelemektedir. Yazara göre Milliyûn (Semavi din mensupları) bu konuda uzlaşmıştır. Ancak kelâm âlimleri Allah’ın kelâmının anlamı konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Bununla birlikte tüm kelâmcılar Allah’ın kullarına sözlü bilgiler ulaştırdığı konusunda ittifak etmişlerdir.

Haber-i resûl ile akıl arasındaki ilişki konusunda “peygamberin getirdikleri eğer akıl tarafından da güzel bulunmuşsa, bu durumda onlara gereksinim kalmamıştır. Eğer çirkin buyruklar getirmişse, bu durumda da aklın onları kabul etmesi imkânsızdır. Bu olumsuzluğu ister peygamber

⁴⁸ Semerkandî, *Sahâif*, 106.

⁴⁹ Semerkandî, *Sahâif*, 109.

isterse de bir başkası getirmiş olsun, sonuç değişmezdir” şeklindeki bir yaklaşımı geçerli görmeyen Semerkandî'ye göre bu teze verilecek yanıt şudur: “Bazı durumlar vardır ki akıl, onun iyi veya kötü olduğuna karar veremez. Burada ayrılık oluşmaması için peygambere ihtiyaç vardır. Haberî bilginin gerekliliği konusunda dünya işlerini sadece akla havale etmek, savaşlar, çekişmelere yol açmaktadır. Bu gibi durumlarda Allah'ın rızasına aykırı ve işin aslında da iyi olmayan durumlarda peygamberin ifade ettiği kanuna ihtiyaç duyulur şeklinde bir gerekçe belirten Semerkandî, bu konuda en öncü kaynağın Kur'ân olduğunu söyler. Buna göre Kur'ân'ın bir başka sahibi olmadığı tevatür yoluyla kesindir. Kur'ân'ın bizzat kendisi dönemin fusahâsına Kur'ân'a karşı kısmen de olsa benzerinin söylenmesi konusunda meydan okumuştur. Onlar da bolca iddialarda bulunmalarına rağmen bunu başaramamışlardır.⁵⁰

Semerkandî'nin haberin bilgi kaynağı olmasıyla ilgili temel ilkesi, Allah'tan gelen haşir (bedensel diriliş) ve hesap (sorgulama) gibi sadık haberler konusunda aklın tek başına yeterli olamayacağı şeklindedir. Nitekim yazara göre Allah'ın dirilişi yapmaya güç yetirici olması ve O'nun her şeyin parçalarının özlerini (a'yân) bilmesi bilgisi sadık haberdir. Doğru sözlü (Sâdık) haber verdi” sözünden amaç, Tevrat'ta bu konuda bilgi olmaması nedeniyle Hz. Musa'nın dışındaki tüm peygamberlerin ittifakla dirilişi haber vermesi demektir.⁵¹

SONUÇ

Şemseddin Semerkandî, Semerkand ekolüne mensup olmakla birlikte, tüm düşünce okullarının bilgi teorisiyle yakından ilgilenmiş ve yaklaşımları hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Genel olarak filozoflar ve Mütezile'nin de dahil olduğu kelâmcıların konuyla ilgili ulaştıkları sonuçlar üzerinde durmuş, bazen bunların arasında biri veya bir kısmının teorisinin isabetli olduğunu vurgulamış, bazı durumlarda da kendi özgün görüşünü ortaya koymuştur. Bu haliyle yazar uzlaşmacı bir yaklaşıma sahip olmakla birlikte eklektik bir metodu benimsemiştir.

Semerkandî genel anlamda Mâtürîdî düşünce sistemini benimsemekle birlikte bazı konularda onların görüşlerinin de tutarsızlık ve eksikliği üzerinde durmuştur. Bu doğrultuda o, genelde kelâm âlimlerinin değerlendirmeleri doğrultusunda hareket etmekle birlikte, haberin bilgi değeri konusunda çekinceli davranmıştır. Ona göre haberin bilgi değeri, ancak Kur'ân ile mümkündür. Öte yandan hadislerin bilgi kaynağı olmasında, kendinden önceki tasnifler doğrultusunda mütevâtir ve âhâd ayırımından hareketle, mütevâtir haberin de kesinlik kazanmadığını, bu konuda ince eleyip sık

⁵⁰ Semerkandî, *Sahâif*, 234.

⁵¹ Semerkandî, *Sahâif*, 244.

dokumacı bir yaklaşımın gerekliliğini vurgulamıştır. Zira ona göre güvenilir bir topluluk da kendilerine ulaşan veriler doğrultusunda yalan üzerine ittifak edebilir. Bu yaklaşımıyla Semerkandî, bir anlamda filozofların tezlerine yakın bir görüş sergilemiş olmakla birlikte, özellikle Kur'ân'ın temel bir bilgi kaynağı olmasını ısrarla vurgulamıştır. Ancak burada yazar, âyetlerin sağlıklı bir akıl süzgecinden geçirilmek suretiyle doğru şekilde anamlandırılması gerektiğini de ifade etmiştir.

Semerkandî'ye göre duyuların bilgi kaynağı olması için, onların her açıdan sağlıklı (selâmetü'l-esbâb ve sıhhatü'l-âlât) olması gerekmektedir. Buna göre her duyusal veri, bilgi değeri taşımaz. Sağlıklı bir duyuda oluşan bilginin, ayrıca akli verilere bağlamında da uygun olması gerekir. Bu konuda filozofların yaklaşımlarıyla kelâmcıların değerlendirmelerindeki temel farkın, haberî veriler olduğunu kabul eden yazar, dinden bağımsız olarak aklın yeterli ve sağlıklı bilgi edinmesinin mümkün olamayacağını kabul etmiştir. Haberin bilgi kaynağı olarak değerlendirilebilmesi için ana başvuru kaynağının Kur'ân olduğunu vurgulayan Semerkandî, Tevrat ve İncil gibi diğer semavî kitaplara başvurmayı da ihmal etmez. Zira müellife göre metafizik âlem ve özellikle âhiret hakkında bilgi edinmenin ana kaynağı başta Kur'ân olmak üzere kutsal metinlerdir. Ancak sözgelimi, Tevrat'ta âhiret aşamalarıyla ilgili veriler mevcut olmadığı için, sadece onlardan hareketle haberî bilgilere ulaşılamaz. Bu konuda otorite olan Kur'ân verileriyle bağdaşabildiği ölçüde diğer semavî kitaplar da birer bilgi kaynağıdır.

Semerkandî, kelâm ve felsefe arasında uzlaşmacı bir metotla bilgi kuramını oluşturmakla birlikte felsefecilerin yaklaşımlarını eksik bularak eleştirmektedir. Mûtezile ulemasının konuyla ilgili tezlerini ise başta Fahreddin Râzî olmak üzere Ehl-i sünnet âlimleri üzerinden tenkit eden müellif, metafizik alanda bilgi edinme yolları olarak genelde Ehl-i sünnet özelde ise Mâtürîdî eksenli bir yaklaşım sergilemekle beraber, başta Mâtürîdî olmak üzere onların duyu, akıl ve haber şeklinde tasnif edilen bilgi kaynaklarını benimsemekte ancak konuyla ilgili çekinceler ortaya koymaktadır.

Semerkandî'nin bilgi kuramına yaklaşımı, ulûhiyet ve metafizik âlem konusundaki genel değerlendirmeleri doğrultusunda Ehl-i sünnet ve özelde Mâtürîdî olmakla birlikte o, daha hususî anlamda Mâtürîdî'den öte Fahreddin Râzî'nin değerlendirmelerine daha yakındır. Bununla birlikte onun bilgi teorisi daha özgün bir anlam taşımaktadır.

Şemseddin Semerkandî'nin bilgi kuramı, kendisinden sonra gelen Teftâzânî (ö. 729/1390), Adudiddin el-Îcî (ö. 756/1355) gibi bilginler tarafından benimsenerek geliştirilmiştir.

KAYNAKÇA

Akkuş, Süleyman - Erdinç, Ziya. “Sa‘düddin Teftâzânî’de Bilgi Teorisi”. *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 21/21 (2014), 7-38.

Âmidî, Seyfeddin. *Ebkâru’l-efkâr fî usûli’ d-dîn*. nşr. Ahmed F. M. Beyrut: Daru’l-Kütübü’l-İlmiye, 2003.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed Temîmî. *Usûlü’ d-dîn*. İstanbul: 1928.

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî. *et-Temhîd*. nşr. İmadüddin A. Haydar. Beyrut: 1987.

Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf. *Şerhu’l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: TYEK Başkanlığı, 2015.

Cüveynî, Ebü’l-Meâlî. *Kitabü’l-İrşad ila kavati’i’l-edille fî usûli’l-itikâd*. nşr. M. Y. Musa. Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 1950.

Cüveynî, Ebü’l-Meâlî. *Kitâbü’l-İrşâd*. Beyrut: 1995.

Cüveynî, Ebü’l-Meâlî. *eş-Şâmil fî usûli’ d-dîn*. Beyrut: 1999.

Çağlayan, Harun. “Kelamda Bilgi Teorisi”. *Sistemik Kelam*. ed. M. Evcuran. Ankara: Bilay Yayınları, 51-64.

Demir, Osman Nuri. “İmam Mâtürîdî’de Akıl, İnsanî Doğa (Tab‘) ve Fitrat”. *Diyanet İlmî Dergi* 56 (2020), 171-204.

Esen, Muammer. “Matürîdî’nin Bilgi Kuramı ve Bu Bağlamda Onun Alem, Allah ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Kısa Bir Tahlili”. *AÜİFD* 49/2 (2008), 45-56.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl*. nşr. Hamza b. Z. Hafız. Medine: Câmiatu’l-İslâmiyye Külliyyetu’ş-Şerîa, t.y.

Güzel, Cemal. “Aristoteles’te Bilgi, Bilim, Bilgide Kesinlik”. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2003), 126-139.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-Ensârî. *Mücerredü makaliti’ş-şeyh Ebi’l-Hasen el-Eş’arî*. nşr. Daniel Gimaret. Beyrut: 1987.

Ka’bî, Ebü’l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî. *Kitâbu’l-Mağâlât ve ma’ahu Uyünü’l-mesâ’il ve’l-cevâbât*. nşr. Hüseyin H.-Racih K, Abdülhamid K. İstanbul: Kuramer; Amman: Darü’l-Feth, 2018.

Kâdî Abdülcebbar, Kâdî’l-Kudât İmadüddin Ebi’l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed. *el-Muğnî*. nşr. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1965.

Kâdî Abdülcebbar, Kâdî’l-Kudât İmadüddin Ebi’l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed. *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl*. nşr. Muhammed el-Hudârî. Kahire: 1962.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te’vilâtü’l-Kur’ân*. nşr. Bekir Topaloğlu.

İstanbul: Mizan Yayınları, 2005.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhid*. trc. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2002.

Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, nşr. H. Atay. Ankara: DİB Yayınları, 1993.

Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tebşiratü'l-edille*. nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. Ankara: DİB Yayınları, 2003.

Pezdevî, Ebü'l-Yusr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. trc. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: 1980.

Râzî, Fahreddin. *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimûn ve'l-müteahhirûn mine'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*. nşr. Semih Dugaym. Beyrut: 1992.

Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiye, 2004.

Râzî, Fahreddin. *el-Meâlim fî usûli'd-dîn*. Mısır: Matbaatü'l-Hüseyniye, 1323.

Sâbûnî, Nureddin. *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*. nşr. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 1991.

Semerkindî, Şemseddin. *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*. trc. Ramazan Biçer. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.